HAL
open science

Le commerce des choses chez Spinoza

Mathieu Le Pors

To cite this version:

Mathieu Le Pors. Le commerce des choses chez Spinoza. Philosophie. 2020. dumas-03121879

HAL Id: dumas-03121879

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03121879v1

Submitted on 26 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le commerce des choses chez Spinoza

Master 2 de Philosophie, *Mention Histoire de la Philosophie.*

Sous la direction de Chantal JAQUET.

Présenté par Mathieu LE PORS.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, mai 2020.

« De plus, du Postulat 4 p. 2, il suit que nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous ».
– B. Spinoza, *Éthique,* IV, P18, scolie, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Vrin, 2010, p.387.

Ambrogio Lorenzetti (vers 1290-1348), *Effets du Bon Gouvernement dans la ville*, entre 1337 et 1340, 200 x 1400 cm, fresque, Sienne, Palazzo Pubblico.

Je remercie Madame Chantal JAQUET pour sa disponibilité et ses conseils précieux.

Résumé

Le mot *commercium* est l'un des premiers termes utilisés par Spinoza pour désigner les relations causales entre les choses. Il suggère, dès le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, une rupture de Spinoza avec une conception linéaire et statique de la causalité, à la faveur d'une approche dynamique et réciproque. En outre, il témoigne de l'importance des relations dans l'ontologie spinoziste. Être, c'est nécessairement avoir commerce, c'est-à-dire produire et être produit. La problématique éthique est du même coup modifiée. Elle abandonne l'opposition frontale entre le domaine de la liberté et celui de la nécessité. Cependant, ce terme disparaît rapidement du corpus spinoziste pour céder sa place à une terminologie renouvelée. Pourquoi ? En dépit de ses intérêts conceptuels et herméneutiques, le mot commerce reste insatisfaisant. Il ne permet pas de souligner la dimension de causalité et de nécessité impliquée dans toute relation. Du *Traité théologico-politique* jusqu'à *l'Éthique*, nous découvrons alors la recherche d'un nouveau lexique relationnel qui trouve son aboutissement dans une véritable science des liens. Le terme *commercium* cède sa place à la *connexio*. La science des liens nous introduit à la science des affects. Quand le terme refait surface dans *l'Éthique*, il n'a plus un sens ontologique, mais anthropologique et ouvre la voie à une politique du *commercium*.

Mots-clés : *commercium*, commerce, relation, causalité, ontologie des relations, connexion, *nexus*.

Abstract

Commercium *is one of the first words used by Spinoza to evoke the existing causal relationships between things. From the* Tractatus de Intellectus Emendatione onwards*, the term suggests a departure from a linear and static approach of causality in favor of a more dynamic and reciprocal conception. Furthermore, the importance of relationships in the spinozist ontology is testified by the use of this word* 'commercium'. *To be is* commercium habere*, it is to produce or to be produced. With this conception, Spinoza gives up on the opposition between liberty and necessity. Nevertheless, this word 'commercium' disappears progressively throughout the spinozist corpus and is replaced by a new terminology. Why is that so ? Despite the conceptual and hermeneutic contributions of the word* commercium*, it remains unsatisfying. It does not emphasize sufficiently one of the most important aspects of relationships : causality. From the* Tractatus Theologico-Political *to the* Ethics*, one can follow Spinoza's search for a new lexicon which finds its outcome in his elaboration of a true science of bounds. The word* commercium *yields its place in favour of the term* 'connexio'. *This science of bounds introduces the reader to the science of human affects. When the word* commercium *reappears in the* Ethics*, it has been deprived of its former ontological meaning and replaced by an anthropological one. It is this transformation which paves the way to a politic of* commercium.

Key-words : Spinoza, commercium, relationships, causality, ontology of relations, connexio, nexus.

Notes préliminaires.

Traductions utilisées :

Pour le *Traité de la Réforme de l'entendement*, la traduction de Bernard Rousset (Paris, Vrin, 1992, 127p.). Pour le *Traité théologico-politique*, la traduction de Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée du texte établi par Fokke Akkerman (Paris, PUF, 2012, 864p.), Pour l'*Éthique,* la traduction de Bernard Pautrat (Paris, Seuil, 2014, 720p.). Pour le *Court Traité*, les *Principes de la philosophie de Descartes*, les *Pensées métaphysiques*, le *Traité Politique,* les traductions de Charles Appuhn (*Œuvres I, IV,* Paris, GF, 1964-1966). Pour la correspondance, la traduction de Maxime Rovère (Paris, GF, 2010, 464p.). On indique en note les rares cas où la traduction est modifiée.

Abréviations utilisées :

TRE : *Traité de la Réforme de l'Entendement*.
CT : *Court Traité*.
E : *Éthique*
TTP : *Traité théologico-politique*
TP : *Traité politique*.

Pour l'*Éthique* :

p. : proposition.	ch. : chapitre
dém. : démonstration	déf. : définition
sc. : scolie	ax. : axiome
cor. : corollaire	post. : postulat
exp : explication	préf : préface
lem. : lemme	app. : appendice

L'abréviation EIV, P18, sc. se lit ainsi : scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique*.

INTRODUCTION

1.1. Du lexique des relations à la question du commerce.

La pensée de Spinoza se démarque par son souci des relations. Cet aspect relationnel de la pensée spinoziste vaut au moins à un triple niveau : anthropologique, ontologique, et éthique.

Premièrement, au niveau anthropologique, on sait à quel point il importe pour Spinoza que l'homme ne soit pas considéré comme un être en rupture avec l'ordre commun de la Nature. « A l'essence de l'homme n'appartient pas l'être de la substance, autrement dit, la substance ne constitue pas la forme de l'homme »[1]. Là où les contemporains de Spinoza, qu'il s'agisse de Leibniz ou de Descartes, travaillent à réélaborer la notion de substance tout en la liant particulièrement à l'homme, Spinoza s'efforce au contraire de montrer que l'homme ne peut pas prétendre à une rupture avec l'ordre causal universel de la nature. S'il y a quelque chose de singulier chez l'Homme, ce n'est pas sa capacité à inaugurer dans l'ordre causal, à agir par libre-arbitre ou bien à manifester son indépendance par rapport au règne de la Nature. Bien au contraire, c'est par la richesse et la diversité de leurs relations avec la Nature que les essences humaines se distinguent. « Les individus composant le Corps humain, et par conséquent le Corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières. »[2]. L'homme est un être de relation. Deuxièmement, cet aspect relationnel ne concerne pas seulement l'anthropologie spinoziste, il s'inscrit dans un cadre plus général qui est ontologique. Le principe fondamental de la métaphysique spinoziste, dont l'épistémologie tire toutes les conséquences, est le fait de la causalité universelle qui régit l'ensemble des rapports entre les choses singulières. « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre cause qui elle aussi est finie et a une existence déterminée »[3]. Troisièmement, la déduction du statut ontologique de mode fini de l'homme, à partir de la connaissance adéquate de la substance infinie, a des conséquences éthiques massives. Loin d'être un être qui se distingue par sa capacité à rompre avec l'ordre causal naturel, le mode de vie commun des essences humaines est celui de la Servitude, qui plonge les hommes dans des relations passives avec leur environnement, lesquelles peuvent générer des affects de joie et de tristesse. Toute la question est alors de savoir comment convertir ces relations de passivité, en relations

1 EII, P10, p.115.
2 EII, Post.III, p.135.
3 EI, P28, p.157.

actives, par lesquelles un homme peut faire l'expérience de la joie voire de la béatitude.

L'histoire récente des études spinoziste est marquée par une attention particulière de la part des commentateurs à ce triple aspect relationnel de la pensée de Spinoza. Sur le plan anthropologique, on peut donner l'exemple des travaux d'Étienne Balibar qui déploient, à partir du concept de « transinviduel » de Gilbert Simondon, une anthropologie spinoziste où l'individu n'est pas *indivis*, mais nœud de relations[4]. En outre, nombreux sont les commentateurs qui se sont intéressés à « l'ontologie des relations » spinoziste. Bernard Rousset allait déjà dans ce sens quand il écrivait que « la désubstantialisation spinoziste du fini […] suppose une réduction de l'ordre des choses à l'ordre des causes qui est une remise en question radicale de la notion de sujet et qui introduit en fait une ontologie innovatrice de la relation »[5]. Étienne Balibar parle lui aussi « d'ontologie relationnelle »[6] au sujet de la métaphysique spinoziste. Vittorio Morfino s'intéresse spécifiquement à cette question et propose alors un changement d'approche important dans la façon de lire et de comprendre Spinoza[7]. Là où les lectures qui ont été faites du spinozisme, du *Dictionnaire historique et critique de Bayle*, jusqu'aux *Cours sur l'histoire de la philosophie* de Hegel, se sont largement concentrées sur le scandale du monisme substantiel de *l'Éthique*, Vittorio Morfino s'attache à montrer que ces emphases herméneutiques du concept de Substance ont eu pour conséquence d'obscurcir certains pans de la pensée spinoziste. Il soutient alors que le spinozisme a ceci de particulier dans l'histoire de la philosophie qu'il est une ontologie des relations au sens où l'on propose un discours sur l'être dans lequel l'articulation traditionnelle entre la substance et la relation est inversée. La relation prime sur la substance. Enfin, la dimension éthique de cette doctrine relationnelle n'a pas été négligée. On peut songer aux travaux qui s'attachent à montrer la proximité entre l'éthique spinoziste et les éthiques du *care* et qui insistent sur la dimension de dépendance entre les êtres, à partir de laquelle une éthique renouvelée peut être fondée[8]. Il faut aussi penser aux lectures écologistes de Spinoza, dont Arne Naess est l'un des représentants majeurs. Selon ce dernier, que « toutes les choses sont liées entre elles »[9] pourrait être la maxime qui résume

4 E. Balibar, *Spinoza politique : le transindividuel*, Paris, PUF, 2018, 480p. La catégorie de « transindividuel » a suscité un grand intérêt de la part des commentateurs et lecteurs spinozistes. On peut faire référence, de façon non-exhaustive, aux travaux de M. Combes, d'A. Illuminati, M. de Gainza, W. Montag, F. Lordon, V. Morfino, J. Read, A. Cxavazzini, P. Maniglier, G. Sibertin-Blanc, F. Naishtat, F. Cimatti, B. Karsenti. En témoigne l'ouvrage collectif de Etienne Balibar, Vittorio Morfino (dir.) *Il Transindividuale*. *Soggetti, Relazioni, Mutazioni,* Milan, Eterotopie/Mimesis, 2014

5 Bernard Rousset, *Spinoza lecteur des Objections faites aux méditations de Descartes et de ses Réponses*, Paris, Kimé, 1996, chapitre IV, note 60.

6 E. Balibar, Spinoza, *Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002

7 Vittorio Morfino, *Le temps de la multitude*, trad. fr. Nathalie Gailius, Paris, Editions Amsterdam, 2009, 289p.

8 On pense notamment au travail mené par Eric Delassus, en particulier dans *De l'éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, 2011

9 Arne Naess, *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, Dehors, 2013, p. 70 (va, p. 36 : « all things hang together »

l'écologie scientifique et politique contemporaine. Dès lors, la pensée de Spinoza lui fournit précisément le matériau conceptuel permettant de mieux comprendre la nature relationnelle des êtres. Ce sont autant d'éléments qui montrent que l'aspect relationnel de la pensée de Spinoza est à la fois important et étudié dans le champ des études spinozistes.

Pourtant, en dépit de ces travaux nombreux et féconds, on constate d'emblée que le terme « *relatio* » est presque totalement absent du corpus spinoziste. De plus, quand Spinoza emploie le terme, ce n'est presque jamais pour désigner les relations entre les choses. Quand il l'utilise dans *l'Éthique*, il désigne des « choses en relation au temps »[10], en distinguant l'éternité de la durée. Quelle terminologie Spinoza emploie-t-il pour désigner les relations entre les choses ? On trouve trois types de termes différents.

1) D'abord, on a affaire à des termes qui suggèrent moins les relations en tant que telles, que le statut relationnel des choses singulières. Par exemple, le terme « *complexio* »[11] signifie étymologiquement le fait d'être « tissé ensemble ». Ce terme exprime l'entrelacement des fils qui constituent une existence et la rattachent à celle des autres. Cette « *complexio* » produit un certain « *ingenium* » qui suggère l'ensemble des traits caractéristiques d'un individu, lesquels sont le produit d'une histoire et de rencontres avec le monde. De même, le terme « mode » désigne ce qui est « en autre chose et se conçoit aussi par cette autre chose »[12] contrairement à la substance qui est « en soi et se conçoit par soi »[13]. La puissance (*potentia*) désigne la « vertu » d'un être où sa capacité à entrer dans des relations causales avec les choses extérieures d'une façon qui ne peut se comprendre que par les seules lois de sa nature[14].

2) On trouve par ailleurs un très grand nombre de termes qui désignent certains types ou certaines modalités de relations. Ainsi, deux individus peuvent convenir ou s'accorder (*convenire*)[15] lorsque leurs natures ont un caractère commun. De même, « nous pâtissons [*nos eatenus patimur*] en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres »[16]. Les différentes parties de la Nature peuvent « concourir »[17] (*concurrere*) ou « s'adapter »

10 EV, P29, p.399. Voir aussi les quatre autres occurrences de ce terme dans le *De Libertate* : EV, P20, sc.; EV, P29, sc.; EV, P37, sc.; EV, P40, sc.;
11 *Traité Théologico-Politique*, chap. VII. p.279 et p.297.
12 EI, Def.IV, p.15.
13 EI, Def.III, p.15.
14 EIV, ax. p.361.
15 Il y a 7 occurrences du terme dans le TRE, 41 dans le TTP, 65 dans l'*Ethique*, 16 dans le TP.
16 EIV, PII, p.365.
17 EI, P15, sc; EI, P36, dém.; EII, def.VII; EII, P13, sc.; EV, P8; TTP, Chap. VIII, p.333; TTP, chap. VI, p. 243.

(*accomodare*)[18], faire un effort de « cohésion » (*cohaerere*)[19] ou bien faire l'expérience de la « contrariété »[20] qui régit les rapports entre leurs natures singulières. Le lexique spinoziste de la relation est extrêmement vaste et il s'agit ici seulement d'exemples. Ces diverses modalités de la relation sont structurées autour de l'opposition entre d'une part des relations qui impliquent de subir passivement un certain rapport causal qui diminue la puissance des êtres (pâtir, s'adapter, être contrarié sont des exemples), et d'autre part des relations qui impliquent ou permettent un rapport causal actif contribuant à augmenter la puissance d'agir des individus (s'accorder, concourir, cohésion sont des exemples).

3) On trouve enfin des termes qui se rapprochent davantage de la notion de relation en tant que telle, dans la mesure où ils désignent le fait des relations indépendamment de leurs modalités. Ces termes sont les suivants : *connexio*, *concatenatio* et *commercium*. Ce sont les termes les plus généraux employés par Spinoza pour désigner les relations entre les choses. Ils ont une histoire dans la chronologie du corpus spinoziste. D'une part, on remarque que le terme *concatenatio* est conservé par Spinoza dans l'ensemble de son corpus latin[21]. D'autre part, on observe un changement dans le lexique spinoziste en ce qui concerne le passage du *commercium* à la *connexio*. Le simple relevé lexical des termes nous révèle un renversement du *commercium* au profit de la *connexio*, au moins du point de vue de la quantité des récurrences terminologiques. Les *Pensées métaphysiques* ne comptent aucune occurrence du terme *commercium*. Il y a 6 occurrences du terme *connexio,* mais ces usages ne concernent pas les rapports causaux entre les choses[22]. Dans le *TRE*, on note 6 occurrences du terme *commercium*, et 1 occurrence du terme *connexio* où il désigne non pas le rapport entre les choses, mais le rapport entre l'existence et l'essence. On trouve 3 occurrences du terme *connexio* dans le *TTP*, et 3 occurrences du terme *commercium.* Dans *l'Éthique*, il y a une seule occurrence du terme *commercium*. En revanche, on trouve 22 occurrences du terme *connexio* qui désignent le rapport entre les choses. Dans le *TP*, il n'y a aucune occurrence des termes *connexio*, *concatenatio*, ou *commercium* pour désigner le rapport entre les choses.

Une question naturelle surgit alors : pourquoi le terme général *commercium* s'estompe progressivement du lexique spinoziste en cédant sa place à la *connexio* ? Malgré la grande diversité des études consacrées aux relations chez Spinoza, on trouve peu de travaux qui s'appuient

18 EIV, PIV, cor. ; EIV, chap.6; EIV, chap.7; TP, chap. III, §16. 23 occurrences dans le TTP. Voir aussi la lettre XXXII à Oldenburg, p.236

19 TRE, §56; §TTP, chap. XVI, p.507, TP, Partie II, Chap. VII, p.66 et Partie I, chap.II, p.18; lettre XXXII à Oldenburg

20 *Correspondance*, Lettre 32 à Oldenburg, 20.11.1665, p.209.

21 Il y a 5 occurrences du terme *concatenatio* dans le TRE, 7 occurrences dans le TTP, 17 occurrences dans l'*Éthique*.

22 Spinoza utilise le mot *connexio* pour parler de la relation au temps (partie II, chap. XI, p.383), de la façon dont l'imagination peut conjoindre arbitrairement des choses quand elle forge un être (partie I, chap. I, p.337 et p.340),

directement sur le lexique spinoziste. Certains commentateurs se sont intéressés à la notion de *connexio* et notamment au passage de la conception des relations entre les choses en termes de « séries », à celle des « connexions »[23]. En revanche le terme « *commercium* » n'a, à ma connaissance, jamais été étudié en tant que tel. Pourtant, ce terme présente un certain nombre d'intérêts immédiats. Du point de vue de l'histoire du corpus latin de Spinoza, il s'agit de l'un des premiers termes utilisés pour parler en un sens général des relations entre les choses. D'un point de vue linguistique, comme nous le verrons, ce terme est très courant à l'époque de Spinoza pour parler de façon générale de ce que nous nommons justement les relations. Du point de vue théorique, le *commercium* joue un rôle central dans le *TRE*, puisqu'il permet de poser la thèse de la possibilité d'un progrès indéfini dans la déduction scientifique. De plus, s'il est vrai que ce mot s'estompe progressivement du lexique spinoziste, alors quelque chose a sans doute eu lieu dans la pensée de Spinoza qui implique un changement dans sa conception des relations entre les choses. Autrement dit, si l'on s'intéresse aux relations chez Spinoza, et que l'on observe le lexique employé par l'auteur, il paraît intéressant d'étudier le terme commerce. Ce qui est précisément l'objet de ce travail.

1.2. Problèmes et enjeux du commercium.

Cependant, la notion de commerce chez Spinoza pose d'emblée un certain nombre de problèmes. Tout d'abord, il faut être en mesure de comprendre la thèse défendue par Spinoza au §41, laquelle ne va pas de soi.

> « Les choses qui ont commerce avec d'autres, comme le sont toutes celles qui existent dans la Nature, seront entendues, et leurs essences objectives aussi auront le même commerce, c'est-à-dire qu'en seront déduites d'autres idées, qui auront de nouveau commerce avec d'autres, et ainsi croîtront de nouveaux instruments pour avancer plus loin. Ce que nous nous efforcions de démontrer. »[24].

Pourquoi y aurait-il entre les choses et entre les idées, un même et unique commerce, qui justifie que quand nous déployons adéquatement l'ordre déductif de nos idées, nous captons du même coup les rapports causaux objectifs des choses ? Si les idées ne sont pas des choses (puisque l'idée n'est

23 La première partie du livre *Le temps de la multitude* de V. Morfino (*op.cit.*) est consacré e à cette question.
24 *TRE*, §41, p.65.

pas l'idéat), quelle peut être la nature de ce *commercium* qui traverse d'un même et unique mouvement les idées et les choses ? Même si nous sommes en mesure de comprendre la nature de ce commerce, la question reste de savoir ce que nous apporte ce terme du point de vue de la compréhension des relations causales entre les choses et entre les idées dans la Nature et dans le corpus spinoziste. D'autres termes étaient disponibles : « enchaînement », « rapport », « ordre » ou encore « relation » sont utilisés dans le *TRE*. Dès lors, pourquoi utiliser subitement le mot commerce au §41 du *TRE* ? Autrement dit, la question cruciale sera de savoir ce que le mot de commerce nous dit de la façon singulière dont Spinoza conçoit les relations entre les choses. Le choix du mot *commercium* dans la terminologie spinoziste implique-t-il seulement une nouveauté sémantique, ou aussi un réaménagement conceptuel concernant la nature des relations causales vers lesquelles il fait signe ?

Notre hypothèse est la suivante : le *commercium* nous dit quelque chose de très important sur la réélaboration conceptuelle opérée par Spinoza de la notion de causalité, laquelle réélaboration consiste dans le fait de rompre avec une approche statique et linéaire de la causalité pour ouvrir la voie à une conception dynamique et réciproque. Le commerce ouvre du même coup la voie à une problématique éthique nouvelle, qui ne peut plus consister dans le fait d'opposer l'ordre déterminé de la Nature à celui de la Liberté, laquelle pourrait s'extraire de l'ordre commun des inclinations naturelles. On peut aller plus loin : si le mot commerce nous permet de renouveler notre conception de la causalité, n'implique-t-il pas aussi une approche singulière des relations ? Dans la mesure où chaque chose acquiert sa richesse ontologique et épistémique en fonction du commerce qu'elle entretient, Spinoza semble inverser les rapports classiques des choses et des relations. En effet, la relation n'est plus considérée comme ce qui a peu de consistance dans l'ordre de l'être, mais semble au contraire être la condition à partir de laquelle les choses peuvent être. Pourtant, peut-on vraiment accorder à la relation un statut ontologique et l'intégrer au mobilier du monde ? De plus, Spinoza ne semble pas confirmer notre interprétation, dans la mesure où il soutient à la fin du *TRE* que les relations sont « bien loin de l'essence intime des choses »[25]. La question générale qui ressort de cette première série de difficulté est la suivante : quelle relation causale est le *commercium* ?

S'il est vrai que Spinoza propose à partir du terme commerce une conception nouvelle et singulière des relations et de la causalité, pourquoi faudrait-il limiter voire abandonner l'usage de ce terme? Nous suggérons qu'il se joue dans le mot commerce une nouvelle façon de penser les relations et la causalité. Pourtant, ce terme disparaît presque entièrement du corpus. Deux questions

25 *TRE*, §101, p.117.

naturelles surgissent. Cela signifie-t-il que notre lecture initiale du mot *commercium* était illégitime ? En outre, quelles sont les hypothèses à partir desquelles nous pouvons expliquer la limitation progressive de l'usage de ce terme ? L'hypothèse la plus intuitive est qu'il y a dans le mot commerce quelque chose d'insatisfaisant, qui est ajouté ou qui manque, le rendant du même coup inadéquat et insatisfaisant pour rendre compte complètement de ce vers quoi il faut signe. Si c'est le cas, il reste à déterminer quel est cet élément insatisfaisant. Pour répondre à cette question, il est nécessaire de confronter l'usage spinoziste du commerce avec les usages ordinaires du même terme à l'époque de Spinoza, afin de traquer et exhumer les potentielles insuffisances du mot. Ce travail n'est pas aisé. D'une part, le mot commerce a changé de signification depuis le 17ème siècle. Alors que nous l'employons aujourd'hui en un sens presque exclusivement économique, le même terme pouvait désigner au 17ème siècle tout type d'échange réciproque, qu'il s'agisse de rapports interhumains, de relations intellectuelles, ou encore de tout ce qui compose le tissu de notre existence dans « le commerce du monde ». D'autre part, ce terme est extrêmement polysémique, ce qui ne facilite pas sa confrontation avec l'usage unique et particulier de Spinoza. Heureusement, Spinoza nous donne un indice dans le *TRE.* Il éprouve le besoin de redéfinir l'usage de ce terme en un sens qui est particulièrement éloigné de celui que l'on trouve dans les dictionnaires.

> « Avoir un commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres ou en produire d'autres »[26]

Alors que le mot commerce désigne avant tout l'échange dans la langue commune et les dictionnaires du 17ème siècle, Spinoza le redéfinit en termes de production. Notre principale hypothèse sera donc qu'il y a dans le mot commerce quelque chose qui *manque* : la dimension cruciale pour le spinozisme du lien causal productif. Le mot commerce ne permettrait pas de faire signe vers ce qu'il y a d'essentiel dans ce qu'il désigne, à savoir la dimension de production nécessaire et déterminée qui est à l'œuvre dans la Nature.

Quand bien même serions nous en mesure de déterminer les insuffisances du mot commerce, toute la question reste de savoir comment les dépasser, tout en préservant ce qu'il y a de positif dans le *commercium*. D'un côté, le mot commerce apporterait quelque chose de nouveau, à la fois dans le corpus spinoziste et dans l'histoire de la philosophie, qui impliquerait de penser à nouveau frais le statut des relations causales dans la Nature. D'un autre côté, alors même qu'il apporte quelque chose

26 *TRE*, §41, p.65.

de nouveau, ce terme serait inadéquat et insatisfaisant du point de vue de la cohérence conceptuelle du spinozisme. Le mot commerce nous place donc dans une situation particulièrement ambiguë : il semble entrer en contradiction avec la nouveauté vers laquelle il fait signe. C'est à cette difficulté que semble répondre l'abandon progressif du mot, à la faveur d'autres termes, comme celui d'enchaînement, qui devient de plus en plus fréquent, ou celui de *connexio* qui prend un sens conceptuel précis et systématique à partir de *l'Éthique*, là où nous attendrions justement le terme commerce.

> « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses »[27]

En effet, la proposition 7 du *De Mente* semble jouer le même rôle théorique que dans la proposition 41 du *TRE*. De même qu'il y a entre les idées et les choses, entre les essences objectives et formelles, « le même commerce » permettant d'assurer le progrès indéfini de la connaissance qui procède selon l'ordre dû, de même, l'ordre et la connexion « est le même » [*idem est*] que l'on se situe du côté des choses ou des idées. Cependant, en dépit de la proximité tout à fait indéniable entre ces deux passages, le terme n'est plus le même. La question de savoir comment procède l'évolution lexicale qui est corrélative de la raréfaction du commerce exige donc de se demander ce qui change entre ces deux expressions apparemment similaires du point de vue de leurs rôles dans l'économie globale de la pensée spinoziste. Il faut dans le même temps répondre à deux questions subsidiaires. D'une part, dans quelle mesure ce changement de lexique peut nous permettre de répondre à l'aporie à laquelle l'étude de la singularité et de l'insuffisance du commerce nous a conduit ? D'autre part, y a-t-il seulement substitution d'un terme à un autre permettant de mieux dire, mais de redire, ce qui avait déjà été énoncé auparavant, ou bien y a-t-il aussi quelque chose de nouveau qui n'était pas du tout explicité jusque là ? Enfin, même si Spinoza ne réserve plus au terme commerce un rôle conceptuel systématique dans sa terminologie, il ne l'abandonne pas totalement pour autant. Le terme se raréfie, mais un *résidu de commerce* persiste. D'un côté, il n'est plus nécessaire d'utiliser ce mot si Spinoza en a trouvé un autre plus précis ; d'un autre côté, on constate paradoxalement le réinvestissement de ce terme dans le *TTP* et dans l'*Éthique*.

> « De plus, du Postulat 3 p.2 il suit que nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir

27 EII, P7, p. 107.

> nul commerce avec les choses qui sont hors de nous ; et si, en outre, nous considérons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul et ne comprenait rien d'autre que soi. »[28].

Par conséquent, notre étude du mot commerce ne sera pas achevée si nous nous contentons de comprendre ce qui se joue dans le passage du *commercium* à la *connexio*. En effet, le problème reste de savoir en quel sens et pourquoi Spinoza peut réutiliser le mot *commercium* dans un passage crucial de *l'Éthique*, et dans certains passages déterminants du *TTP*.

La problématique générale qui oriente le développement de ce travail est donc la suivante : la notion de commerce chez Spinoza a-t-elle un potentiel conceptuel et herméneutique propre ou implique-t-elle quelque chose d'insatisfaisant qui exige d'en limiter l'usage?

Trois questions doivent être posées pour répondre à ce problème principal. Elles dirigeront les différents moments de notre travail. Premièrement, si nous faisons l'hypothèse que le mot commerce n'est pas seulement une nouveauté terminologique mais aussi conceptuelle, quelle relation causale est le commerce ? Il faut répondre à cette question pour déterminer ce que nous apprend le mot commerce sur la façon dont Spinoza envisage les relations et la causalité. Deuxièmement, quand bien même il y aurait une approche singulière des relations causales à partir du commerce, toute la question reste de savoir pourquoi Spinoza abandonne ce terme. Que peut-il y avoir d'insatisfaisant ou d'insuffisant dans le commerce qui exige d'en limiter l'usage ? Troisièmement, s'il est vrai que Spinoza ouvre la voie à une conception singulière des relations causales avec le terme commerce, mais que ce terme peut se révéler inadéquat, comment procède l'évolution lexicale et conceptuelle qui correspond au remplacement et à l'abandon du terme *commercium* ?

Puisque la question posée concerne l'évolution du corpus dans le temps, la méthode employée est chronologique. On se concentre tout particulièrement sur les textes dans lesquels le terme commerce est explicitement employé, à savoir le *Traité de la Réforme de l'Entendement,* le *Traité théologico-politique, l'Éthique* et parfois le *Traité Politique*.

L'enjeu de ce travail est triple. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, la notion de commerce en son sens non-exclusivement économique nous situe sur un terrain conceptuel peu

28 EIV, P18, sc., p.387

étudié. Le mot « commerce », du fait de sa généralité et de sa polysémie paraît en effet avoir un intérêt conceptuel marginal. Pourtant, on remarque rapidement que ce terme jouit d'une certaine fécondité dans l'histoire de la philosophie. C'est le cas durant le 17è siècle de Spinoza. Hobbes et Bacon l'utilisent régulièrement, il joue le rôle de « maître mot du leibniziannisme »[29], son ambiguïté sémantique permet aux moralistes et théologiens français (La Rochefoucauld, Pierre Nicole, La Bruyère) de proposer une approche des relations sociales fondée sur le modèle des échanges économiques. C'est aussi le cas après le 17è siècle. Kant utilise régulièrement ce terme dans le cadre de l'élaboration de son analytique transcendantale ainsi que dans les discussions serrées qui l'opposent à l'ontologie de Christian Wolff. On peut aussi prendre l'exemple plus récent des phénoménologues qui ont largement utilisé le mot commerce. Merleau Ponty parle de la « coexistence » ou du « commerce » de l'homme avec le monde et avec les autres qui échappe au « narcissisme de la conscience de soi »[30]. Il en va de même chez Heidegger, qui parle lui aussi d'un « *commercium* » du sujet avec le monde[31]. Husserl n'hésite pas à utiliser le terme *commercium*, qu'il reprend à Leibniz, pour désigner les relations intersubjectives entre les monades[32].

Du point de vue des études spinozistes en particulier, comme on l'a vu, l'intérêt est d'étudier un concept très peu pris en compte et pourtant important dans le cadre de la pensée spinoziste des relations. L'enjeu est de comprendre de façon plus aiguisée les évolutions ou les invariances qui structurent la conceptualité causale et relationnelle de Spinoza.

De façon générale, l'enjeu est à la fois théorique et pratique. Sur le plan théorique, les notions de causalité et de relation seront centrales. D'abord, un enjeu décisif sera de comprendre dans quelles conditions la causalité n'est pas seulement un facteur d'aliénation ou un obstacle, mais aussi la condition de la réalisation active de notre être, à partir de laquelle une éthique tout à fait singulière est possible. En outre, il s'agit de mieux saisir en quoi peut consister cet objet conceptuel étrange qu'est la relation. D'un côté, on ne peut pas réduire la relation à des propriétés possédées par les individus. La relation n'est pas dans les choses, elle est entre les choses. D'un autre côté, il paraît tout aussi étrange d'accorder aux relations le fait d'être quelque chose, faisant partie du mobilier du monde, comme les sont les objets ou les individus. D'autre part, les enjeux sont aussi éthiques.

29 Bernard Rousset, *Traité de la Réforme de l'Entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1992, p.249.

30 « La perception n'est pas une sorte de science commençante, et un premier exercice de l'intelligence, il nous faut retrouver un commerce avec le monde et une présence au monde plus vieux que l'intelligence ». Maurice Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 93.

31 Martin Heidegger, *Être et temps*, Première partie, première section, chapitre II, trad. fr. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, §13.

32 Ce terme lui permet de parler d'une communauté unitaire de monade, tout en affirmant la dimension singulière irréductible des individus monadiques. Voir la cinquième partie des *Méditations cartésiennes*.

INTRODUCTION

Chercher à mieux comprendre en quoi consiste la nature commerciale ou relationnelle des êtres, c'est aussi travailler à mieux percevoir le fait qu'une vie bonne, morale ou vertueuse, ne peut pas consister dans un effort d'indépendance par rapport à ce qui nous lie aux autres et à la Nature. Au contraire, c'est dans et par ce commerce que l'individu peut développer sa puissance ou sa vertu. Cette approche relationnelle ne concerne pas seulement les hommes mais l'ensemble des parties de la nature et des êtres autres qu'humains. En ce sens, elle résonne particulièrement avec les problématiques contemporaines de l'écologie. A l'idée d'un homme indépendant, maître et centre de la Nature s'oppose la thèse du commerce causal universel dans lequel les hommes sont d'abord des parties en situation de Servitude. L'écologie scientifique nous a précisément appris que les êtres humains et autres qu'humains, non seulement entretiennent des relations d'interdépendance, mais de plus, ne peuvent exister et se réaliser qu'en tant qu'ils sont en relation[33]. Comme le soutient Dominique Weber[34], ce que peut faire le philosophe dans le contexte de l'Anthropocène, c'est contribuer à mieux décrire, notamment en logique et en ontologie, ce en quoi consistent les relations qui lient tous les êtres, humains et autres qu'humains, au sein de ce commerce causal universel qu'est la Nature.

33 En effet, Ernst Haeckel définit en 1866 « l'Oekologie » comme « la totalité de la science des relations de l'organisme avec l'environnement ». E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismem,* vol.2, 1866, p.286

34 Dominique Weber, *notes de travail, 5 – 13-14.VI.2018*, en ligne: https://www.dominiqueweber.com/notes, dernier accès mai 2020.

1. QUELLE RELATION EST LE COMMERCIUM ?

Au §41 du TRE, Spinoza soutient d'une part que « toutes [les choses] qui existent dans la Nature […] ont commerce avec les autres ». Or, que l'on se situe au niveau du commerce des choses ou au niveau du commerce de « leurs essences objectives », c'est-à-dire des idées, c'est au « même commerce » que nous avons affaire.

Cette thèse est d'abord surprenante et ne va pas de soi. En effet, les processus qui dirigent l'ordre des idées peuvent-ils être identifiés aux lois mécaniques et causales qui dirigent l'ordre des choses ? Spinoza lui-même insiste particulièrement sur le fait que « L'idée (…) est quelque chose de différent de son idéat ; car autre chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle »[35]. Dès lors, s'il est vrai que l'ordre des idées n'est pas identifiable à l'ordre des choses, si l'idée du chien n'aboie pas, pourquoi y aurait-il un « même commerce » entre les idées et les choses ? L'enjeu est au moins double. D'une part, l'objectif de Spinoza est de déterminer comment doit procéder l'entendement de façon à ce qu'il puisse suivre l'ordre dû et assurer un progrès indéfini dans l'ordre de la connaissance. D'autre part, l'enjeu fondamental est de comprendre quels rapports peuvent entretenir l'ordre des idées et l'ordre des choses, du point de vue métaphysique.

Quand bien même nous serions en mesure de comprendre cette thèse surprenante, la question reste de savoir ce que nous apprend le mot « commerce » sur la façon dont Spinoza appréhende les relations causales entre les choses. D'autres termes étaient déjà disponibles : au §38, Spinoza utilise justement le terme « rapport » (ratio) pour soutenir la thèse selon laquelle « le rapport qui existe entre deux idées est le même que le rapport qui existe entre les essences formelles de ces idées ». De même, il est question de « l'ordre » que l'entendement doit suivre pour rapporter « les lois déterminées de la Nature », dès le §13. On peut donc légitimement se demander ce qui est ajouté par l'irruption de ce concept de « commerce » dans ce passage important du traité.

S'il est vrai que le mot « commerce » implique une conception renouvelée de la *causalité*, on peut encore se demander quel type de *relation* il suggère. En effet, la thèse du §41 conduit Spinoza à soutenir que c'est en fonction de sa richesse relationnelle que l'idée acquiert sa puissance déductive du point de vue de la Méthode. Plus une idée a de relations avec d'autres idées, plus elle est riche du point de vue de la déduction (on peut en déduire plus de choses). Il faut se rendre sensible à la singularité de cette thèse : c'est par la relation que la chose ou l'idée acquiert sa richesse et sa consistance. Autrement dit, tout se passe comme si la relation précédait la chose. Cependant,

35 TRE, §33, p.59.

cette idée est problématique, s'il est vrai que les relations précèdent les choses, comment peut-il seulement y avoir des relations puisque toute relation présuppose un rapport entre deux termes ? De plus, si le commerce précède la chose, ne sommes-nous pas alors conduit à lui accorder une consistance ontologique ? Le paradoxe serait alors le suivant : alors que nous soutenons que la relation précède la chose, nous ferions du même coup de la relation une chose.

Ce sont autant de difficultés qui nous amènent à interroger quels types de relation et de causalité sont élaborés à travers cette notion de *commercium*.

1.1. Pourquoi y a-t-il un « même commerce » entre les idées et les choses ?

1.1.1. La possibilité du progrès indéfini de la connaissance déductive.

Comment diriger nos pensées suivant l'ordre dû, et non selon l'ordre fortuit des rencontres, d'une façon qui nous permettra d'accéder le plus efficacement possible au quatrième mode de percevoir, lequel est le plus adéquat pour nous faire parvenir à la connaissance de notre union à la Nature qui ouvre la voie au vrai bien ou à la félicité ? Telle est la question posée dans le paragraphe 41 du *Traité de la Réforme*, dans lequel intervient le *commercium*. Spinoza a mis au jour le fait que la méthode ne consiste pas dans la découverte d'une première vérité fondamentale, ou de critères de vérité permettant de repérer la véracité de nos idées. Positivement, la Méthode consiste dans la connaissance de la connaissance (ou l'idée de l'idée), qui doit nous permettre d'augmenter la force de l'entendement en distinguant, d'une part, les caractères de l'idée vraie par rapport aux idées non-vraies, et d'autre part, l'ordre dû d'après lequel nous pouvons diriger nos pensées de la manière la plus efficace. « La vraie Méthode est la voie pour que la vérité elle-même, ou les essences objectives, ou les idées des choses (…) soient cherchées dans l'ordre dû »[36]. On se demande donc en quoi consiste cet « ordre dû » qui doit être suivi par l'entendement pour augmenter sa puissance. L'objectif central est d'élaborer la validité de nos opérations de déduction. La thèse défendue est double. D'une part, l'ordre que doivent suivre les idées n'est rien d'autre que l'ordre de la Nature car l'enchaînement déductif qui est suivi par le raisonnement adéquat est le même ordre qui est suivi par les choses de la Nature dans leurs relations causales. Il y a identité entre le rapport des choses entre elles, et le rapport des idées entre elles. D'autre part, s'il est vrai que l'idée se comporte

36 TRE, §36, p.59.

objectivement comme son idéat, alors le meilleur point de départ pour l'Entendement sera l'idée la plus puissante ou la plus affirmative, c'est-à-dire l'idée à partir de laquelle tout le processus causal de la Nature peut être déployé. Il s'agit de l'idée de la Source de toute la Nature.

L'argumentation développée par Spinoza dans ce paragraphe 41 se compose de deux moments. Premièrement, Spinoza propose un raisonnement par l'absurde dans lequel on imagine l'idée d'une chose qui n'aurait aucun commerce avec d'autres choses. Cette hypothèse absurde nous conduit au constat de l'impossibilité du progrès déductif de l'entendement. Cependant, si l'on prend pour point de départ le fait du commerce des choses, et que l'on sait qu'il y a une correspondance réelle entre la chose et l'idée, alors la déduction est possible et assurée indéfiniment.

Spinoza prend pour prémisse une idée déjà rencontrée au §38. Il y a une correspondance entre les essences objectives et les essences formelles. L'essence formelle désigne l'être essentiel d'une chose quand on la dépouille de ses accidents et de ses diverses propriétés. L'être formel du cercle ou de Pierre est son essence. En revanche, quand cette essence est connue, alors s'ajoute à l'être formel de la chose son être en tant qu'il est visé par celui qui connaît. Il s'agit de son être en tant qu'il devient objet de connaissance, c'est-à-dire son être objectif ou son idée. « Il en est de même objectivement de l'idée, qu'il en est réellement de son propre idéat »[37]. Il ne s'agit pas d'un rapport d'imitation entre l'idée et ce dont elle est idée, car l'idée n'est pas l'idéat (l'idée du chien n'aboie pas). Les essences objectives saisissent les essences formelles (l'être réel de l'idée) de ce dont elles sont les idées. Ainsi, la forme du raisonnement de ce premier moment réfutatif et négatif est la suivante. Premièrement, soit l'hypothèse selon laquelle certaines choses sont isolées. Elles ne sont pas liées à d'autres choses dans des rapports causaux constitutifs. Deuxièmement, soit le fait qu'il y a une correspondance réelle entre l'essence objective et l'essence formelle. Quelle est la conséquence de ces deux prémisses ? Il n'y a pas de commerce entre ces idées qui visent des objets qui sont eux-mêmes isolés causalement. La formule latine est particulièrement abrupte : *nihil commercii.* Les idées de choses isolées causalement n'ont littéralement « *rien en commerce* ». Autrement dit, s'il y avait des choses sans rapports avec les autres, alors les déductions seraient impossibles. L'isolement formel des choses entre elles implique l'isolement des idées elles-mêmes. Ce qui a pour conséquence la pauvreté radicale de ces idées en termes de déduction et de fécondité épistémique. Cependant, le fait est que de telles choses, isolées et sans commerce, il n'y en a pas. Par conséquent, Spinoza entame un deuxième moment du raisonnement, qui prend pour point de départ le fait du commerce des choses, et non celui de l'isolement des choses.

37 *TRE*, §41, p.65.

1. QUELLE RELATION EST LE COMMERCIUM ?

Peut-on seulement produire un seul exemple d'une chose qui soit complètement isolée, et dont l'idée se retrouve elle aussi sans commerce ? La réponse est à nouveau négative. Par exemple, l'idée de Pierre me renvoie à l'idée de ses parents, à son insertion dans une nation, à sa psychologie, ou encore à sa classe sociale. Les idées sont articulées entre elles, et cette articulation saisit les rapports qu'il y a dans les choses. Spinoza ne démontre pas ce point. Comme le souligne Bernard Rousset, il se contente ici d'affirmer *dogmatiquement* le fait du commerce des choses[38]. Ainsi, pour les choses qui sont en commerce entre elles, la déduction est assurée indéfiniment. En effet, puisque l'idée d'une chose (son essence objective) correspond à son idéat au sens où elle se comporte objectivement comme son idéat se comporte formellement, et que son idéat est effectivement lié à d'autres choses de façon causale, alors la conséquence est que l'idée elle-même est liée à autant d'autres idées que la chose visée entretient de relations causales avec d'autres choses. Le deuxième versant de la thèse est donc assuré : l'ordre sera le meilleur qui prendra pour point de départ l'idée ayant le plus de commerce avec d'autres choses. Cette idée qui est la plus puissante et la plus riche en termes de relations, c'est l'idée de « la source de toute la nature »[39]. Effectivement, la chose qui est la source de toute la Nature est du même coup celle qui est cause de toutes les choses. Dès lors, l'idée de cette chose doit nous permettre de déployer déductivement l'ensemble des autres idées de la Nature. La thèse introduite à partir de la notion de commerce est donc particulièrement importante pour le spinozisme : elle permet d'assurer la possibilité d'un progrès indéfini de la connaissance, à condition que l'entendement s'efforce de suivre l'ordre dû.

> « Au contraire, les choses qui ont commerce avec les autres, comme le sont toutes celles qui existent dans la Nature, seront entendues, et leurs essences objectives aussi auront le même commerce, c'est-à-dire qu'en seront déduites d'autres idées, qui auront à nouveau commerce avec d'autres, et ainsi croîtront des instruments pour avancer plus loin. »[40].

En effet, pour les choses qui sont en commerce, la déduction est non seulement possible, mais elle est assurée indéfiniment. Les idées peuvent articuler toujours plus adéquatement les rapports entre les choses. De ce point de vue, Spinoza rompt clairement avec les traditions philosophiques qui appréhendent *l'entendement* en termes de limitation. En effet, si nous nous attachons à déployer adéquatement ce « même commerce » qui lie les choses et les idées, l'idée d'une limitation

38 B. Rousset, *Traité de la Réforme de l'Entendement*. *Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1992, p. 249.
39 TRE, §42, p.65.
40 *TRE*, §41.

fondamentale et inhérente à l'entendement est répudiée. Spinoza se démarque d'abord de l'approche cartésienne des limites de la connaissance rationnelle. Descartes peut d'abord sembler être du même avis que Spinoza : « Pourvu seulement qu'on s'abstienne de recevoir aucune chose pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre »[41]. Cependant, ce serait oublier le début de la phrase. Descartes parle uniquement des choses « qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes ». En effet, il est tout à fait explicite sur la nécessité de distinguer entre ce qui est hors de la portée de l'entendement, et ce qui est en son pouvoir limité : « Toutes les fois qu'il s'attachera [l'homme] à la connaissance de quelque chose, ou il y parviendra complètement, ou il comprendra clairement qu'elle dépend de quelque expérience qui n'est pas en son pouvoir... ou enfin il démontrera que ce qu'il cherche dépasse les bornes de l'intelligence humaine »[42]. Louis Meyer confirme cette rupture au nom de Spinoza en citant justement ce passage. A la fin de la Préface des *Principes de la Philosophie de Descartes,* il refuse de passer sous silence le fait « qu'il faut […] considérer comme exprimant la pensée de Descartes seulement, ce qui se trouve en quelques passages, à savoir que "telle ou telle chose est au-dessus de l'humaine compréhension". On doit se garder, en effet, d'entendre cela comme si notre Auteur l'avançait parce que tel est son sentiment. Car il juge que toutes ces choses, et même beaucoup d'autres plus élevées et plus subtiles, non seulement peuvent être conçues par nous clairement et distinctement, mais qu'il est même possible de les expliquer très commodément, pourvu que l'entendement humain se dirige dans la poursuite de la vérité et la connaissance des choses par une autre voie que celle qui a été ouverte et frayée par Descartes »[43]. Quelle est cette voie ? Elle consiste très précisément dans le commerce universel des idées et des choses, qui constitue l'ordre dû que doit suivre l'entendement pour porter sa puissance à son maximum.

L'entendement n'est donc pas non plus un miroir courbe déformé par des idoles dont une grande partie sont innées, comme le soutient Bacon dans son *Novum organum*. Cela supposerait que de manière innée, la compréhension de l'entendement serait voilée et faussée. Bien au contraire, l'entendement n'est pas « déformé » ou faussé par nature, il est apte à la vérité et puissance de capter le commerce des choses[44]. Un enjeu décisif de la thèse du commerce des idées est donc d'ouvrir la

41 Descartes, *Discours de la méthode*, 2è partie, Paris, GF, 2016.

42 Descartes, *Regulae*. Reg. 8. A. T., t. X, p. 400.

43 Spinoza, *Œuvres 1*, *Principes de la philosophie de Descartes*, trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF, 1964, p.236.

44 De la même façon, le commerce spinoziste des idées s'oppose radicalement à l'approche kantienne qui établit une limitation de l'ordre de la connaissance à la saisie des phénomènes. Il faut cependant éviter d'exagérer la portée du « rationalisme intégral » de Spinoza et la possibilité d'une intelligibilité exhaustive du réel. L'entendement est toujours un mode fini compris dans un entendement plus large que le sien, comme nous l'apprend la fin du *TRE*. Chaque homme est à la fois un mode de l'Étendue et un mode de la Pensée, toutefois, les voies de l'intelligibilité

voie à une illimitation des forces déductives de l'entendement capable d'articuler le commerce des choses. L'entendement n'est pas le signe de notre faiblesse, de notre impotence ou faillibilité. Au contraire, il consiste dans cette capacité de déduction illimitée captant et ressaisissant le commerce des choses. Nous sommes désormais très loin de l'objection de la régression à l'infini[45] affrontée plus tôt par Spinoza. On pourrait en effet objecter à celui qui recherche une méthode pour connaître, que « la méthode » par principe n'assure pas le progrès mais la régression à l'infini, car toute méthode qui prétend fonder la connaissance requiert du même coup une méthode de la méthode, voire une méthode de la méthode de la méthode, et ceci à l'infini. Au contraire, Spinoza montre ici que la méthode assure un progrès indéfini de la connaissance déductive. Non seulement nous n'avons pas affaire à une régression à l'infini, mais de plus, c'est un progrès indéfini qui se dévoile.

Toutefois, cette thèse épistémique repose en réalité sur un présupposé métaphysique concernant la nature des relations entre l'ordre des idées et l'ordre des choses (notamment les corps). D'un côté, nous savons que l'idée ne peut pas être identique à son objet ou idéat. On ne peut donc pas dire que le domaine des idées est absolument *identique* à celui des choses, puisque les idées ne sont pas des idéats. Pourtant, on ne peut pas non plus dire qu'ils sont radicalement *différents*, puisque Spinoza soutient au §41 que c'est au « même commerce » que nous avons affaire entre les choses et les idées. Dès lors, si le rapport entre d'un côté les idées, et d'un autre côté les choses, n'est *ni identique, ni différent*, en quoi peut-il bien consister ?

1.1.2. Quel rapport entretiennent l'ordre des idées et l'ordre des choses ?

Le point le plus singulier de la thèse spinoziste, sur lequel reposent à la fois le progrès indéfini de l'entendement et la nature du commerce, consiste dans *l'identité* du commerce qui traverse à la fois le domaine des choses et celui des idées ou essences objectives. Il est d'abord important d'expliciter les problèmes que peut poser cette thèse pour notre propre compréhension. On peut rencontrer au moins deux difficultés.

Premièrement, cette thèse peut faire obstacle à la compréhension d'un lecteur moderne trop marqué par la problématique criticiste de l'objectivité de la Science. En effet, de la *Critique de la raison pure* kantienne, nous gardons l'héritage de la distinction entre « chose en soi » et

restent bornée à ces deux genres de la Substance. Par conséquent, il serait anthropomorphiste d'estimer que l'intégralité du réel est accessible à la perception humaine. Ce point est rappelé par Spinoza lui-même dans le scolie de la proposition 7 de l'*Éthique* II.

45 *TRE*, §30, p.57.

« phénomène ». Ne faut-il pas distinguer entre d'une part, l'être de la chose telle qu'elle est « en soi » indépendamment de nous, et d'autre part, la représentation que nous pouvons avoir de cette chose dans l'entendement, lorsque nous la redistribuons selon les prismes de notre appareil mental ? Toute tentative consistant à saisir l'être en soi des choses paraît ainsi échouer puisque nous ne pouvons accéder à la chose qu'en nous la représentant. Dès lors, en vertu de cette séparation radicale entre les choses en soi et la pensée, il est tout à fait surprenant, voire impossible, de concevoir comment un « même commerce » pourrait être commun à l'ordre réel des choses et à l'ordre de nos propres pensées. Selon B. Rousset, la thèse du commerce serait même, pour Spinoza, « sa manière d'aborder et de résoudre le problème de l'objectivité de la Science »[46]. En effet, Spinoza a d'abord proposé, du §18 au §30 la description remémorative des différents modes de perception dont nous pouvions disposer. Cette description a conduit à distinguer et à discriminer les différents modes de perception, en critiquant les dimensions d'inférence et d'abstraction impliqués dans le troisième mode. Ce qui distingue la connaissance vraie et adéquate consiste dans sa capacité à déduire. Une fois cette distinction posée, tout le problème reste effectivement de savoir si cette déduction est possible, et surtout si elle vaut vraiment pour la connaissance de la Nature en tant que telle.

Deuxièmement, au-delà de cette difficulté pour le lecteur, on peut rencontrer un problème d'ordre conceptuel qui tient au texte spinoziste lui-même. D'une part, le début du *TRE* nous a rappelé que l'idée n'est pas l'idéat. Il n'y aucune unicité entre les essences objectives et les essences formelles selon le §33 : « Pierre p. ex., est quelque chose de réel ; mais l'idée vraie de Pierre est l'essence objective de Pierre, et en soi quelque chose de réel et d'entièrement différent de Pierre lui-même »[47]. Ce point est tout à fait important, puisqu'il conditionne la distinction fondamentale entre les choses et les idées : si l'idée n'est pas son objet, elle n'a pas les mêmes caractéristiques que son objet, ce qui a pour contrepartie qu'elle a d'autres propriétés. L'idée du cercle a elle-même un être formel, avec des caractéristiques spécifiques. Il est donc impossible d'identifier radicalement l'ordre des idées et l'ordre des choses. Pourtant, d'autre part, il n'est pas non plus possible de différencier absolument l'ordre des idées et l'ordre des choses, puisque tout l'enjeu du développement de Spinoza sur le commerce des idées et des choses est de montrer que nous avons affaire à un même commerce. Cependant, comment l'ordre des idées et l'ordre des choses peuvent être à la fois identiques et différents ? Qu'est-ce qui permet à Spinoza d'affirmer l'*identité du commerce* des idées

46 Bernard Rousset, *Traité de la Réforme de l'entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire*, *op. cit.*, p.249.
47 *TRE,* §33, p.59.

et des choses, tout en maintenant *la différence* nécessaire entre idée et idéat ? Tout le problème consiste dans la possibilité de maintenir l'identité dans la différence, ou la différence dans l'identité.

Cette thèse préfigure à bien des égards l'approche spinoziste des rapports entre les attributs, telle qu'elle sera développée dans l'*Éthique*. Sur le plan des relations psychophysiques, cette approche permet à Spinoza de défendre un monisme non réductionniste, qui maintient à la fois la différence et l'identité de l'esprit et du corps. « L'Esprit et le Corps sont un seul et même individu que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue. »[48]. Une expression vient alors régulièrement sous la plume des commentateurs : nous aurions affaire à un « parallélisme » entre l'ordre des idées, et l'ordre des choses. Lorsqu'il commente le passage du TRE portant sur l'identité du commerce des idées et des choses, Bernard Rousset n'y échappe pas. Selon lui, le « sens de l'identité entre l'ordre des idées et l'ordre des choses » réside dans un « parallélisme ontologique »[49]. En ce qui nous concerne, faut-il appréhender le commerce comme cet espace parallèle situé, à l'horizontal, entre deux lignes, qui seraient elles-mêmes composées de points se correspondant l'un à l'autre sur le plan vertical ? Toute la question est de savoir comment interpréter l'expression « le même commerce » du §41. A-t-on affaire à deux ensemble indépendants, le commerce des idées d'une part, et le commerce des choses d'autre part, qu'il faut appréhender comme deux ensemble « équivalents » ? Ou bien faut-il considérer que l'on a affaire à une identité au sens où le commerce des choses, et le commerce des idées, c'est « la même chose » ? En réalité, pour comprendre adéquatement ce que Spinoza entend par commerce, il faut d'emblée écarter cette lecture « paralléliste », pour au moins trois raisons. En explicitant ces raisons, nous comprendrons du même coup en quoi consiste ce « même commerce ».

D'abord, cette lecture est trop restrictive. Dans le *TRE*, on peut déjà souligner que Spinoza parle bien de choses, d'essences formelles, d'idées et d'essences objectives, et pas seulement de corps. Pourtant, il ne se prive pas de parler des corps dans le reste du traité (on compte 23 occurrences pour le seul mot corps [*corpus*] dans le traité). Dans *l'Éthique*, Spinoza montre que les choses en question ne sont pas simplement des corps. L'ordre et la connexion des choses n'est pas seulement l'ordre et la connexion des corps. Les choses dont il s'agit sont « toutes les choses », c'est-à-dire une infinité de choses selon une infinité de modes, qui ne se réduisent pas aux genres de l'Étendue et de la Pensée. Il ne faut donc pas comprendre l'identité du commerce (le « même

48 EII, P21, sc., p.149.
49 Bernard Rousset, *Traité de la Réforme de l'entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire*, *op. cit*, p.244.

commerce ») au sens d'une identité *externe* entre deux ensembles ou deux systèmes différents, l'un appartenant au domaine des idées et l'autre à celui des réalités formelles donnant leurs objets aux essences objectives. Il y a en réalité une constitution *interne* ou intrinsèque du commerce des idées qui est *la même* que celle des choses en général.

Deuxièmement, non seulement cette lecture paralléliste est restrictive, mais elle conduit à un contresens sur la thèse soutenue par Spinoza. Elle suggère la réintroduction dans le spinozisme d'une forme de dualisme, consistant à expliquer la Nature à partir des rapports qu'entretiendraient d'un côté une substance étendue, et d'un autre côté une substance pensante. Or, le sens de l'identité du commerce, de l'ordre des choses et de l'ordre des idées, n'est rien d'autre que l'identité d'une seule et même chose, à savoir la « source de toute la Nature »[50], qui sera dans *l'Éthique* la substance unique dont les divers modes seront des déterminations finies. Spinoza définit alors la Nature comme un être absolument infini doté d'une infinité d'attributs. Nous avons en réalité affaire à un monisme, qui est en même temps un pluralisme irréductible à toute dualité. De plus, l'enjeu central de cette thèse n'est pas de diviser l'être de la Nature en divers versants. Il s'agit, bien au contraire, de saisir l'unité fondamentale qui lie les choses (dont les idées font partie) entre elles. Dès lors, nous avons moins affaire à deux ensembles distincts, le commerce des idées, et le commerce des choses, qu'à un ordre unique qui n'est rien d'autre que le commerce des *causes. L'Éthique* va clairement dans ce sens : « l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des causes »[51]. A l'ordre des choses, on transpose l'ordre des causes. Par conséquent, il est tout à fait nécessaire de comprendre la thèse spinoziste au sens d'un commerce qui est « une seule et même chose » (*una eademque res*). Ce serait un contresens majeur d'estimer que, selon Spinoza, la Nature est constituée par plusieurs ordre différents, dont « les commerces » seraient différents bien que parallèles. Quand Spinoza parle d'un « même commerce », il faut donc entendre l'égalité qu'implique le mot « même » en un sens tout à fait littéral : il n'y a rien de plus, rien de moins, dans le commerce des idées que dans le commerce des choses. C'est une puissance identique qui est à l'œuvre et qui jouit de la même nécessité. Cette égalité implique aussi, nous l'avons déjà souligné, l'absence de subordination entre les idées et les choses[52]. Les unes et les autres s'enchaînent ou se suivent selon le même ordre. Les idées, qui sont des productions de la pensée (la fin du traité nous

50 TRE, §42, p.65.

51 EII, P9, dém. Voir aussi EII, P19, dém. ; EII, P20, dém.

52 De ce point de vue, Spinoza court-circuite complètement les oppositions de l'idéalisme et du réalisme. Les idées ne dépendent pas des choses qui les influenceraient ; de même que les choses ne dépendent pas des idées qui les représentent. S'il y a conformité entre les idées et les choses, si « l'idée doit être totalement en convenance avec son essence formelle » (§42), ce n'est pas parce qu'il y aurait une influence des choses sur les idées, ou des idées sur les choses. C'est parce que la puissance de la Nature se déploie selon « le même commerce » dans « toutes [les choses qui existent dans la Nature » (§41).

apprendra qu'elles sont produites dans le cadre d'un entendement plus large que le notre, qui n'est autre que l'entendement divin), et les choses, sont les expressions d'une même puissance. Le commerce est donc cette force ou cette puissance qui traverse d'un seul mouvement l'ensemble des choses et des idées, et qui constitue « la source de toute la Nature ».

La troisième raison, la plus importante, est que cette lecture paralléliste nous prive de la finalité principale de notre itinéraire : la félicité ou plus précisément la béatitude. Ce paragraphe si important sur l'identité du commerce des choses et des idées conduit à la thèse selon laquelle « il est manifeste que, pour que notre esprit rapporte entièrement un tableau de la Nature, il doit produire toutes ses idées à partir de celle qui rapporte l'origine et la source de toute la Nature, pour qu'elle soit elle-même aussi la source des autres idées »[53]. Le point de départ de l'entendement doit être l'idée de Dieu. Cette thèse, énoncée de façon si lapidaire, n'est rien d'autre que l'achèvement du long prologue du traité. Or, elle joue un rôle fondamental du point de vue de l'objectif éthique que nous nous étions donné au début du prologue et sera très largement réinvestie dans le *De libertate* de l'*Éthique*. Notre objectif est ce souverain bien par lequel nous pouvons nous attacher à des objets qui ne sont pas périssables mais éternels. Or, ce commerce causal nous met clairement sur la voie. Produire nos idées « à partir de celle qui rapporte l'origine et la source de toute la Nature », c'est précisément les « rapporter » aux conditions qui posent éternellement leurs essences. Or, la condition à partir de laquelle nous pouvons percevoir les choses de cette façon est de concevoir les choses en tant qu'elles ont Dieu (l'origine et la source de toute la Nature) pour cause, en tant qu'il n'est pas seulement constitué par l'Étendue et la Pensée, mais producteur d'une infinité d'attributs. Concevoir les choses de cette façon, sous une espèce d'éternité, c'est donc concevoir les choses autrement que selon le prisme restrictif et dualiste de l'Étendue et de la Pensée, mais aussi autrement que comme des déterminations mentales ou corporelles. On atteint ici le point le plus problématique de la lecture paralléliste de Spinoza : si nous nous bornons à appréhender le commerce des choses et des idées en termes dualistes, au sens d'un fond de corrélation terme à terme, nous ne pourrons tout simplement pas atteindre l'objectif unique qui justifie tout le traité, c'est-à-dire cette félicité suprême et éternelle. Le parallélisme nous prive de la Béatitude et rend inenvisageable l'expérience de l'Éternité.

Si l'image géométrique des « parallèles » n'est pas satisfaisante, on peut lui substituer le principe logique de l'*analogie*, voire son corrélat arithmétique qui est la *proportion*. Le texte invite à parler d'analogie, puisqu'au §38, Spinoza écrit que « le rapport qui existe entre deux idées est le

53 *TRE*, §42, p.65.

même que le rapport qui existe entre les essences formelles de ces idées ». Or l'analogie consiste justement dans une identité de rapport. Spinoza utilise lui-même ce terme pour se distinguer de Bacon dans la *Lettre II.*

> « [Bacon] suppose, au-delà du caractère trompeur des sens, que l'intellect humain se trompe du fait de sa seule nature, et qu'il se figure tout par analogie avec sa nature, et non par analogie avec l'Univers. Par conséquent, il est comme un miroir inégal réfléchissant les rayons des choses, mêlant sa nature à la nature des choses »[54].

Il faut distinguer deux types d'analogie : celle qui forme les choses en les reflétant mal, à partir de sa propre nature ; et celle qui forme les choses adéquatement, par analogie avec l'Univers lui-même. L'entendement, on l'a déjà dit, n'est pas « déformé » par les idoles, il n'est pas un miroir courbe mais au contraire un miroir droit. Certes, il n'y a pas de « reflet » ou de ressemblance entre idée et idéat, mais l'ordre des idées a une identité avec l'ordre des choses. Pour mieux comprendre ce « commerce » des choses et des idées, il faut donc voir que son identité ne consiste pas dans celle de termes différents, mais dans celle de rapports, c'est-à-dire dans l'ordre des termes eux-mêmes, selon qu'ils diffèrent, conviennent ou s'opposent[55]. De même que l'analogie est, sur le plan logique, le principe unifiant à partir duquel A est à B ce que C est à D ; de même le commerce est, dans l'ordre de la Nature, cette force ou cette puissance unique qui produit toutes choses selon un même rapport. Nous devons donc bien comprendre que le commerce est unique au sens où il concerne l'identité du rapport entre les essences objectives et l'ordre des essences formelles. Le commerce est donc cet ordre ou ce rapport unique, qui n'est rien d'autre que l'ordre dû de la Méthode c'est-à-dire l'ordre de la Nature elle-même.

Nous sommes désormais en mesure de comprendre en quoi consiste ce *commercium* identique à l'ordre des choses et à l'ordre des idées. Il joue un rôle tout à fait décisif puisqu'il permet (1) d'assurer la possibilité d'un progrès déductif indéfini dans l'ordre de la connaissance, contre l'idée d'un entendement limité voire déformé par Nature, (2) de plus, nous savons désormais quel doit être le point de départ de l'entendement s'il veut pouvoir faire usage de son potentiel maximal : ce doit être l'idée de la Source de toute la Nature, et non l'idée d'un sujet pensant. Enfin (3), l'identité du commerce des choses et des idées se fonde sur un rapport « analogique », qui ne peut

54 *Lettre 2,* Spinoza à Oldenburg, 09.1661, *Correspondance*, op.cit., p.51.
55 Au §25, Spinoza parle lui-même en termes de différences, de convenance et d'antagonisme.

pas être un « parallélisme », dont la conséquence n'est pas autre que l'identité d'une seule et même chose, la substance c'est-à-dire la source de toute la Nature. Cependant, si nous comprenons mieux la nature et l'importance de cet unique « commerce » qui traverse littéralement dans son unité la totalité de l'être, la question reste de savoir ce qu'apporte en particulier le mot *commercium* lui-même.

1.2. Une conception dynamique et réciproque de la causalité.

D'une part, Spinoza défendait déjà l'idée d'une analogie entre le *rapport* (*ratio*) des idées et des choses au §38[56]. De même, il est question au §61 de « l'enchaînement irréfragable » (*concatenatio*) des choses soumises aux lois de la Nature. A la fin du traité, au §101, Spinoza parle des « relations » (*relatio*) de la « série (…) des choses singulières muables ». Le §84 évoque enfin le « lien » ou la « liaison » qui manque aux perceptions non-vraies (fictives, fausses et douteuses). D'autres termes étaient donc disponibles. Pourtant, Spinoza utilise le mot *commercium* et tient à s'expliquer dans une note sur ce terme, en insistant particulièrement sur la question du rapport causal. On peut donc se demander ce que le mot commerce nous apprend sur la conception spinoziste de la causalité, et sur ce qu'il apporte de nouveau.

Pour désigner les relations entre les choses, nous disposons de plusieurs expressions dans le lexique spinoziste. Nous parlons d'enchaînements, de relations, de liens, et de commerce. Certes, il peut y avoir une manière d'utiliser ces expressions les unes pour les autres. De plus, il n'y a pas nécessairement opposition. Cependant, il peut sans doute y avoir des différences et des nuances. Le mot « *rapport* » met l'accent sur ce qui associe deux ou plusieurs choses entre elles. On insiste ici sur ce qui est en commun et ce par quoi on s'associe. Par exemple, les membres d'une certaine communauté peuvent s'accorder sur ce par rapport à quoi ils ne sont pas d'accord avec une autre communauté. Le « commerce » se situe quant à lui à un niveau beaucoup plus général et abstrait qui n'indique pas spécialement la communauté des rapports. Le terme *lien* met l'accent sur ce qui maintient ou attache les choses entre elles. Parler de lien, c'est insister sur un certain rapport de dépendance, de la même façon que nous parlons d'un lien de cause à effet. Par différence, le terme « commerce » n'implique pas l'idée de dépendance. Dans le « commerce des choses », le lien peut être plus ou moins solide, mais le terme ne nous dit rien du degré de dépendance des choses. Le mot

56 Le « rationalisme » de Spinoza peut donc s'entendre en deux sens intimement liés. D'une part, on a affaire à une rationalisme intégral selon lequel rien n'est inintelligible en droit pour la raison (voir la Préface des *Principes de la philosophie de Descartes* citée plus tôt). D'autre part, cet effort d'intelligibilité se manifeste dans une pensée du « rapport » ou des « liens » causaux entretenus pas les choses et les idées.

commerce se rapproche sur ce point du terme *relation* qui est davantage descriptif que qualificatif : il ne dit rien non plus du degré de dépendance. Un lien peut être plus ou moins solide, tandis que le terme relation n'implique rien de tel. Toutefois, le commerce se distingue de la relation en ceci qu'il ajoute l'idée de « réciprocité » et d'échange. Il peut y avoir une relation entre A et B, telle que A aille « vers » B de façon unilatérale, sans que B n'aille vers A en retour. Au contraire, s'il y a un commerce entre A et B, il faut que A et B agissent réciproquement l'un vers l'autre. Les divers usages du terme et ses définitions dans les dictionnaires confirment ces nuances. Qu'il s'agisse d'un commerce économique, où des individus échangent des biens en vue d'un profit réciproque, du commerce épistolaire, où ceux qui correspondent échangent à chaque lettre leur rôle de destinataire et d'expéditeur, ou encore du commerce conçu comme art de la conversation où l'interlocuteur qui parle attend une réponse, dans tous les cas, l'élément sémantique qui traverse ces usages est l'échange réciproque. Le *Littré* confirme ce point : « commerce est le terme le plus général, représentant, sans aucune idée accessoire, l'échange qui fait passer des uns aux autres tous les objets d'utilité ou d'agrément »[57] ; l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, bien que postérieure au XVIIè siècle, insiste encore davantage : « Chaque chose qui peut être communiquée à un homme par un autre pour son utilité ou son agrément est la matière du commerce ; il est juste de donner un équivalent de ce que l'on reçoit. Telle est l'essence du commerce, qui consiste dans un échange »[58]. On peut enfin songer à l'usage révélateur du terme *commercium* chez Kant, dans le cadre d'un développement sur la catégorie de l'action « *réciproque* »[59]. Par conséquent, le mot commerce a ceci de particulier qu'il suggère l'idée d'une relation *réciproque*, sans toutefois insister sur la communauté des rapports et le degré de dépendance impliqués dans la relation.

De ce point de vue, la dimension de « réciprocité » et de « commerce » est un point tout à fait crucial de la conception spinoziste de la causalité. Un enjeu fondamental du déterminisme spinoziste est de parvenir à élaborer une conception de la cause ouvrant la voie à une causalité active et libératrice, tout en maintenant sa dimension nécessaire de passivité et d'aliénation. Le terme *commercium* permet d'exprimer de façon particulièrement adéquate et lapidaire la singularité de l'approche spinoziste de la causalité. « Avoir un commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres ou en produire d'autres »[60]. Autrement dit, de même que dans une

57 E. Littré, *le Dictionnaire de la langue française,* op. cit., p.1027.

58 D. Diderot et Jean d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Bergamon Press, 1969 [1re ed. 1751 – 1772], p. 690-691

59 « Toutes les substances en tant que simultanées sont dans une communauté universelle (c'est-à-dire dans un état d'action réciproque ». Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2015, p. 195.

60 TRE, §41, p.65.

correspondance épistolaire, on envoie activement des lettres, et on en reçoit passivement, toute chose est à la fois causée et cause, produite et productrice. Il faut ici être particulièrement sensible à cette réciprocité : il ne s'agit pas seulement de dire que les choses échangent réciproquement leurs statuts de cause ou d'effet, il s'agit de voir que comprendre adéquatement la causalité, c'est nécessairement comprendre son commerce dans toute son unité, c'est-à-dire dans sa réciprocité. On peut distinguer à partir de la notion de commerce deux façons de méconnaître la causalité qui dérivent justement de l'ignorance de sa nature réciproque, c'est-à-dire de son commerce. Premièrement, on peut méconnaître le fait d'être causé au profit d'une certaine conception du fait d'être cause ; deuxièmement, on peut méconnaître ce que c'est d'être productif, au profit d'une conception inadéquate de ce qu'est être causé.

Dès le *TRE*, Spinoza propose une critique de l'ignorance de la causalité productrice. L'ignorance des causes est décrite au début du traité en termes « d'*imbecillitas* » : « la faiblesse [*imbecillitas*] humaine n'arrive pas à suivre dans sa pensée cet ordre »[61]. L'idée fictive est toute entière conditionnée par le fait que nous ignorons les liens de causalité externes entre les choses. Spinoza le démontre du §52 au §57 du *TRE*. Il existe deux sortes de fictions, celles qui portent sur l'existence, celles qui portent sur l'essence. La première sorte de fiction porte sur l'existence d'une chose quand nous connaissons sa nature ou son essence. Soit un individu Pierre, que je connais. Je peux me demander s'il vient ou s'il ne vient à un rendez-vous. Un exemple extrême est celui de l'éléphant pouvant ou non passer par le chat d'une aiguille. Quand il est question d'existence, la tradition philosophique nous a appris qu'un événement peut être *nécessaire, possible* ou *impossible*. Est nécessaire la chose dont la nature implique qu'il est contradictoire qu'elle n'existe pas. Est possible la chose dont l'existence par sa nature même n'implique aucune contradiction, mais dont l'impossibilité ou la possibilité dépend des causes que nous ignorons. Est impossible une chose pour laquelle il est contradictoire qu'elle existe. Par conséquent, la fiction ne peut concerner que *le possible*. Toutefois, le possible n'est pas le contraire du nécessaire. Dire qu'une chose est possible, c'est dire que nous en ignorons les causes externes et la nécessité. Est nécessaire ce dont la nécessité tient à des causes internes, est possible ce qui est nécessaire pour des raisons externes à sa nature. Dès lors, si je connaissais la série des causes qui déterminent Pierre à venir ou non, je ne pourrais pas former de fiction. L'idée de possible tient donc à notre ignorance et à ce qui conditionne notre ignorance (l'extériorité des causes de l'existence). Dès lors, un esprit qui connaît tout sera incapable

61 TRE, §13, p.43.

de forger aucune fiction. Tout le possible est nécessaire et vient à l'existence. Être dans le domaine de l'imagination ou de la fiction, c'est donc méconnaître le premier versant du commerce, selon lequel toute chose est nécessairement produite. Il en résulte l'impossibilité d'une cause qui ne serait pas elle-même causée.

Cette impossibilité vaut au moins à deux niveaux. D'une part, l'ignorance du fait d'être produit se manifeste de la façon la plus évidente dans l'illusion du libre-arbitre ou d'une cause non-causée. La critique spinoziste de cette illusion est bien connue. Ce point sera traité de façon exemplaire dans l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*. Spinoza y propose une réfutation du préjugé finaliste. La thèse soutenue est que tous les préjugés dépendent d'un préjugé unique au sujet de la finalité. Le premier moment de l'Appendice explique la raison de ce préjugé central. Il y a un mécanisme commun au préjugé illusoire selon lequel nous pensons être capables de causalité libre. Il est double : d'une part, nous ignorons les causes qui nous déterminent, d'autre part, nous sommes conscients de notre appétit de l'utile. Ce n'est pas l'ignorance des causes à elle seule qui engendre cet imaginaire. C'est la juxtaposition entre la recherche de l'utile et l'ignorance des causes. Par exemple, chacun est conscient de rechercher à manger (j'ai conscience que j'ai faim), mais on n'est généralement pas conscient des raisons psychologiques ou physiques qui nous y conduisent. Le désir est donc identifié, mais pas sa causalité. On croit donc avoir un désir sans cause. Cette méconnaissance de la causalité vient majoritairement d'une confusion de la cause finale et de la cause efficiente. On agit en vue de fins, mais pas à cause de fins. La fin n'est pas la cause de notre action mais est la suite de l'illusion de la liberté. L'imaginaire substitue donc dans la représentation la fin à la cause réelle. D'autre part, puisque toute chose est en commerce, c'est à dire causée et causante, cela exclut la possibilité d'une cause première dans l'enchaînement causal des choses de la Nature. Dieu lui-même n'est pas une cause libre. Il est cause de lui-même au sens où son essence enveloppe son existence. Dans l'ordre immanent de la Nature et de la Substance infinie, il n'y a pas de cause transcendante non causée. Telle est la première leçon de ce commerce causal. Le point important pour notre affaire est de voir que cette méconnaissance du fait d'être causé conduit du même coup à la méconnaissance de ce que c'est d'être actif, productif et cause, puisque l'individu s'imagine lui-même comme une cause libre qui rompt ou inaugure dans l'ordre causal universel de la Nature, ce qui est en réalité le comble de la Servitude, puisque l'individu se croit libre là où son comportement est en réalité l'effet de mécanismes psychologiques ou physiques qu'il ignore. Dès lors méconnaître un versant du commerce, c'est méconnaître le commerce dans son entier.

Cette thèse, selon laquelle toute chose est causée et s'inscrit dans un enchaînement déterminé

et nécessaire dont il est impossible de s'extraire, doit-elle nous conduire au constat de l'impuissance ou de la faiblesse des choses et des hommes ? Il n'en est rien. Au contraire, tout l'enjeu de ce commerce est de montrer que toute chose est à la fois effet et cause. Ce commerce causal ne conduit pas à l'impotence des choses, mais au contraire est la condition de l'exercice de leurs puissances. En dépit des limites d'une telle analogie, croire qu'il n'y a de pouvoir qu'à la condition de se défaire du système déterminé de la Nature, c'est être dans la même situation que la colombe de Kant qui croit qu'elle volerait mieux sans la résistance de l'air[62]. Ainsi, deuxièmement, si l'on méconnaît ce qu'est être causé, au sens où l'on se représente la causalité en termes de fatalité, alors on méconnaît ce qu'est être une cause productrice. Le commerce ou les relations causales forment les conditions de notre puissance, à la fois sur le plan des choses et sur celui de l'entendement. D'une part, le commerce est la condition de la puissance des choses. A cet égard, tout l'enjeu de l'itinéraire ontologique mené dans la première partie de l'*Éthique* sera de passer de l'étude de la façon dont les choses sont *produites*, à l'étude de la façon dont les choses *produisent*. Si *l'Éthique* commence par démontrer comment toute chose est causée, la dernière proposition consiste en un renversement de ce que l'on trouve dans les définitions et les axiomes : « Rien n'existe sans que de sa nature s'ensuive quelque effet »[63]. Le déterminisme spinoziste ne consiste pas seulement à dire que toute chose a une cause, mais que toute chose a un effet. Il faut insister sur la singularité de cette thèse. D'un côté, chaque chose singulière ne peut produire les effets de la productivité divine que parce qu'elle est mise en mouvement par une autre chose singulière[64]. D'un autre côté, cela implique que toute chose peut produire des effets, et même qu'elle n'est une chose qu'à la condition de produire nécessairement des effets. Toute existence qui ne serait pas affirmation productrice ou puissance d'agir est impossible. Si l'on prend l'exemple des plus petits éléments qui composent la nature physique, on comprend que des électrons ou des neutrons qui ne seraient pas des puissances causales ne pourraient tout simplement pas exister. « Un unique électron, constituant à lui seul un univers, n'aurait pas l'opportunité d'être un électron, puisqu'il n'aurait pas d'autres électrons à repousser ou de protons à attirer. Et un neutron ne pourrait pas être un neutron s'il n'y avait pas d'autres particules envers lesquelles il puisse être neutre »[65]. Même un homme malade atteint de léthargie ou dans le coma produit quand même des effets. Par exemple, il produit de la tristesse sur ses proches. D'autre part, le commerce est aussi la condition de possibilité de notre puissance

62 « La colombe légère quand, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se représenter qu'elle réussirait encore bien mieux dans l'espace vide d'air ». E. Kant, *Critique de la raison pure* (1781), tr. A. Renaut, Paris, Flammarion, GF, 2001, p. 98-99.

63 EI, P36, p.81.

64 EI, P28, p.157.

65 Evander McGilvary, *Toward a Perspective Realism*, La Salle, Open Court Publishing Compagny, 1956, p.19

épistémique. Comme nous l'avons vu, pour les choses qui sont en commerce entre elles, une déduction est possible et elle est assurée indéfiniment. A nouveau, la thèse de Spinoza est tout à fait radicale : non seulement le commerce ne doit pas être compris en termes d'impuissance et de fatalité, mais de plus il fournit la possibilité d'une illimitation des forces déductives de l'esprit capable d'articuler le commerce des choses. On est donc très loin d'un conditionnement causal qui limiterait la puissance des choses singulières, et notamment celle des hommes[66]. Celui qui cherche à saisir ou à capter le commerce des choses en obéissant aux lois déterminées de la pensée peut prétendre à une capacité de déduction illimitée ou à un rationalisme intégral du réel. L'idée selon laquelle notre commerce ne doit pas être compris au sens univoque de ce qui nous rend impuissant est importante pour Spinoza. La seule occurrence du terme dans l'*Éthique* insiste justement sur ce point.

> Du Postulat 4 p. 2 il suit que nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de quelque chose d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte commerce avec les choses qui sont hors de nous ; et si, en outre, nous considérons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul, et ne comprenait rien d'autre que soi. Il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles, et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer.[67]

C'est le statut ontologique des choses singulières que d'avoir commerce avec d'autres choses. Les choses sont prises dans cette condition irréductible qu'est l'inscription dans la chaîne causale de la Nature. L'étude spinoziste de la Nature a révélé l'impossibilité de concevoir les choses indépendamment des relations qu'elles entretiennent. Cependant, cela ne conduit pas du tout Spinoza à conclure à l'impuissance des choses. En effet, comme le note Sophie Laveran, « les échanges avec les autres choses, loin d'indiquer un déficit de notre être, ouvrent les voies de son perfectionnement »[68]. Ce passage de *l'Éthique* éclaire donc en retour la thèse défendue dans le *TRE* : « avoir commerce avec les choses qui sont à l'extérieur de nous », c'est ce qui conditionne la possibilité d'un perfectionnement de l'esprit, qui peut précisément travailler à comprendre ce

66 En ce sens, le commerce spinoziste des idées s'oppose radicalement à l'approche kantienne qui établit une limitation de l'ordre de la connaissance à la saisie des phénomènes. Il faut cependant éviter d'exagérer la portée du « rationalisme intégral » de Spinoza et la possibilité d'une intelligibilité exhaustive du réel. Chaque homme est à la fois un mode de l'Étendue et un mode de la Pensée, toutefois, les voies de l'intelligibilité restent bornée à ces deux genres de la Substance. Par conséquent, il serait anthropomorphiste d'estimer que l'intégralité du réel est accessible à la perception humaine. Ce point est rappelé par Spinoza lui-même dans le scolie de la proposition 7 de *Éthique* II

67 EIV, P18, sc., p.387.

68 Sophie Laveran, « Le problème de la composition politique chez Spinoza : hypothèses ontologiques et perspectives pratiques », *Philonsorbonne,* 6 | 2012, §8.

commerce. Par conséquent, comprendre adéquatement la causalité, cela suppose non seulement de voir que toute chose est causée et qu'il est impossible de s'extraire de cette condition, mais aussi de reconnaître que cette même causalité ouvre la voie de l'augmentation de notre puissance.

Ainsi, ce que le mot « commerce » ajoute par rapport à d'autres termes voisins ou proches, c'est l'idée de réciprocité impliquée dans la notion de causalité. D'une part, chaque chose est causée par une autre chose, d'autre part, chaque chose produit des effets, c'est en cela que consiste le commerce des choses. Bernard Rousset commente lui aussi cet aspect : « il convient de relever que l'image du commerce met en valeur que toutes choses est "causée" et "causante", "être produit" venant fort logiquement avant "produire", nulle chose n'étant sans cause, ce qui exclut toute cause première (…), et nulle chose n'étant sans effet, ce qui exclut toute existence qui ne serait pas affirmation productrice, *conatus* »[69]. Nous avons vu que comprendre la causalité spinoziste, c'est nécessairement la comprendre dans *tout* son commerce, c'est-à-dire dans ses deux versants *en même temps.* Celui qui méconnaît ce qu'est le fait de produire, ne peut pas comprendre ce qu'est être produit ; de même, si l'on a une conception mutilée du fait d'être produit, on ne peut pas non plus comprendre ce qu'est la productivité.

Cette conception de la causalité en termes de commerce ne va pas de soi et elle implique une véritable réélaboration de la conception traditionnelle de la causalité. Il est ici utile et éclairant de confronter le *commercium* spinoziste avec l'analyse kantienne de la causalité, bien que ce parallèle soit anachronique. On sait que Kant propose dans la *Critique de la raison pure* une table de catégories. Les catégories désignent le concept d'un objet en général, au moyen desquelles le divers sensible est considéré comme déterminé selon des connexions nécessaires par rapport aux fonctions logiques du jugement. On détermine alors les concepts transcendantaux de l'entendement à partir des catégories de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité. C'est dans la catégorie de « relation » que Kant développe successivement les concepts de causalité et de relation réciproque. A partir de ces concepts, Kant propose une *analytique des principes* qui met au jour la façon dont l'appareil transcendantal peut synthétiser le divers sensible de façon à former des objets unifiés. C'est dans ce cadre qu'intervient la doctrine kantienne du « schème de la causalité ». Dans la deuxième analogie de l'expérience, le concept de cause n'est plus pensé absolument mais relativement. Il est pensé relativement à une perspective temporelle, qui est la *succession*. Le point décisif pour Kant est que cette succession est *irréversible*. D'abord vient tel événement puis un

69 Bernard Rousset, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, *op. cit.,* p.250.

autre, de sorte qu'il est impossible de faire le chemin inverse. Quand je perçois un fleuve, le bateau est d'abord en amont puis en aval. Kant dépasse ainsi Hume puisqu'il montre que la catégorie de causalité est la condition à partir de laquelle nous pouvons faire l'expérience d'un monde stable dans lequel les objets se *succèdent* dans le temps de manière irréversible. A cette deuxième analogie s'ajoute une troisième qui concerne les actions réciproques et la communauté au sens du *commercium*. Le *commercium* est un principe de l'entendement, qui conditionne la possibilité de l'expérience d'une communauté simultanée de choses. Nous ne pourrions pas faire l'expérience des choses s'il n'y avait pas de relations réciproques, d'interactions entre les choses.

De façon minimale et anachronique, on peut dire que *Spinoza procède à une fusion des schèmes de la causalité et du* commercium*,* ce qui a pour conséquence de rompre avec une approche linéaire et *successive* de la causalité, au profit d'une approche dynamique et réciproque[70]. Le schème spinoziste n'est pas linéaire puisqu'une chose produite peut elle-même être productrice et agir en retour, ou bien sur une autre chose, ou bien sur cette chose qui l'a produite. Dès le *TRE*, le commerce universel des choses ne peut être représenté de façon linéaire et statique (A cause B qui cause C, etc.), mais de façon réciproque et dynamique (B peut agir sur A, B étant lui-même « produit par d'autres choses » au pluriel selon le §41). En ce sens, le schème spinoziste de la causalité s'oppose au schème successif et linéaire kantien. Il s'oppose de la même façon à l'approche aristotélicienne de la causalité, à laquelle Kant reste attachée. Dans les *Seconds Analytiques*, Aristote oppose la « démonstration circulaire », laquelle peut se réduire dans le meilleur des cas à une tautologie, à la « démonstration successive » linéaire. Au contraire, il faut comprendre la causalité comme un *commercium* dynamique et réciproque, dans lequel toute chose est à la fois produite et productrice[71].

Cette réélaboration de la notion de causalité n'est pas seulement théorique et ontologique, elle a immédiatement des enjeux pratiques et éthiques. Chez Spinoza, l'ontologie fait effectivement corps avec l'éthique et elle ne saurait en être séparée. A nouveau, la comparaison avec Kant est fructueuse. D'abord, le point commun entre Kant et Spinoza est qu'ils ont tous les deux un même schème causal général qui vaut à la fois sur le plan théorique, et sur le plan pratique. La même conception de la causalité traverse le plan des causes physiques et le plan des effets pratiques. Or, dans la mesure où nous avons affaire à deux approches différentes de la causalité, il n'est pas surprenant de constater deux problématiques pratiques tout à fait différentes. Chez Kant, la

70 Comme me l'a souligné Chantal Jaquet, il est intéressant de remarquer que le terme « succession » n'apparaît presque jamais dans le lexique de Spinoza, y compris lorsqu'il est question de la durée.

71 Cette réciprocité causale, ainsi que le rapport de Kant à Spinoza est notamment suggéré par E. Balibar dans *Spinoza politique. Le transindividuel,* Paris, PUF, 2018, p.207.

conception linéaire et « successive » de la causalité nous conduit à opposer deux ordres de réalités, qui sont comme deux ordres inversés l'un par rapport à l'autre. Comme le souligne E. Balibar, Kant oppose l'ordre causal qui est « une détermination linéaire *ex post* », à l'ordre final qui est « une détermination linéaire *ex ante* »[72]. On le sait, chez Kant, cet ordre final se manifeste dans la *Critique de la raison pratique* au moyen « d'intentions » c'est-à-dire de représentations du but. Nous avons ainsi affaire à deux ordres de réalités qui sont complètement opposés l'un à l'autre, et du même coup séparés l'un de l'autre. Tout le problème pour Kant est alors de savoir comment penser l'unité de l'ordre final et de l'ordre causal. Un tel ordre final peut-il être réalisé dans la nature ? C'est l'unité du système criticiste lui-même qui est en jeu, problème massif qui conduira à la troisième critique et au « gouffre immense »[73] qui sépare deux mondes différents : le domaine sensible de la nature, et le domaine supra-sensible de la liberté. En revanche, en fusionnant les schèmes de la causalité et du *commercium,* la conception spinoziste de la Nature et de la causalité s'épargne un tel problème et suggère tout autre chose : la liberté ne consiste pas dans un « renversement » voire dans une extraction de la Nature, elle est au contraire puissance de s'ajuster à la Nature, de façon à y être pleinement adéquat en exprimant sa part d'activité et de productivité.

Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a pas de problématique de la liberté chez Spinoza. Au contraire, la conception spinoziste de la causalité comme *commercium* conduit à un autre problème pratique, qui est un problème *éthique* plutôt que moral. La question est de savoir ce que l'on *peut* faire et non ce que l'on *doit* faire. En effet, toute chose est prise dans un commerce au sein duquel il y a à la fois quelque chose qui la rend dépendante, et quelque chose qui la rend puissante. Il y a une sorte de contradiction liée à la nature de chaque chose singulière. D'une part, elle est une partie de la nature qui est limitée et dépendante d'autres êtres ; d'autre part, elle est aussi une force ou une puissance. Toute chose est à la fois asservie au réseau causal de la Nature dont l'extraction est impossible (c'est un *conditionnement inconditionnel*), mais il y a en même temps en chaque chose une force d'exister qui la rend puissante. Il faut se garder d'un contresens : il ne s'agit pas du tout d'une contradiction interne à l'essence intime des parties de la Nature. En effet, *l'Éthique* interdit de considérer qu'il puisse y avoir quelque chose de négatif dans l'essence d'une chose. S'il y a contradiction entre conditionnement et puissance, c'est en vertu de choses qui sont « extérieures » et non « internes » à l'essence des choses (la puissance est la force affirmative de l'essence, le conditionnement est toujours extérieur à l'essence). Cette contradiction, ou plus précisément ce conflit, entre d'un côté cette tendance spontanée à la puissance et au perfectionnement, et d'autre

72 *Ibid*., p.210.
73 E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF, 2006, AK V 176.

part, ce conditionnement inconditionnel qui rend impossible une vie solitaire, c'est « le commerce des choses », mais c'est aussi tout le problème philosophique qui se pose à Spinoza et à son lecteur. Autrement dit, c'est justement parce qu'il y a quelque chose qui nous limite, et quelque chose qui nous rend puissant, qu'un problème éthique se pose et appelle un questionnement philosophique. Pour forcer le trait, c'est parce qu'il y a un commerce des choses qu'il est besoin d'une *Éthique.* Pierre Macherey condense en une phrase tout l'enjeu de notre itinéraire éthique dans le cadre de cette alternative entre être produit et produire :

> « Le cours de cette vie affective, qui se caractérise dès l'origine par son instabilité, est exposé en permanence à l'alternative de l'activité et de la passivité : et c'est ainsi qu'il devient possible, étant donné qu'on est toujours plus ou moins passif ou actif, d'envisager de devenir de plus en plus actif ou de moins en moins passif, c'est-à-dire de « croître » en perfection »[74].

On peut suggérer que ce « commerce », au sens de l'alternative entre produire et être produit ne disparaît pas dans *l'Éthique*, même si le mot lui-même n'apparaît plus. Comme l'a montré Pierre Macherey, Spinoza oscille dans l'*Éthique,* sur le plan terminologique, entre deux dimensions de la modalité, au moyen des termes « agir » et « opérer »[75]. D'un côté, les modes opèrent selon une détermination transitive du fait de laquelle ils dépendent d'autres modes. Ce statut ontologique du mode implique qu'il n'est pas substance. Il n'est pas non plus un « tout », il est un mode ou une partie de la Nature. Il est donc effet c'est-à-dire produit. D'un autre côté, le mode est aussi un mode de la substance. Il agit donc en tant que détermination immanente de la substance, ce qui fait de lui un cause « agissante ». La double modalité de l'opération et de l'action prolonge donc la réciprocité causale impliquée dans cet unique terme qu'est le *commercium*.

Nous constatons donc que Spinoza propose, à partir de la notion de « commerce », une approche renouvelée de la causalité impliquant réciprocité et dynamique. Même s'il n'est pas question d'un tel concept dans le *TRE*, on peut dire que ce commerce ruine par avance la possibilité de concevoir les choses comme des « substances » (est substance ce qui n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où il faille le former[76]). En effet, si les choses ne peuvent être qu'à la condition d'être produites et de produire, alors elles ne sont pas « par soi » sans le concours d'une causalité

74 P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, T4, Paris, PUF, 1997, p.26.
75 P. Macherey, « Action et opération : sur la signification éthique du *De Deo* », dans : , *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, sous la direction de Macherey Pierre. Presses Universitaires de France, « Philosophie d'aujourd'hui », 1992, p. 69-110.
76 EI, déf. III, p.15.

extérieure. Cependant, on peut se demander si la notion de *commercium* n'est pas encore plus radicale dans le traitement qu'elle accorde à la question des relations. D'une part, il est clair que le commerce dissout la possibilité d'appréhender les choses comme des substances individuelles. Toutefois, d'autre part, cette notion ne conduit-elle pas aussi à réélaborer les rapports traditionnels entre les choses et les relations, de telle sorte que le *commercium* précède les choses et se révèle condition de leur propre consistance ontologique ? En effet, la thèse de Spinoza consiste à soutenir que le commerce que nous pouvons déployer déductivement à partir d'une idée est corrélatif au commerce de l'essence formelle ou de la chose qui y correspond. Dès lors, il est clair que plus une chose a de commerce, plus son idée est riche dans la mesure où il est possible d'en déduire plus de chose. Ainsi, sur le plan méthodologique, Spinoza rompt avec Descartes dans la mesure où le point de départ de la méthode doit se trouver dans la chose qui a le plus de commerce, et non dans un sujet pensant. Le commerce prime méthodologiquement sur le sujet pensant. De plus, c'est en fonction de son commerce que la chose acquiert sa richesse et sa puissance causale ou déductive, que ce soit du point de vue de l'idée ou des choses en général. N'assiste-t-on pas alors à un véritable renversement de perspective ? Tout se passe comme si c'était la relation qui précédait la chose ou l'idée au sens où ce n'est pas la chose qui fait le commerce (ou qui joue le rôle de *substratum* par rapport aux relations), mais le *commerce qui fait la chose*, ou du moins sa richesse déductive et causale (qui n'est rien d'autre que sa puissance). Cependant, cette idée est problématique. S'il est vrai que les relations précèdent les choses, comment peut-il seulement y avoir des relations puisque toute relation présuppose un rapport entre des termes ? Il donc pousser plus loin l'investigation et se demander dans quelle mesure il y a du sens à parler d'un « primat du commerce » dans le *TRE*.

1.3. Le primat du commercium.

Tout d'abord, nous envisagerons dans quelle mesure Spinoza est conduit à affirmer, sur le plan méthodologique, la nécessité de prendre pour point de départ le commerce, et plus précisément l'idée de la chose ayant le commerce le plus riche. Dans un second temps, le problème sera de savoir s'il est possible de passer du plan méthodologique au plan logique voire ontologique en ce qui concerne le primat du commerce. De ce point du vue, Leibniz se révélera être un interlocuteur privilégié de Spinoza. Cependant, troisièmement, une difficulté importante restera de savoir s'il est réellement pertinent et cohérent, du point de vue du *TRE,* de parler d'une ontologie spinoziste des relations à partir de la notion de commerce.

1.3.1. Le primat méthodologique du commerce.

Nous avons vu que l'introduction par Spinoza du terme commerce au §41 permettait d'assurer la possibilité d'une progression indéfinie de la déduction et fondait du même coup la possibilité du système du savoir lui-même. Cependant, cette progression à l'infini ne vaut qu'à la condition de comprendre que cette thèse sur le commerce des idées doit nous conduire à déterminer le point de départ de la méthode. Le raisonnement est le suivant : puisque les idées et les choses ont le même commerce, alors l'idée d'une chose qui contient beaucoup de déterminations (sa nature implique beaucoup de conséquences) sera elle même d'une richesse épistémique proportionnelle. La notion de *commercium* permet d'opérer le passage entre la notion de « l'être le plus parfait » dont il était question au §38 et la « source de toute la Nature »[77]. Ce qui sépare le passage sur l'Être le plus parfait et celui sur l'origine de la nature, c'est un discours sur la Nature elle-même, ce qui n'apparaissait pas du tout jusque là dans le traité. En ce sens, la notion de *commerce* vient donner un contenu à l'idée d'Être le plus parfait : c'est l'être qui est cause de toutes choses (sa nature implique la détermination de toutes les choses), par conséquent, son idée est nécessairement la raison de toutes les idées. C'est pourquoi, à la fin de ce raisonnement, on ne parle plus de l'être le plus parfait, mais de la cause de l'ensemble de la Nature :

> « En outre, à partir de ce dernier point, à savoir que l'idée doit être totalement en convenance avec son essence formelle, il est de nouveau manifeste que, pour que notre esprit rapporte entièrement un tableau de la Nature, il doit produire toutes ses idées à partir de celle qui rapporte l'origine et la source de toute la Nature, pour qu'elle soit elle-même aussi la source des autres idées. »[78]

Autrement dit, on a rempli la notion d'être le plus parfait avec l'idée de causalité, ce qui est déjà un geste typiquement spinoziste. Il faut toutefois remarquer que Spinoza n'introduit pas autrement que sur le mode du déjà-là cette idée de causalité et de commerce des choses et des idées. Le commerce des choses et des idées est un fait, un point de départ et de non-retour. Bernard Rousset va jusqu'à parler d'un « fait établi » ou d'un « *factum Naturae* » du commerce des choses dans le *TRE*, établi de

77 *TRE,* §42, p.65.
78 Ibid.

manière « dogmatique »[79] par Spinoza. Le commerce causal des choses, ainsi que le commerce des idées, jouent le rôle de point de départ méthodologique.

De ce point de vue, Spinoza rompt à nouveau radicalement avec Descartes. Le point de départ de la méthode ne peut pas consister dans un « sujet pensant », ou plus précisément dans la certitude de l'existence du « je ». S'il est vrai que l'idée se comporte objectivement comme son idéat se comporte formellement, alors l'idée la meilleure sera la plus riche du point de vue son commerce. Ce point est décisif pour comprendre ce qui est apporté par la notion de commerce dans le *TRE*, mais il est aussi tout à fait problématique en ce qui concerne la démarche même de Spinoza. D'une part, le point de départ de la méthode ne consiste pas dans la certitude du « je » ou dans les méditations d'un sujet pensant. En effet, si le travail de l'entendement consiste à déployer adéquatement l'enchaînement des idées entre elles, comme le soutient d'ailleurs le géomètre Descartes, et que ce déploiement dépend de la richesse du commerce que contient l'idée, alors la démarche cartésienne est d'emblée soumise à une aporie. Non seulement le point de départ du sujet pensant nous fournit une idée qui est beaucoup moins riche et féconde du point de vue de la déduction que l'idée de la source de toute la Nature, mais de plus, si l'on considère que ce sujet pensant est seul et isolé, se réduisant à la seule connaissance de sa propre existence, n'est-il pas alors dépourvu de commerce avec les autres choses, de sorte que son essence objective « n'a rien en commerce avec les autres idées, c'est-à-dire que nous ne [pouvons] rien en conclure »[80] ? Il semble que nous avons ici affaire à un point de continuité fondamental entre l'usage du mot « commerce » dans le *TRE* et dans l'*Éthique*. En effet, quand Spinoza soutient, dans le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Éthique*, que nous « ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous », il s'empresse de souligner que ce commerce qui fonde notre statut ontologique n'est pas à regretter :

> « Et si, en outre, nous considérons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul ne comprenait rien d'autre que soi. »

Il est difficile de ne pas lire, dans ce passage, une référence à la démarche méthodologique cartésienne qui prend pour point de départ la certitude unique de l'existence du sujet pensant après avoir révoqué en doute nos opinions les plus établies. En effet, si l'on en croit la thèse introduite par

79 Bernard Rousset, *TRE*, *op. cit.,* p.249.
80 *TRE*, §41, p.65.

1. QUELLE RELATION EST LE COMMERCIUM ?

Spinoza à partir de la notion de commerce, l'idée d'une chose isolée n'ayant « rien en commerce » avec d'autres choses, est aussi pauvre épistémiquement qu'elle est isolée : on ne peut rien en déduire. Sur le plan méthodologique, la démarche cartésienne nous condamne donc à l'impuissance de l'entendement. Au contraire, si l'on veut révéler à l'entendement sa propre puissance, le point de départ n'est rien d'autre que le *commerce* universel des choses et des idées.

Il est important de souligner que nous n'avons pas seulement affaire à une question de méthode. Les enjeux sont déjà pratiques. En effet, si le point de départ est le « je », ou le sujet pensant isolé, peut-on seulement retrouver le « nous » ou les « relations » ? Peut-on déduire la possibilité de la communauté ou des relations, si notre première certitude est celle de l'existence apodictique du « je » ? Si ce n'est pas le cas, ne se prive-t-on pas du même coup de la possibilité rendre compte adéquatement des relations que nous entretenons avec les autres êtres, et notamment avec nos semblables les hommes ? Autrement dit, en situant le commencement de la méthode dans la priorité du commerce, Spinoza s'épargne la problématique consistant à se demander comment il peut y avoir de la communication et des relations intersubjectives entre les individus, si notre certitude première est celle de notre propre existence. Le « problème d'autrui » ou le problème des « *other minds* » sera pourtant l'un des chapitres majeurs de la phénoménologie au 20ème siècle[81]. Or, la lecture de Spinoza nous apprend que, si l'on veut pouvoir rendre compte adéquatement d'autrui, et des relations avec les autres êtres en général, il ne faut pas s'installer prioritairement dans le « je » mais dans le commerce principiel des choses et des idées, ou dans la totalité où se trouvent déjà les autres. D'un point de vue strictement méthodologique, il semble en effet que chercher à déduire le « nous » du « je » revient à « chercher un nom dans un dictionnaire où il ne figurait pas »[82].

En revanche, la découverte de la nécessité de prendre pour point de départ le commerce universel des choses, et donc l'idée de la source de toute la Nature, apparaît en même temps comme une véritable tension interne au *TRE*. On pourrait en effet renvoyer la critique implicite de la démarche de Descartes à Spinoza lui-même. Dans le *TRE*, on part d'un sujet philosophant à la première personne. Or, on peut certes philosopher de façon indéfinie, mais on a nécessairement une idée du « sujet » qui est moins parfaite que l'idée de Dieu. Dès lors, l'aporie de la démarche

81 Voir sur ce point E. Husserl, *Méditation cartésienne*, Cinquième Méditation, ainsi que la critique proposée par Maxime Chastaing de la démarche initialement aporétique menée par les héritiers de la « philosophie du sujet » dans *L'existence d'autrui*. Plus récemment, les analyses de V. Descombes dans *Le parler de soi* et le *Complément du sujet,* abondent également dans ce sens. Si l'aporie méthodologique de la philosophie du sujet est aujourd'hui régulièrement soulignée, on fait pourtant rarement référence à l'objection et à l'alternative spinoziste du primat méthodologique accordé au *commercium*.

82 Maxime Chastaing, *L'Existence d'autrui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p.269.

consistant à prendre pour point de départ le sujet pensant semble paradoxalement miner le *TRE* de l'intérieur, à tel point que ce paradoxe pourrait fournir l'une des explications à l'inachèvement du traité. Il ne faut pas partir du sujet philosophant, mais du commerce universel, c'est-à-dire l'unité du tout, de la cause première. Quoi qu'il en soit, on trouve déjà ici une réélaboration conceptuelle profonde des rapports traditionnels entre les notions de substances, de relation et d'individualité : du point de vue méthodologique, *le commerce prime sur l'idée d'un sujet pensant substantiel et individuel,* ce qui n'a pas seulement des enjeux théoriques, mais aussi pratiques.

Toutefois, Spinoza ne se contente pas d'accorder un primat *méthodologique* au commerce, il semble aussi inverser les rapports *logiques* traditionnels entre les relations et les choses. En effet, c'est en fonction de la richesse du commerce que les choses entretiennent qu'elles ont plus ou moins de perfection. Dès lors, il semble que ce n'est pas la chose qui fait le commerce ou les relations, mais au contraire le commerce qui fait la chose. Sur le plan logique, nous nous situons dans le cadre d'une opposition entre *relations internes* et *relations externes.* Il est donc besoin d'interroger le statut logique du *commercium* de façon à pouvoir progresser dans la question de savoir *quelle relation est le commerce*. De ce point de vue, il est particulièrement intéressant de confronter Spinoza à Leibniz, qui élabore lui aussi un concept singulier du commerce dans un cadre qui est justement logico-grammatical. Le primat méthodologique du commerce vaut-il aussi sur le plan logique et ontologique ?

1.3.2. Le primat logique du commerce.

Le problème logique des relations.

Il est d'abord intéressant de restituer, de façon générale, le problème logique que les relations peuvent nous poser, bien que cette question ne soit pas du tout posée directement par Spinoza[83]. Le

83 On pourrait nous objecter que la logique n'intéresse pas Spinoza. Il ne développe ni une logique au sens d'un *Organon* aristotélicien, ni une logique formelle au sens d'une axiomatique. Pourtant, il faut rappeler que Spinoza parle justement de Logique dans la Préface de la cinquième partie de *l'Éthiqueduc* pour désigner la méthode et le perfectionnement de l'entendement. De plus, il est frappant de constater que les commentateurs font souvent référence à une « logique ». Russell parle régulièrement d'une « logique implicite » du spinozisme, Deleuze suggère que Spinoza propose une logique des relations, Gueroult consacre un développement à la logique de Spinoza (*Spinoza*, Aubier-Montaigne, Vol. I : *Dieu* (*Ethique* I), 1968, p.9), Macherey évoque la « logique » spinoziste quand il commente la définition de l'essence (P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza* , t.2, Paris, PUF, 1998). Enfin, Bernard Rousset dans son commentaire du TRE, quand il évoque par anticipation la notion de commerce spinoziste, parle de la « logique fondamentale » du commerce qui est « le sens de l'identité entre l'ordre des idées et l'ordre des choses » (B. Rousset, *TRE,* op.cit., p.244). Quand il commente la notion de commerce en tant que telle, il la qualifie de « base logico-ontologique » du spinozisme. Certes, il n'y a à pas à proprement parler de logique au

but est de parvenir à mieux souligner par la suite la singularité du concept spinoziste de commerce. Soit le jugement le plus simple, qui est le jugement d'attribution : A est B. Le jugement d'attribution est déjà problématique dans la mesure où il semble faire offense au principe d'identité. Il est possible de résoudre ce problème en considérant que A est le concept d'un être réel, tandis que B est une propriété ou le concept d'une propriété de A. Qu'en est-il désormais si l'on prend un jugement de relation ? Leibniz est peut-être l'un des premiers logiciens à voir le caractère original et problématique des relations. Dans une lettre à Clarke[84], il se pose la question suivante. Soit deux segment M et L. Or, L est un segment plus grand que M. Il y a trois façons d'analyser ce jugement.

1) On estime que « plus grand que » est une propriété de L (par rapport à M).

2) On ramène « plus petit que » à une propriété de M et on part de M.

3) On considère que c'est un rapport de proportion.

Toute la question reste alors de savoir ce qu'est un rapport de proportion : ce n'est ni un sujet, ni une propriété. Mais dès lors, quel traitement logique peut-on réserver aux relations ? Comment une chose aussi étrange que la relation est-elle possible ? On ne peut pas faire de « plus grand que M » une propriété de L, car M est lui-même un sujet et ne peut pas être réduit à une propriété. Peut-on dire que le concept d'un être réel contient un autre être réel ? A première vue, c'est impossible. Une solution serait de supprimer le terme de la relation pour garder uniquement le rapport. Peut-on alors dire que « plus grand que » est une propriété de L ? Il semble que oui, cependant, on peut tout aussi bien dire que « plus petit que » est aussi une propriété de L par rapport à un N plus grand que lui. Dans ce cas, ce n'est plus le principe d'identité qui est remis en question, mais le principe de contradiction.

La logique des relations internes du commerce des substances chez Leibniz.

Quelle est alors la solution proposée par Leibniz ? Il réalise un coup de force tout à fait surprenant qui consiste à réduire la spécificité du jugement de relation à un jugement d'attribution. Il propose ainsi une doctrine des relations internes ou inhérentes, exprimée à partir du concept de *commercium*.

« Toute substance individuelle exprime l'univers entier à sa manière et sous un certain

sens de la logique formelle moderne chez Spinoza. Cependant, ces diverses expressions suggèrent une singularité du travail de Spinoza qui met en avant la forme d'un système de relations.

84 Leibniz, *Opera philosophica*, Lettres entre Leibniz et Clarke, Réponse à la quatrième réplique de Clarke, sur le §9, Ed. Erdmann, 1840, p.769.

> rapport, ou pour ainsi dire suivant le point de vue dont elle le regarde ; et que son état suivant est une suite (quoique libre ou bien contingente) de son état précédent, comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde ; ainsi, chaque substance individuelle ou être complet est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose que de Dieu. […] Mais cette indépendance n'empêche pas le *commerce* des substances entre elles ; car comme toutes les substances créées sont une production continuelle du même souverain être selon les mêmes desseins, et expriment le même univers ou les mêmes phénomènes, elles s'entraccordent exactement, et cela nous fait dire que l'une agit sur l'autre, parce que l'une exprime plus distinctement que l'autre la cause ou raison des changements »[85].

Cette thèse est tout à fait surprenante. Quand on dit que A est plus grand que B, il semble impossible de faire d'un être réel B, qui est un sujet, une propriété d'un autre sujet, à moins de ruiner la possibilité pour B d'être un sujet. En effet, une substance est toujours sujet et jamais prédicat. Or Leibniz semble rompre complètement avec cela : chaque concept réel qui désigne un être réel, non seulement peut contenir d'autres êtres réels, mais contient la totalité des autres concepts. Par exemple, le concept de A contient le concept de B, de C et de D, et ceci à l'infini. Toutes les relations imaginables peuvent être ramenées à des attributions, c'est-à-dire à des attributs du sujet. Pour comprendre cette thèse, il faut expliciter, d'une part, ce que Leibniz entend par substance individuelle, et d'autre part, comment Leibniz rend compte du commerce des choses à partir de ce concept de substance.

Dès 1686, la substance est définie par Leibniz comme un « un monde à part et indépendant de toute autre chose, hors de Dieu ». Cette thèse est précisée plus tard à l'article 13 du *Discours de métaphysique*. Leibniz part de la définition traditionnelle de la substance. Elle est le sujet dernier, c'est-à-dire un sujet auquel des prédicats sont attribués, mais qui n'est lui-même jamais prédicat d'un autre sujet. Cependant, cette définition reste nominale. Il reste à savoir ce qui fait la substance ou ce qui fait que ce qui est dit de telle ou telle substance est vrai. On peut dire que le jugement prédicatif est vrai à condition que les prédicats attribués soient contenus dans le sujet Socrate. Par conséquent, une substance individuelle est ce dont le concept est complet. Ce concept contient tous les prédicats, sans reste, qui peuvent être énoncés avec vérité de ce sujet, de sorte qu'il ne lui manque aucun prédicat. Par exemple, la notion intégrale ou complète d'Alexandre le Grand comprend tout ce qui est arrivé à Alexandre le Grand. Toutefois, Alexandre le Grand est lui-même lié à d'autres

85 Leibniz à Arnauld, 14 Juillet 1686; GP II, 57. Je souligne.

événements qui lui succèdent ou qui lui précèdent. Dès lors, il y a en réalité dans la notion complète de cette substance le monde entier dont il fait partie. Si à chaque substance individuelle correspond une notion complète comprenant tout ce qui peut jamais lui arriver, et que la substance est un pur sujet ne pouvant jamais être prédicat, alors chacune de ces substances est un monde à part. D'une part, toute substance est dépendante de Dieu. Les créatures dépendent continuellement de Dieu qui crée le monde tout en le soutenant simultanément dans le cadre d'une création continuée. D'autre part, toutes les substances sont indépendantes les unes par rapports aux autres. Puisque tous les prédicats sont contenus dans chaque sujet, alors tout surgit du fond propre de la substance, et non de l'extérieur. La vie de l'esprit est un pur déploiement interne de nos prédicats.

Les substances semblent être plongées dans une solitude métaphysique essentielle. Aucune influence ne peut être exercée d'une substance sur une autre. Faut-il en conclure qu'il n'y a aucun commerce entre les individus ? Le problème est le suivant : comment peut-il y avoir une communication des substances s'il n'y a ni influence réelle entre elles, ni intervention ou assistance divine ? La solution de Leibniz consiste à montrer, paradoxalement, que le concept de substance individuelle déployant tout de son propre fond n'est pas problématique, mais au contraire permet de mieux rendre compte du commerce des choses.

> « Il s'ensuit aussi, en quoi consiste le commerce des substances. Ce commerce ne se fait pas suivant l'hypothèse ordinaire de l'influence physique de l'une sur l'autre, car tout état présent d'une substance lui arrive spontanément, et n'est qu'une suite de son état précédent il ne se fait pas aussi suivant l'hypothèse des causes occasionnelles, comme si Dieu s'en mêlait autrement pour l'ordinaire, qu'en conservant chaque substance dans son train, et comme si Dieu à l'occasion de ce qui se passe dans le corps excitait des pensées dans l'âme, qui changeassent le cours qu'elle aurait prise d'elle-même sans cela ; mais il se fait suivant l'hypothèse de la concomitance, qui me paraît démonstrative. »[86]

La thèse de Leibniz est double : d'une part, la communication des substances est conditionnée par un rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers par l'être infini et infiniment calculateur qu'est Dieu ; d'autre part, non seulement la communication est *possible* sans connexion causale réelle entre les substances, mais de plus l'isolement des substances est *nécessaire* au succès de la communication. Leibniz a recours à plusieurs métaphores pour expliciter cette thèse. Pour

86 Leibniz à Arnauld, 14 Juillet 1686; GP II, 57

illustrer l'harmonie globale de toutes les substances, il propose le modèle de l'orchestre.

> « C'est comme à l'égard de plusieurs bandes de musiciens ou chœurs, jouant séparément leurs parties, et placés en sorte qu'ils ne se voient et même ne s'entendent point, qui peuvent néanmoins s'accorder parfaitement, en suivant leurs notes, chacun les siennes, de sorte que celui qui les écoute tous y trouve une harmonie merveilleuse et bien plus surprenante que s'il y avait de la connexion entre eux »[87].

Le raisonnement de Leibniz est le suivant. D'abord, les substances ne dépendent que de Dieu. Ce ne sont pas seulement les substances en tant que telles qui sont dépendantes. Il en va de même pour leurs relations. Chaque substance est en ce sens un monde à part, mais elles expriment bien toutes le même monde. Or, c'est Dieu qui accorde les substances entre elles. Sous la dépendance de Dieu, chaque possible considéré dans le système des possibles n'accède à une existence qu'en fonction de son rapport avec les autres possibles considérés eux aussi par Dieu. En chacune de leurs existences, les substances reflètent toujours la totalité du monde, car leurs positions sont liées à l'ensemble du système. Cependant, chaque substance possède une originalité propre par laquelle elle est un point de vue spécifique sur l'univers. Il y a donc une correspondance des êtres créées au sein d'un système complet qui conduit à considérer les substances comme représentatives de points de vue complémentaires sur le monde. Il y a donc autant de substances qui « s'entr'expriment ». Ce qui assure le commerce des substances, c'est que chaque substance est à la fois originale, en tant qu'elle constitue un point de vue particulier, tout en étant produite par un Dieu qui dispose d'une vue sans point de vue, de façon à ce qu'elle exprime tout l'univers. Non seulement la communication des substances est envisageable quand il y a absence de communication, mais de plus, c'est parce que les substance sont sans liaisons directes (elles sont isolées), qu'il peut y avoir une communication universelle. Pourquoi la communication échouerait-elle s'il y avait des connexions causales entre les choses ? On peut tenter de l'expliquer à partir du modèle de l'orchestre. Si les substances pouvaient avoir une influence causale sur les autres substances, nous aurions sans doute affaire à une cacophonie. Les musiciens « s'entr'empêcheraient » au sens où chaque partition serait perturbée par toutes les autres. Or, l'harmonie n'est ni cacophonie, ni monophonie. Autrement dit, l'unité fondamentale de la série de compossibles produite par Dieu interdit la possibilité d'une pure multiplicité sans unité (cacophonie), de même le principe de raison suffisante ou de discernabilité

87 Leibniz à Arnaud, 30 avril 1687, cité par Christiane Frémont, *Système nouveau de la Nature et de la communication des substance*s, Paris, GF Flammarion, 1994, p.14.

des êtres qui commande la production divine interdit la possibilité d'une pure unité sans multiplicité (monophonie ou unisson). L'unité de l'harmonie maintient les différences. La thèse si paradoxale de Leibniz est alors intelligible : l'isolement et le commerce des substances sont fonction l'un de l'autre. Toutes les choses communiquent, précisément parce qu'il n'y a pas de connexion directe entre elles.

On peut donc parler d'un commerce « interne » aux substances, ou de relations inhérentes aux substances elles-mêmes. Cette inhérence ou intériorisation du commerce par rapport aux substances repose finalement sur deux principes fondamentaux de la métaphysique leibnizienne. Il y a inhérence du commerce, d'une part, au sens où il n'existe pas de prédicat qui ne soit fondé dans un sujet d'action, c'est-à-dire dans une substance agissante. D'autre part, part, il n'existe pas d'action qui ne soit fondée dans un agent ou un sujet d'action, autrement dit, dans une substance agissante. Ces deux principes, logiques et dynamiques, sont énoncés ainsi par Leibniz :

(1) « *praedicatum inest subjecto* »[88]

(2) *« actiones sunt suppositorum »*[89]

Il est lui-même tout à fait explicite sur ce principe d'inhérence. Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz explique son principe d'inhérence en affirmant « il n'y a pas de dénomination purement extérieure ». Autrement dit, négativement, il n'y a pas de relations extérieures à leurs termes, toutes les relations sont inhérentes c'est-à-dire *dans* les termes auxquels elles sont attribuées. Par exemple, la notion individuelle de César contient le concept de tous les autres termes, toutes les relations de César, non seulement avec ses contemporains, avec ceux qui l'ont précédé, mais aussi avec ceux qui lui sont postérieurs. Toutes les relations imaginables peuvent être ramenées à des attributions. Ce qui revient à dire que la notion individuelle de chaque individu exprime la totalité du monde.

Cette intériorisation du commerce dans les individus est-elle satisfaisante ? Si l'on en reste à un niveau logique, elle nous conduit à une aporie. Cette réduction du jugement de relation à un jugement de prédication conduit à scinder la relation en deux. Soit la notion individuelle de A. La relation de A avec B (plus grand que) est un attribut de A. Soit la notion individuelle de B. La relation de B avec A (plus petit que) est un attribut de B. On a donc affaire à deux jugements différents pour parler d'une même relation, A plus grand que B dans la notion de A ; B est plus petit que A dans la notion de B. Par conséquent, alors que l'on a entre A et B *une seule* relation, la réduction de la relation à une propriété revient à scinder la relation en deux. On se retrouve donc avec deux relations alors qu'il n'y en a qu'une : A R1 B, et A R2 B. L'aporie est double : il n'est pas

88 Leibniz, *Discours de métaphysique*, Paris, GF, 2011, art. VIII.
89 *Ibid.*

satisfaisant de diviser en deux une relation quand est unique ; on peut se demander quelle est la relation entre R1 et R2, ce qui conduit à une régression à l'infini. La notion de commerce telle qu'elle est développée par Spinoza peut-elle nous permettre de dépasser cette difficulté ?

Le primat logique du commerce spinoziste : une logique des relations externes.

La notion spinoziste de *commercium* implique un double renversement par rapport au commerce de Leibniz. Un renversement logique, et un renversement dynamique, conformément aux deux principes fondamentaux de la métaphysique leibnizienne. D'une part, le commerce spinoziste n'obéit pas à une logique des relations internes, mais à une logique des relations externes ; d'autre part, la chose n'est pas un agent ou un sujet qui fonde l'action, au contraire, elle est plutôt fondée ou constituée par l'action.

Le commerce spinoziste n'est pas dans les choses, ce sont les choses qui sont dans le commerce. Ce renversement vaut à la fois sur le général des choses, mais aussi sur le plan des idées. Comme nous l'avons souligné plus tôt, c'est en fonction de son commerce qu'une idée peut être dite plus ou moins riche. Plus l'idéat est riche en déterminations, plus l'idée a elle-même de commerce au sens où il est possible d'en déduire plus de choses. C'est ce raisonnement qui conduit à l'idée de l'être le plus parfait. « Il s'ensuit que la connaissance qui est celle de l'Être le plus parfait est plus éminente que la connaissance des autres idées »[90]. S'il y a analogie du commerce des choses et des idées, et que l'Être le plus parfait est la cause de toute la Nature, alors il est clair que cet être sera le plus riche en matière de commerce puisqu'il sera possible de déduire à partir de lui toute la Nature et de dresser un véritable « tableau de la Nature »[91]. Que veut dire l'idée d'une « hiérarchie de perfection » appliquée ici à la Source de la Nature[92], mais aussi implicitement aux choses ? Cette perfection est elle aussi fonction du commerce c'est-à-dire de la richesse des déterminations des choses et des idées. Plus une chose a de déterminations, plus elle a de conséquences : des conséquences déductives pour les idées, causales pour les choses. Toutefois, en dehors de l'être le plus parfait, que peut signifier la hiérarchie des perfections pour ce qui n'est pas « le plus parfait ? ». A nouveau, bien que ce soit implicite, c'est en fonction de la richesse de leur commerce que les choses sont plus ou moins parfaites, c'est-à-dire plus ou moins efficientes. C'est effectivement cette

90 *TRE*, §38, p.63.
91 *TRE,* §42, p.65.
92 On remarquera que le terme même de Dieu n'apparaît pas avant le §54 dans le TRE. Spinoza ne se presse pas de nommer Dieu en tant que tel, de façon à mieux faire comprendre en quoi il consiste. La plupart du temps, il s'agit du « Dieu » des autres, de sorte que le *TRE* se présente souvent comme une épistémologie sans théologie.

richesse en termes de déterminations et de conséquences qui suggère « que l'homme est quelque chose de plus qu'un marteau, vue qui conduit Spinoza à poser une hiérarchie de composition et un emboîtement des individus si on considère les êtres en eux-mêmes, et une hiérarchie de puissance si on les considère *dans leurs relations* »[93], comme le souligne B. Rousset. Nous sommes donc, avec le concept spinoziste de « *commercium* », dans une perspective radicalement opposée au commerce leibnizien. Pour Leibniz, le commerce est littéralement « dans » les substances, de sorte qu'il n'y a pas de dénomination purement extérieure. Chez Spinoza, ce sont les choses qui sont dans le commerce, et c'est en fonction de celui ci qu'elles sont constituées. En ce sens, il n'y a que des « dénominations extrinsèques » au sens où c'est à partir de relations extérieures à leurs termes que toute chose ou intériorité est constituée[94]. Par conséquent, alors que nous parlions chez Leibniz d'une logique des relations internes ou inhérentes, il faut parler de logique des relations externes pour caractériser le *commercium* spinoziste.

Ce renversement logique implique corrélativement un renversement *dynamique*, pour parler en termes leibniziens. On constate à nouveau que cette question apparemment théorique et particulièrement abstraite a des conséquences pratiques immédiates. Chez Leibniz, l'inhérence du commerce suggère le principe dynamique selon lequel il n'existe pas d'action qui ne soit fondée dans un *substratum* ou un sujet d'action : *actiones sunt suppositorum*[95]. Chez Spinoza, la logique des relations externes impliquée dans le *commercium* suggère que la causalité n'est pas subordonnée à un sujet constitutif. Cette logique singulière du commerce conduit à renverser l'idée selon laquelle toute action trouve son fondement dans un agent fondamental. La démarche même du début du *TRE* est exemplaire à cet égard. Elle est l'application directe de cette logique. Lorsqu'il est question au début du traité de constater le caractère déceptifs des biens de la vie ordinaire, et de se résoudre à changer de vie de façon à rechercher un *verum bonum*, il est tout à fait important de comprendre que nous n'avons pas affaire un sujet constituant jouant le rôle de *substratum* par rapport à l'action. Que veut dire le narrateur quand il affirme « Je dis que *j'ai décidé enfin* »[96] ? Spinoza fait état d'une décision, non pas reposant sur un sujet constituant, mais sur une détermination. Cette résolution n'implique pas une volonté qui choisit, mais elle est déterminée elle-même par des causes. Dès lors, la méditation doit reposer sur un long processus de délibération afin de déterminer les causes pouvant ou non nous incliner à changer de vie. Ainsi, sur le plan dynamique, le *commercium* est

93 B. Rousset, *Traité de la Réforme de l'entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire*. Op.cit., p.245.
94 Voir sur ce point l'article particulièrement éclairant de Mogens Laerke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2009/2, T. 134, pp.169-190. Ces développements sont en grande partie inspirés par son travail.
95 Leibniz, *Discours de métaphysique*, Paris, GF, 2011, art. VIII.
96 *TRE*, §2, p.35.

premier au sens où le commerce n'est pas constitué par les choses, mais ce sont les choses qui sont constituées par le commerce. L'opposition avec Leibniz est donc particulièrement claire. Les choses ne sont pas des monades qui tirent tout de leur propre fond. Au contraire, il n'est aucune propriété ou prédicat qui ne soit d'abord fondée par le commerce externe des choses, c'est-à-dire par les relations causales entre les choses. Paradoxalement, on pourrait aller jusqu'à dire que c'est le commerce qui devient le *substratum* des choses. Au fond, cette logique des relations externes n'a rien de surprenant dans le cadre du nécessitarisme spinoziste. On peut dire qu'elle est la conséquence logique, ou la logique implicite de l'idée selon laquelle toute chose est déterminée à agir et à opérer selon des causes déterminées, et non selon une libre-volonté qui permettrait à chacun d'inaugurer dans l'ordre commun de la nature.

De ce point de vue, l'étude de la notion de commerce invalide un certain nombre de lectures qui ont été faites de Spinoza. En effet, nombreux sont les commentateurs qui soulignent l'idée selon laquelle le système spinoziste serait l'héritier par excellence d'une logique prédicative ou attributive et des problèmes qu'elle peut poser en retour. Autrement dit, les modes sont à la substance ce que les prédicats sont au sujet. Leibniz lui-même va dans ce sens, quand il comprend par « mode fini » ce qui est « en autre chose comme dans un sujet » ou ce qu'il désigne comme « prédicat non nécessaire »[97]. Cette interprétation jouit d'une grande continuité. On la retrouve notamment chez Pierre Bayle à l'article « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique*[98], chez Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*[99], et plus récemment chez Jonathan Benett et Don Garrett[100], mais aussi chez de nombreux autres commentateurs, qui considèrent que le monisme est réductible à une pure logique de la prédication interne[101]. Toutefois, celui qui a le plus contribué à populariser cette lecture d'un Spinoza héritier de la logique attributive et du dogme des relations internes est sans doute Bertrand Russell. Selon ce dernier, c'est toute la métaphysique de Spinoza qui est viciée de l'intérieur car elle repose sur une logique implicite qui conduit à une conception moniste et idéaliste de la réalité :

« La métaphysique de Spinoza est le meilleur exemple de ce qu'on pourrait appeler un «

97 Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe,* VI, iv, p.1706.
98 P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* Rotterdam Reinier Leers, 1697, 17022, art. « Spinoza ».
99 G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985.
100 J. Bennett, *A Study of Spinoza's « Ethics »,* Indianapolis, Hackett, 1984, p. 92-93 ; D. Garrett, « Spinoza's *Conatus* argument », *in* O. Koistinen, J. Biro (éds.), *Spinoza. Metaphysical Themes,* Oxford, Oxford UP, p. 157, n. 31.
101 Dans *The Leibniz Review,* Yitzhak Melamed affirme que, chez Spinoza, « la *causa immanens* est une notion qui réunit inhérence et causation ». Cf. Y. Melamed, « Inherence and the Immanent Cause in Spinoza », in *The Leibniz Review,* 16, 2005, p. 44. Voir aussi O. Koistinen, J. Biro, « Introduction », *in* Koistinen, Biro (éds.), *Spinoza.Metaphysical Themes,* p. 4.

> monisme logique » – c'est-à-dire la doctrine qui veut que le monde dans son ensemble soit une substance unique dont aucune partie n'est capable logiquement d'exister seule. La base principale de cette idée est la croyance que chaque proposition a un seul sujet et un seul attribut, ce qui nous conduit à la conclusion que les relations et la pluralité doivent être illusoires »[102].

Russell oppose donc l'axiome des relations internes à la logique relationnelle, et soutient que la pensée de Spinoza occulte complètement l'aspect relationnel de l'univers. Sans rentrer directement dans ce débat, qui serait de toute façon anachronique, on peut au moins souligner que la notion de *commercium* suggère une attention tout à fait remarquable de Spinoza à la dimension relationnelle des choses, qui va davantage dans le sens de relations externes que dans celui des relations internes[103]. La confrontation avec Leibniz a justement montré que le *commercium* n'était pas réductible à l'axiome « *praedicatum inest subjecto* » dans la mesure où il y avait un primat logique du commerce sur les choses. Par conséquent, lire Spinoza selon le prisme de la logique prédicative, c'est, *au minimum*, s'interdire d'apprécier la singularité qu'il accorde au statut relationnel de l'existence finie.

On constate donc que la notion de *commercium* implique, sur le plan méthodologique et logique, un renversement réel des rapports traditionnels entre sujet ou substance et relation. Contrairement à la démarche cartésienne, le commerce prime sur le sujet pensant ; contrairement à la démarche leibnizienne, ce sont les choses qui sont dans un certain *commercium*, et non le commerce qui est dans les substances. Cette place particulière accordée au tissu relationnel qui lie les choses entre elles ainsi que l'idée selon laquelle c'est par leur commerce que les choses se constituent pourraient nous amener à parler d'une « ontologie du commerce ». Toutefois, peut-on réellement passer du statut méthodologique et logique du commerce à l'idée d'une ontologie du commerce ? De façon générale, il est déjà difficile de comprendre ce que pourrait signifier, pour une relation, d'avoir de « l'être ». La relation n'est justement pas une « chose ». De plus, Spinoza lui-même paraît nous interdire un tel coup de force théorique. A la fin de la première partie du *Court*

102B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale,* Paris, Gallimard, 1952, p.588.

103La confrontation de Spinoza et Russell pourrait se révéler tout à fait prolifique. Nous pouvons découvrir, d'une part, que la critique de Russell est infondée. De plus, non seulement Spinoza propose plutôt une « logique implicite » de la relation mais cette logique permet d'anticiper et de résoudre certaines apories insatisfaisantes de la pensée de Russell. En effet, le commerce des choses implique que les relations ne soient pas des réalités en dehors des choses, comme le suggère la logique atomiste de Russell, mais que les choses soient d'emblée relationnelles. L'ontologie spinoziste invite donc à un réaménagement de la logique russellienne. Le commerce n'est ni en dehors des choses, ni « dans » les choses, dans la mesure où il ne désigne pas une relation qui pourrait être réduite au statut de propriété des choses.

Traité, il n'hésite pas à dire que la relation est un « être de raison » (*ens rationis*), par opposition aux êtres réels. Au §101 du *TRE*, les relations sont de l'ordre des « dénominations extrinsèques », des « circonstances »[104], c'est-à-dire « tout ce qui est bien loin de l'essence intime des choses ». Ce sont autant de raisons de se demander s'il est possible de parler sérieusement d'une « ontologie du commerce » tout en restant fidèle à Spinoza.

1.3.3. Une ontologie du commerce est-elle possible ?

Il faut d'abord insister sur le fait que la problématique d'une ontologie spinoziste des relations dépasse de loin la seule question du *commercium* chez Spinoza. L'objectif ici n'est pas de développer et résoudre ce problème général et débattu, mais de comprendre comment la notion précise de commerce se situe par rapport à lui.

Tout d'abord, il y a effectivement du sens à parler d'une ontologie du commerce. D'une part, négativement, l'ontologie spinoziste du *TRE* est marquée par le commerce car elle s'oppose à la possibilité d'une ontologie susbtantielle des choses finies. Le commerce instaure une dépendance entre les choses qui n'est pas contingente mais essentielle. La chose ne peut être ce qu'elle est qu'en rapport avec d'autres choses. On peut opposer deux types d'ontologie : une première qui considère que les relations sont contingentes, une seconde pour laquelle elles sont essentielles. Appréhender les choses finies comme des substances indépendantes conduit à accepter l'idée que les relations entre les choses sont contingentes au sens où l'existence de plusieurs objets ne dépend aucunement des relations qu'ils entretiennent. Selon cette ontologie, on pourrait imaginer un autre monde, où les substances entretiendraient des relations *différentes*, mais resteraient les *mêmes* substances. La relation est dite contingente s'il n'est pas nécessaire qu'elle relie A et B. En revanche, il est clair que chez Spinoza, le commerce universel dans lequel les choses sont inscrites implique une ontologie différente : le commerce est essentiel aux choses, et elles ne peuvent pas être ce qu'elles sont indépendamment des rapports causaux qu'elles entretiennent. D'autre part, positivement, comme nous l'avons vu, aucune chose ne peut être sans être produite et produire. Le commerce fixe le statut ontologique commun à toutes les choses finies. D'un côté, rien ne peut être sans être produit. Autrement dit, il ne peut y avoir de création *ex nihilo* qui se produirait sans cause antécédente (d'une façon tout à fait inintelligible). Toute chose est causée. Cela implique aussi que l'idée d'une cause première située à l'extrémité de la chaîne des causes est exclue. Dans l'ordre immanent de la

104 *TRE,* §101, p.117.

1. QUELLE RELATION EST LE COMMERCIUM ?

Nature il n'y a pas de cause transcendante non causée. D'un autre côté, le deuxième versant de ce statut ontologique est la productivité essentielle à toute chose. Il ne suffit pas pour une chose d'être produite, il faut encore qu'elle produise, c'est-à-dire fasse effort pour entrer en commerce avec une chose extérieure. Nulle chose n'est sans effet. Toute existence qui ne serait pas affirmation productrice est exclue. Par conséquent, une chose ne peut pas être séparée de ce qui l'entoure de façon arbitraire. Si l'on en croit le double principe de ce commerce (être produit et produire), alors une chose qui ne pourrait plus entrer en relation avec d'autres s'évanouirait purement et simplement. Un objet placé dans le vide absolu disparaîtrait sur le champ. De plus, comme nous l'avons vu, non seulement, le commerce est la condition de l'être des choses, mais c'est aussi ce en fonction de quoi les choses ont plus ou moins de réalité, c'est-à-dire de perfection. Plus une chose a un commerce riche, plus elle est productive c'est-à-dire puissante, et plus elle est féconde épistémiquement.

Les choses seront encore plus claires dans *l'Éthique*, puisque Spinoza identifiera l'essence des choses à leur puissance, c'est-à-dire à leur capacité à produire et à être produit. Le fait que Spinoza utilise parfois les termes *modes* et *cause* comme des termes interchangeables est évocateur[105]. L'essence du mode est son potentiel de production. L'ontologie spinoziste du commerce repose finalement sur une « ontologie de la puissance »[106]. L'essence des modes finis se trouve en effet déterminée par les rapports causaux qu'ils entretiennent avec l'extérieur. En ce sens, Spinoza propose une identification de l'essence et de la puissance, qui est largement préparée par le *TRE*. En effet, on peut dire, en termes mathématiques, que l'essence d'une chose correspond à une *différentielle* d'activité et de passivité au sein d'un même individu. C'est bien le commerce dont la chose est capable qui la définit, comme le suggère l'oscillation constante de la terminologie spinoziste, étudiée par P. Macherey, entre les termes « agir » et « opérer »[107]. Tout l'objectif éthique étant justement de diminuer la part passive de notre être à la faveur de sa part active qui correspond au déploiement adéquat de notre propre nature.

L'idée d'un primat du commerce et d'une possible ontologie du commerce implique une rupture importante dans l'histoire de la philosophie. Selon le fondateur de la science de l'être en tant qu'être, la relation est la chose la plus éloignée de l'essence en termes de nature[108]. En ce sens, la relation n'a pas de statut ontologique, ou très peu, car elle est la catégorie la plus éloignée de l'*ousia.*

105Voir par exemple, EI, P28, dém., p.65.

106A. Matheron, « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », in *Cahiers de Spinoza,* 6, 1991, p. 87.

107Macherey Pierre, « Action et opération : sur la signification éthique du *De Deo* », *in* : *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, sous la direction de Macherey Pierre. Presses Universitaires de France, « Philosophie d'aujourd'hui », 1992, p. 69-110.

108Voir Aristote, *Métaphysique*, D15, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF, 2008, p. 206; ainsi que *Catégories*, 7, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2014, p.43.

1. QUELLE RELATION EST LE COMMERCIUM ?

L'*ousia* est quant à elle l'essence première. Aristote la lie intimement avec ce qu'il nomme le « *tode ti* » c'est-à-dire l'individu ou l'existence individuelle. Dès lors, l'individu est ce qui est le plus proche de l'essence première, tandis que la relation est la catégorie qui a le moins de consistance ontologique dans la mesure où elle est la plus éloignée de l'essence première. La notion de *commercium* implique une rupture du point de vue la tradition aristotélicienne : non seulement il y a un primat logique et méthodologique du commerce, mais de plus, on a vu qu'il y avait du sens à parler d'une ontologie du commerce.

Pourtant, la littéralité du texte spinoziste va contre nos interprétation et semble donner raison à Aristote. Dans le *Court Traité,* Spinoza est très clair : les relations ne sont pas des êtres réels, mais des êtres de raison qui peuvent se révéler utile pour concevoir les choses mais n'ont pas d'existence propre. « Certaines choses sont dans notre entendement et non dans la Nature : elles ne sont ainsi que notre œuvre propre et ne servent qu'à concevoir distinctement les choses ; parmi elles nous comprenons toutes les relations qui ont trait à différentes choses et nous les appelons Êtres de Raison »[109]. Dans le *TRE*, Spinoza semble paraphraser Aristote puisqu'il déclare au §101 que « l'ordre d'exister » des « choses singulières muables […] ne nous fournit rien d'autre en dehors de dénominations extrinsèques, de relations, ou au plus des circonstances, tout ce qui est bien loin de l'essence intime des choses »[110]. Autrement dit, Spinoza s'inscrirait dans la continuité directe d'Aristote, puisqu'il soutient lui-même que les relations sont « bien loin de l'essence intime des choses ».

La notion de *commercium* nous permet-elle de tempérer ce paradoxe ? Premièrement, Spinoza parle effectivement de « relations » dans le *Court Traité*, mais pas de relations de causalité ou de production. Il serait tout à fait étrange que Spinoza dise des relations de causalité qu'elles sont des êtres de raison, dans la mesure où il défend justement que le commerce causal est ce à partir de quoi nous pouvons connaître réellement la Nature. Quelle différence y a-t-il entre « relation » et « commerce » ? Spinoza ne l'explicite pas mais on peut reprendre la distinction établie plus tôt entre relations contingentes et relations essentielles. Une relation est contingente s'il n'est pas nécessaire qu'elle lie A et B pour que ces termes soient ce qu'ils sont. Par exemple, Pierre est à la droite de Paul est une relation contingente. De même, qu'une chose soit bonne ou mauvaise n'est pas une propriété objective, mais une relation contingente qui est le résultat d'un travail de comparaison. Une chose peut être bonne pour moi à un moment donné, puis se révéler mauvaise à un autre moment, sans que

109 Spinoza, *Oeuvres I, Court Traité*, Première partie, chap. X., Paris, GF, 1964, p.83.
110 Spinoza, *TRE*, §101, p. 117.

son essence ou la mienne n'en soient affectée. On peut dire que ces relations d'identité, de différence, ou d'opposition renvoient à des êtres de raison, qui peuvent aider à classifier les relations causales entre les individus, mais restent de l'ordre de la classification et se fondent seulement sur l'imagination et la mémoire, plutôt que sur la raison. En revanche, la relation est essentielle si elle *doit* relier A et B. C'est le cas des relations de causalité et donc du commerce. Il s'agit d'un système de relations instauré par l'efficacité causale de la Nature. Comme nous l'avons vu, sans le commerce causal, les choses ne peuvent pas être ce qu'elles sont, voire ne peuvent tout simplement pas être.

Deuxièmement, la démarche de Spinoza lorsqu'il élabore le concept de commerce ne consiste pas du tout à partir d'un concept général ou d'un être de raison qui permettrait de mieux concevoir et organiser ensuite le réel. De ce point de vue, la rupture entre la démarche kantienne et la démarche spinoziste est particulièrement éclairante. Chez Kant, le *commercium* est un principe de l'entendement qui conditionne la possibilité de l'expérience des choses. Nous ne pourrions pas faire l'expérience de la simultanéité des choses s'il n'y avait pas de relations réciproques ou de *commercium* entre les choses.

> « Or, c'est là une influence réciproque, c'est-à-dire un commerce des substances, sans lequel le rapport empirique de la simultanéité ne pourrait pas trouver place dans l'expérience. Par ce commerce les phénomènes, en tant qu'existant les uns en dehors des autres et cependant en liaison, forment un composé (*compositum reale*) et des composés de cette nature sont possibles de plusieurs manières. »[111]

Nous avons affaire à deux démarches radicalement opposées. Kant part de la possibilité de nos liaisons subjectives, pour comprendre comment la liaison ou la connexion des choses entre elles se réalise. On part de la liaison subjective de l'entendement, pour déterminer la liaison objective des choses. Il est d'ailleurs tout à fait crucial pour Kant de ne pas penser le *commerce* de manière métaphysique : il n'y a pas un *commercium* réel des choses qui excède le domaine de l'expérience possible. Ce commerce est seulement un principe transcendantal de l'expérience. Spinoza propose la démarche inverse : le point de départ est la liaison objective des choses entre elles, à partir de laquelle la liaison déductive des idées est possible. B. Rousset a lui-même souligné ce point : « [Spinoza] ne procède pas comme le feront les divers criticismes : il ne part pas de la nature et de la liaison des idées, d'une subjectivité, mais de la liaison effective et avéré d'une objectivité, entre

111E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, op.cit., p.198.

les choses, ou de leur commerce (…) ; il prend ce commerce pour un fait établi »[112]. Spinoza présuppose, de façon tout à fait objective, le commerce causal des choses. Dès lors, la confrontation avec Kant révèle qu'il est impossible de considérer le commerce comme un simple concept ou un être raison sans valeur objective, que l'on appliquerait ensuite au réel pour l'appréhender ou l'organiser.

Troisièmement, à la fin du *TRE*, Spinoza fait une distinction entre la série des choses fixes et éternelles, et la série des choses singulières muables. En ce qui concerne les choses singulières muables, Spinoza défend « qu'il ne faut pas non plus que nous entendions leur série »[113]. Une lecture rapide peut donner l'impression que Spinoza distingue entre des choses éphémères qui ne nous intéressent pas (dont les relations font partie), et des choses fixes et éternelles. Tout se passe comme si le « commerce des choses » se dédoublait en deux séries distinctes. Cependant, d'une part, Spinoza ne dit pas que les choses changeantes ne nous intéressent pas. Il soutient en réalité que l'entendement ne peut pas commencer par les choses singulières muables, non pas à cause d'une sorte de faiblesse ontologique de leur part, mais à cause de *notre* faiblesse gnoséologique. Si je cherche à expliquer un fait singulier, il peut y avoir énormément de raisons ou de causes conduisant à cette détermination. Une telle multiplicité implique que l'on ne peut pas commencer par la série des choses changeantes. Donc le retrait à l'égard des choses singulières changeantes et de leurs relations n'est pas un retrait ontologique mais épistémologique. Mais de plus, loin de dissoudre la consistance du commerce, Spinoza distingue ces deux séries pour préciser comment nous pouvons connaître les choses singulières changeantes, étant donné notre « faiblesse » (*imbecillitas)*. Ce sont les choses fixes et éternelles qui permettent d'accéder à l'enchaînement déterminé des choses entre elles. Soit un crayon qui tombe. Ce qui nous intéresse n'est pas l'ensemble des raisons particulières pour lesquelles il tombe, mais la loi du mouvement sous laquelle il tombe. Ainsi, pour connaître l'essence des choses, on ne peut partir de leur existence singulière soumise au changement, il faut partir de l'ensemble des « lois inscrites dans ces choses, comme dans leurs vrais Codes, lois selon lesquelles toutes les choses singulières se font et s'ordonnent »[114]. Enfin, cette distinction reste cependant problématique dans la mesure où elle paraît séparer deux niveaux de l'être, allant du même coup à l'encontre du principe d'univocité ontologique proposé dans l'*Ethique*. Comme l'a souligné V. Morfino, cette distinction disparaît dans l'*Ethique*. Alors que dans le *TRE*, la distinction des deux séries semble impliquer que l'essence des choses fixes et éternelles précède l'existence des

112 B. Rousset, *TRE*, *op. cit*., p.249.
113 *TRE,* §101, p.117.
114 *Ibid.*

choses changeantes, un apport décisif de *l'Ethique* est justement d'inverser le rapport entre essence et existence à partir de la notion de puissance, comme nous l'avons vu plus tôt.

Quoi qu'il en soit, il est possible de tempérer les difficultés posées par ce passage quant à notre interprétation de la notion de *commercium*. D'une part, c'est en raison d'une faiblesse épistémologique, et non d'une inconsistance ontologique des relations, que Spinoza distingue ces deux séries. D'autre part, Spinoza est ici conduit à préciser comment connaître le commerce des choses muables et changeantes, à partir du commerce des lois éternelles et fixes de la Nature, ce qui n'invalide pas ce que nous avons vu plus tôt. Il faut toutefois reconnaître qu'il y a une tension interne au spinozisme concernant le problème de l'ontologie des relations et le commerce n'y échappe pas. Cependant, on peut au moins admettre, de façon déflationniste, que la notion de *commercium* invite à poser la question d'une logique et d'une ontologie des relations.

Pour conclure, il est désormais possible de répondre à la question posée dans le premier moment de cette étude : quelle relation est le commerce ? Tout d'abord, le commerce est cette production causale inhérente au développement de la Nature. Il s'agit du même commerce, de la même puissance, qui est à l'œuvre dans le déploiement déterminé des idées et des choses. D'autre part, le « commerce » n'est pas une simple « relation » car il implique une conception renouvelée de la causalité et du statut ontologique des choses. Le mot « commerce » permet de faire signe vers la dimension dynamique et réciproque des rapports causaux entre les choses, impliquant à la fois de la passivité et un potentiel d'activité causale. Cette dimension de réciprocité joue un rôle crucial dans la mesure où elle permet d'ouvrir la voie à une causalité active et libératrice, tout en maintenant sa dimension nécessaire de passivité et d'aliénation. De ce point de vue, le terme *commercium* exprime de façon particulièrement adéquate et lapidaire la singulière de l'approche spinoziste de la causalité. Enfin, l'idée selon laquelle toutes les choses sont inscrites dans un commerce causal réciproque ne conduit pas seulement à ruiner la possibilité d'appréhender les choses comme des substances finies, mais elle introduit un renversement des rapports traditionnels entre les concepts de relation, de sujet et de chose individuelle. En effet, que ce soit sur le plan méthodologique ou logique, il y a un primat du commerce : le point de départ de la méthode ne se situe pas dans la certitude apodictique de l'existence d'un sujet pensant, mais dans l'idée de ce à partir de quoi le commerce universel des choses et des idées peut être déployé ; de même, le commerce n'est pas *dans les choses*, ce sont les choses qui sont *dans le commerce*, selon des relations externes et non internes. Cette réélaboration conceptuelle inaugurée par le terme commerce semble ouvrir la voie à une ontologie singulière et

profondément relationnelle : être, c'est avoir commerce. A tel point que l'*Ethique* approfondira cet aspect en identifiant l'essence d'une chose à sa puissance c'est-à-dire sa capacité à entrer en relation active avec l'extériorité.

Quelle relation est le *commercium* ? Il s'agit du statut ontologique fondamental conditionnant l'être des choses et des idées prenant la forme logique d'une relation externe et non interne, dont la nature est causale et réciproque, plutôt que linéaire et statique.

Cependant, quand bien même il y aurait une approche singulière des relations causales à partir du commerce, toute la question reste de savoir pourquoi Spinoza abandonne ce terme. S'il est vrai que nous avons affaire à un terme qui exprime de manière particulièrement adéquate la singularité de la pensée spinoziste de la causalité, pourquoi faudrait-il limiter l'usage du mot ? Il y a peut-être un indice dans le *TRE* : Spinoza éprouve le besoin, dans une note de redéfinir le mot commerce, à partir d'une définition qui n'a apparemment rien à voir avec les définitions usuelles des dictionnaires. Est-ce que cela signifie qu'il y a quelque chose dans le terme même de commerce, qui est inadéquat et qui exige pour Spinoza de le redéfinir? Pour forcer le trait, en dépit des vertus sémantiques du mot commerce, qu'y a-t-il d'insuffisant dans ce mot qui justifie sa redéfinition et son abandon futur?

2. L'INADEQUATION DU COMMERCIUM.

Il est désormais clair que Spinoza propose, à partir de la notion de commerce, une approche renouvelée de la causalité et des relations. Toutefois, l'analyse attentive de cette notion chez Spinoza semble moins avoir contribué à résoudre des problèmes qu'à les durcir. D'un côté, le terme commerce est particulièrement adéquat pour exprimer l'approche singulière des relations proposée par Spinoza. On a vu qu'il condensait à lui seul une réélaboration dynamique du concept de causalité, un renouvellement logique et méthodologique de la question des relations, tout en ouvrant la voie à la problématique éthique de la puissance. D'un autre côté, nous savons que Spinoza abandonne progressivement l'usage de ce terme au profit d'une nouvelle terminologie. Le problème est donc le suivant. S'il est vrai que le terme commerce permet une expression adéquate de la singularité conceptuelle du spinozisme, pourquoi faudrait-il l'abandonner ?

Quelles sont les hypothèses disponibles pour répondre à une telle question ? Spontanément, selon une lecture faible, on pourrait imaginer que dans le passage du *TRE* à *l'Éthique*, il n'y a pas d'évolution majeure qui exige d'abandonner le terme commerce. Autrement dit, le terme n'est pas spécialement inadéquat et un autre terme vient sous la plume de Spinoza sans qu'il n'implique de modification conséquente dans la nervure conceptuelle spinoziste. Nous aurions affaire à une contingence terminologique qui ne trouve pas d'explication particulière dans l'évolution conceptuelle de la doctrine. On peut proposer une autre hypothèse qui prend au sérieux cette évolution, en lui donnant un sens non seulement sémantique mais aussi conceptuel. Il y a quelque chose d'insatisfaisant dans le terme commerce qui exige d'en limiter l'usage. Autrement dit, quand bien même le mot commerce exprime la singularité de l'approche spinoziste des relations causales, il n'exprime que *partiellement* la nature des relations, ce qui le rend du même coup inadéquat. Contrairement à ce que nous avons vu dans le premier moment de ce travail, le *commercium* ne serait donc pas un terme « adéquat », mais partiel et mutilé.

Répondre à la question de savoir pourquoi le mot commerce se raréfie pose une difficulté de *méthode* importante pour le lecteur ou commentateur de Spinoza. Comment proposer des hypothèses qui peuvent être confirmées par le corpus spinoziste, alors que Spinoza lui-même ne justifie pas explicitement ce changement lexical ? Il faut donc faire un effort de spéculation (se situer au-delà de la positivité du texte), tout en étant de mesure de confirmer nos hypothèses par le corpus dont nous disposons. Nous nous tiendrons à cette exigence.

Le *TRE* lui-même semble nous donner un indice textuel qui va dans le sens de cette seconde

hypothèse. En effet, quand Spinoza utilise le mot « commerce » au §41 du *TRE*, on trouve immédiatement une note dans laquelle il redéfinit le sens du terme. « Avoir commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres ou en produire d'autres »[115]. On s'aperçoit que Spinoza donne au mot commerce un sens qui ne correspond pas du tout aux définitions ordinaires des dictionnaires. Maxime Rovère le souligne lui aussi :

> « On remarque que Spinoza ne définit pas le commerce comme échange, mais comme rapport de production – ce qui, même pour un contemporain, constitue une notable inflexion de sens. »[116].

Pourquoi Spinoza éprouve-t-il le besoin de redéfinir dans une note le mot commerce en un sens qui est apparemment très éloigné de celui que l'on trouve dans les dictionnaires ? S'il est vrai que le mot *commercium* est inadéquat et mutilé, toute la question reste de savoir ce qui lui manque pour exprimer adéquatement la nature de la relation causale. Notre hypothèse initiale est la suivante : le mot commerce n'implique par lui-même l'idée de lien causal et de production. C'est pour cette raison que Spinoza a besoin de préciser cet aspect en note, et qu'il est préférable de l'abandonner au profit de termes qui impliquent cette dimension de nécessité causale.

Premièrement, pour répondre à ces questions, et mettre au jour les éventuelles insuffisances du mot commerce, il est nécessaire de confronter l'usage du mot chez Spinoza aux divers usages que l'on trouve chez ses contemporains. Un objectif sera de voir si cette analyse comparative permet de confirmer notre hypothèse initiale. Deuxièmement, nous nous intéresserons à la dimension positive de l'ajout définitionnel effectué par Spinoza en note du §41. Enfin, nous verrons que cet « ajout », s'il implique un coup de force conceptuel important pour Spinoza, reste un « manque » du terme commerce qui justifie son inadéquation.

2.1. Le *Traité de la réforme de l'entendement* et les usages ordinaires du mot commerce au 17ème siècle.

Nous cherchons à savoir ce qui a pu conduire Spinoza à abandonner l'usage de la notion de

115 *TRE,* §41, p.65.

116 Maxime Rovere, « Avoir commerce : Spinoza et les modes de l'échange », *Astérion* [En ligne], 5 | 2007, mis en ligne le 16 avril 2007, consulté le 11 mars 2020, §28. URL : http://journals.openedition.org/asterion/908 ;

commerce au profit d'autres termes, notamment celui de *connexio*.

Pour répondre à cette question, il est tout d'abord nécessaire de faire un effort linguistique et sémantique détaillé, lequel peut paraître à première vue laborieux, mais est en réalité nécessaire pour mettre au jour l'écart potentiel entre la conception spinoziste des relations entre les choses, et le sens usuel du mot commerce.

En quel sens utilise-t-on le mot *commercium* au 17ème siècle ? Ce terme pose d'emblée un certain nombre de difficultés. D'abord, le terme latin *commercium*, et sa traduction française « commerce » ont en effet subit une inflexion sémantique importante depuis le 17è siècle. La conséquence est que l'on peut avoir du mal à saisir exactement le sens commun de ce terme à l'époque de Spinoza. De plus, il s'agit d'un terme qui est extrêmement polysémique. Le dictionnaire d'Antoine Furetière, datant de la fin du 17ème siècle, nous en donne une idée :

> « Commerce. Négoce, trafic d'argent ou de marchandises, qu'on fait à dessein de profiter sur les remises, la vente, ou l'échange qu'on en fait […] commerce, signifie aussi, la négociation, l'intelligence qui est entre les Etats […] Commerce, se dit aussi de la correspondance, de l'intelligence qui est entre les particuliers, soit pour des affaires, soit pour des études, ou simplement pour entretenir l'amitié […] On dit en ce sens, le *commerce* de la vie, le *commerce* du monde, en parlant des choses qui entretiennent la société civile, des manières d'agir qui s'observent dans le monde. […] Commerce, se prend aussi en mauvaise part, pour dire, un vilain négoce, une fréquentation illicite. »[117]

Le terme *commercium* est formé de *cum* et de *merx*. Il signifie littéralement « avec » et « chose » ou « marchandise ». Comme nous le rappelle le *Dictionnaire latin-français* de Félix Gaffiot, dès son origine latine, le mot *commercium* renvoie au sens actuel de « trafic, commerce, négoce ». Par métonymie, il désigne le « lieu où se fait le commerce, place de commerce ». Cependant, il a aussi un sens figuré très général : « rapports, relations, commerce »[118]. Comme nous l'apprend Furetière, on peut utiliser ce sens figuré de deux façons. D'une part, il s'agit des relations interhumaines en général, par exemple « en parlant des choses qui entretiennent la société civile […], on dit de même qu'un homme est de bon commerce, pour dire qu'il est franc, […] le commerce des honnêtes gens ». D'autre part, en particulier dans le cadre du développement de la République des Lettres aux 17ème siècle, on parle du « commerce des intelligences », au sens de « de l'intelligence qui est entre les

117Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, Paris, Éditions Le Robert, 1978 [1re éd. 1690], p. 441.
118Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p.351.

particuliers ». Par exemple, on dit que « ce savant a commerce avec tous les habiles gens de l'Europe. Ces amis ont un commerce d'esprit ensemble »[119]. Spinoza écrit effectivement à un moment où se développe dans l'Europe savante du 17ème siècle un intense *commercium litterarium*[120], auquel de nombreux penseurs proches de Spinoza sont attachés.

Selon le sens commun du mot au 17ème siècle, on peut donc distinguer, en dépit de sa grande polysémie, trois types d'usages :

(1) le commerce au sens du rapport économique ou du négoce ;

(2) le commerce au sens des relations interhumaines ;

(3) le commerce comme relation ou communication des esprits entre eux.

Il faut donc se demander quel est le comportement sémantique et conceptuel du mot *commercium* chez Spinoza relativement aux usages les plus ordinaires de ce même terme au 17ème siècle. La question est donc ici de savoir si ces usages ordinaires conviennent au sens que Spinoza donne au mot commerce, s'ils permettent de confirmer notre hypothèse, voire d'en suggérer de nouvelles.

2.1.1. Le commerce économique.

Que veut dire « commerce » en son sens économique ? Il y a commerce ou négoce quand des individus particuliers échangent des biens (argent et marchandises) en vue d'un certain profit. S'agit-il ici de dire que les choses en général, et non seulement des hommes, entretiennent entre elles des relations de nature économique ? Spinoza défend-il une sorte de réduction de l'ontologique à l'économique où les choses entretiendraient entre des relations marchandes c'est-à-dire des échanges mutuels par lesquels chacun cherche à assurer son propre profit ?

Cette lecture pourrait d'abord sembler avoir du sens. Dans *l'Éthique*, Spinoza défendra l'idée selon laquelle chaque chose s'efforce de persévérer dans son être en vertu d'un principe d'utilité. Or, n'est-ce pas précisément cette recherche de l'utile qui exige que les individus humains et non-humains entrent en commerce les uns avec les autres ? « Nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous »[121]. Du fait de sa nature de mode dépendant d'autres modes, chaque chose se trouverait ainsi à des degrés divers dans la nécessité

119A. Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., p.441.

120Voir sur ce point, *Commercium Litterarium*. *La communication dans la République des Lettres*. *Forms of communication in the Republic of Letters, 1600-1750.* Ed. Par Hans Bots et François Waquet. Amsterdam/Maarssen, APA-Holland University Press, 1994. 333p.

121EIV, P18, sc., p.387.

d'échanger avec d'autres choses pour satisfaire son utilité et préserver sa Nature.

Cependant, en réalité, une lecture plus précise révèle rapidement que Spinoza n'emploie le mot commerce dans le *TRE* au sens du négoce ou de la relation marchande. Les commentateurs s'intéressant au commerce chez Spinoza ont bien vu cet aspect. Par exemple, Stéphane Vinolo souligne clairement ce point.

> « Nous pourrions croire en effet que le concept de commerce, chez Spinoza, est étendu à la totalité de l'ontologie puisqu'il désigne toute relation et toute liaison entre les choses singulières. (…) Toutes les choses singulières sont en relation les unes avec les autres et se nourrissent entre elles. (…) Pourtant, cette extension du commerce à l'ontologie n'obéit pas à la logique du marché, et il faut paradoxalement tenir à distance, chez Spinoza, le commerce dans son acception ontologique, et le marché »[122].

On peut dire que ce commerce n'est pas économique en vertu, d'une part, des objets qui sont en relation, et d'autre part de la nature même de la relation qu'est le commerce. On peut donc distinguer, avec M. Rovère, deux types de relations : « avoir commerce » et « faire commerce »[123].

D'abord, pour qu'il y ait une relation d'échange économique, il faut nécessairement plus de deux termes. On peut dire que des individus « font commerce », à condition que quelqu'un échange à quelqu'un d'autre quelque chose contre quelque chose d'autre. Par exemple, le marchand vend à un client deux pommes contre une certaine somme d'argent. Dans le cadre de « l'avoir commerce » qui est défini par Spinoza, il est tout à fait possible d'envisager un commerce limité à deux termes en relation. Ainsi, le choc provoqué par une pierre sur une autre pierre constitue une forme de commerce causal. La première pierre obéit aux lois du mouvement et du repos et produit un effet sur la deuxième pierre.

D'autre part, il n'y a de véritable « commerce » que lorsque l'on observe un contentement mutuel dans l'échange. Autrement dit, les acteurs de la relation commerciale se livrent à un échange dans lequel ils tirent un profit réciproque. Le marchand obtient l'argent dont il a besoin, le client obtient des marchandises. En ce qui concerne le commerce productif du *TRE*, cette dimension de profit mutuel n'apparaît pas. Au contraire, le commerce en question peut tout à fait consister en un rapport de domination unilatéral. L'état de Servitude décrit dans *E*IV, qui est l'état ordinaire des

122 Stéphane Vinolo, « Spinoza et l'argent. La politique comme économie des passions », *Revue Philosophique de Louvain*, 114, 2 (2016), p. 221-244.

123Maxime Rovere, « Avoir commerce : Spinoza et les modes de l'échange », *Astérion* [En ligne], 5 | 2007, mis en ligne le 16 avril 2007, consulté le 12 mars 2020, §25.

essences humaines, en est un exemple. On peut se référer à l'unique axiome de cette partie de l'*Éthique*.

> « Il n'est donné dans la nature des choses aucune chose singulière sans qu'il en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais, quelle que soit la chose donnée, il en est donné une autre plus puissante par laquelle cette chose donnée puisse être détruite »[124]

Le commerce des choses est ici décrit en termes de rapports de force. D'une part, il y a des puissances qui l'emportent sur d'autres et obtiennent satisfaction, d'autre part, il y a des puissances qui ne triomphent pas. Toutes les choses singulières, et non seulement les hommes, sont soumises à cette éventualité de destruction et de domination du fait de ce commerce universel. Or, tout l'objectif du début d'*E*IV est de montrer que cette domination est la modalité la plus courante du commerce humain. L'état naturel des hommes ne consiste pas dans une capacité à former dans la nature un domaine autonome, ou à être une force active et productrice. Au contraire, il consiste dans la Servitude, c'est-à-dire dans une privation de liberté qui est la manifestation de l'ignorance des causes des choses. Par conséquent, *avoir commerce* se distingue de *faire commerce*, puisqu'il ne s'agit pas nécessairement d'une relation de profit mutuel, mais d'un rapport de domination dans la plupart des cas.

Ainsi, le sens propre du mot commerce ne convient pas à l'usage qui en est fait par Spinoza, notamment parce qu'il n'implique pas l'idée de relation de dépendance causale. Peut-on alors considérer que le sens figuré du terme commerce convient au sens que Spinoza donne au mot ?

2.1.2. Le commerce au sens de relations interhumaines.

Tout d'abord, il est clair que le sens dans lequel Spinoza utilise le mot commerce n'est pas celui des relations interhumaines. Le commerce spinoziste a une extension beaucoup plus large. Ce sont des choses et des idées qui ont commerce. Toutefois, il s'agit ici de voir quel type de relation le terme « commerce » peut nous amener à concevoir, dans le cas particulier des relations interhumaines. L'expression « commerce humain » peut-elle convenir à la façon dont Spinoza envisage les relations interhumaines dans le commerce universel de la nature ? Nous allons voir qu'il n'y a pas seulement une différence, mais un rapport d'opposition entre d'une part l'idée d'un

124 *E*IV, ax., p.361.

commerce spécifiquement humain et d'autre part l'idée du commerce causal des choses et des idées.

Selon le *Dictionnaire Latin-Français* de F. Gaffiot, le terme commerce peut avoir « le sens vieilli de relations humaines »[125]. Par exemple, Furetière parle du commerce « pour entretenir l'amitié », de même « on dit qu'un homme est de bon commerce, pour dire, qu'il est franc, de bonne foy, qu'il fait sûr de traiter avec lui »[126]. Ce terme prend un tournant conceptuel et proprement philosophique lorsqu'on le trouve chez les contemporains de Spinoza. Par exemple, on trouve cet usage du mot chez Thomas Hobbes[127]. Il défend l'idée d'un commerce interhumain spécifique qui distingue l'homme en particulier du reste de la Nature. On trouve un cas exemplaire de cet usage dans le cadre de la critique menée par Hobbes de l'idée d'une sociabilité naturelle entre les hommes.

> « On peut remarquer à quel dessein les hommes s'assemblent en ce qu'ils font étant assemblés. Si c'est pour le commerce [commercii], l'intérêt propre est le fondement de cette société; et ce n'est pas pour le plaisir de la compagnie, qu'on s'assemble, mais pour l'avancement de ses affaires particulières »[128]

En effet, Hobbes est soucieux de montrer que la société civile n'est pas quelque chose de donné ou de naturel. C'est en ce sens qu'il oppose régulièrement l'état de nature, qui est « hors de la société civile » et qui « n'est qu'un continuel brigandage » où l'on est « exposé à la violence de tous ceux qui voudront nous ôter les biens de la vie », et l'état civil. En ce sens « hors du commerce des hommes, nous n'avons que nos propres forces qui nous servent de protection, mais dans une ville, nous recevons le secours de tous nos concitoyens »[129]. Il y a donc l'idée d'un commerce humain spécifique qui rompt avec l'état de nature dans lequel chacun se livre à la satisfaction pure de ses désirs. Sur quoi repose cette spécificité du commerce humain ? Il repose justement sur une forme plus fondamentale de « commerce », qui est le langage ou la fonction signifiante[130]. Même si

125 F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin – Français*, Paris, Hachette, 1934, p.351

126 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, Paris, Éditions Le Robert, 1978 [1re éd. 1690], p. 441.

127On retrouve cette idée d'un commerce spécifiquement humain chez les moralistes du 17ème siècle, et tout particulièrement chez les penseurs augustiniens inscrits dans le mouvement de Port-Royal. Il y a chez les hommes, du fait du pêché originel, un commerce particulier par lequel les hommes sont livrés à la satisfaction de leurs intérêts individuels, c'est-à-dire à la concupiscence. Voir par exemple : François De La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, Livre de Poche, 1991, Maxime 83. ; Pierre Nicole, *Essais de morale*, Chap II, éd. Laurent Thirouin, Paris, PUF, 1999, p.384.

128Th. Hobbes, *Le Citoyen ou les Fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière (1649), relue par Th. Hobbes, Paris, GF, 1993, Section première (« La liberté »), chapitre I, §II

129*Ibid*., Section II : l'Empire, Chapitre X.

130Hobbes utilise lui-même le mot commerce pour parler du langage ou de la conversation. Voir *Le citoyen*, *op.cit.,* section II, chap 13, §17 ; et le *Léviathan*, trad. Philippe Folliot, En ligne], mis en ligne le 16 avril 2009, consulté le 12 mars 2020, chapitre 27 « Des crimes excuses et circonstances atténuantes ». URL: https://philotra.pagesperso-orange.fr/hob27.htm

2. L'INADEQUATION DU COMMERCIUM.

Hobbes critique sévèrement la thèse aristotélicienne d'une sociabilité naturelle, il s'inscrit clairement dans la continuité d'Aristote sur le fait que le langage et la parole sont un fait spécifiquement humain et que l'homme seul dispose des moyens nécessaires à la formation des sociétés. La raison humaine est définie comme le pouvoir d'user et d'enchaîner les signes du langage. Il y a donc rupture entre l'humanité est le reste de la Nature : devenu capable de penser ses désirs, l'avenir, et de computer la possibilité de leurs satisfactions, l'homme est amené à inventer cette réalité artificielle qu'est la société civile ou politique. Hobbes va même plus loin qu'Aristote, puisqu'il refuse d'assigner un caractère naturel au langage. Le langage est un artifice. Par « artifice », il faut entendre ce qu'il n'est pas possible de l'expliquer de façon mécanique[131].

Quel rapport entretient ce « commerce humain » spécifique avec le commerce des choses ? Tout d'abord, puisque « avoir un commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres ou en produire d'autres », être produit venant logiquement avant produire, et que « toutes [les choses] qui existent dans la Nature » sont en commerce, alors les choses singulières que sont les essences humaines ne font pas exception. Autrement dit, l'idée d'un commerce humain en rupture avec l'ordre commun de la Nature qui se réaliserait dans un « artifice » nous situe dans le domaine de « l'*imbecillitas* », c'est-à-dire de l'ignorance des causes dont il est question au début du *TRE.* Spinoza ne traite pas dans ce texte réservé à la Méthode « la connaissance de ce que toutes les choses qui se font, se font selon un ordre éternel et selon des lois déterminées de la Nature »[132]. Cependant, et comme nous le verrons ensuite, l'idée d'un « artifice » est dissoute par la thèse du commerce causal universel. En effet, puisque toutes les choses singulières sont le résultat de la puissance naturelle, il ne peut pas y avoir artifice au sens d'un procédé créé ou inventé. En revanche, si l'on parle d'instruments qui ont été produits à partir d'autres instruments naturels, alors l'artifice peut avoir un sens pour distinguer entre les instruments innés et les autres instruments produits à partir de ces premiers. C'est en ce sens que Spinoza développe l'analogie entre les instruments corporels et les instruments de la connaissance au §30 du *TRE*. Les choses artificielles obéissent donc elles aussi aux lois de la Nature.

Cependant, l'anthropologie spinoziste va beaucoup plus loin en ce qui concerne le rapport du commerce humain au commerce des choses. Si l'on s'appuie sur *l'Éthique*, on peut dire que l'effort

131Le chapitre 4 du *Leviathan*, « Of Speech », est exemplaire. « The most noble and profitable invetion of all other was that of *speech*, consisting of *names* or *appellations*, and their connexion, wherby men register their thoughts, recall them when they are past, and also declare them one to another for mutual utility and conversation, without which there had been amongst men, neither commonwealth, nor society, nor contract, nor peace, no more than amongst lions, bears, and wolves ». Hobbes, Leviathan, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994, p.16.

132 *TRE*, §12, p.43.

théorique de Spinoza consiste à nier l'idée d'un commerce humain spécifique et artificiel en réinstallant les essences humaines dans le commerce causal des choses, tout en ouvrant la voie à la possibilité d'une spécificité humaine à partir de ce même commerce. Il y a bien un commerce humain spécifique qui permet de distinguer l'homme au sein du commerce de la nature. Mais ce commerce spécifique ne consiste pas du tout dans une rupture de l'homme avec la nature. Bien au contraire, c'est justement par la richesse des relations que l'homme peut avoir avec les autres parties de la Nature qu'il se distingue. L'homme ne se situe donc pas en dehors du commerce causal naturel, mais il y est pleinement intégré, à tel point que sa singularité est d'avoir avec les autres êtres (les hommes, mais pas seulement) un commerce particulièrement riche. Certes, Spinoza ne propose à aucun moment une définition classique ou génétique de l'essence humaine[133]. Toutefois, on peut se référer à l'Abrégé de Physique de la deuxième partie de *l'Éthique*, où Spinoza s'efforce restreindre progressivement notre regard sur le corps humain en particulier, afin de définir l'objet spécifique de l'âme humaine. S'il y a une différence entre les hommes et les autres êtres, ce n'est pas une différence qualitative ou « essentielle », c'est une différence quantitative ou de degré. En quoi consiste-t-elle ? Les postulats expriment au moins deux choses. D'abord, le corps humain a ceci de particulier qu'il a beaucoup de rapports avec le monde extérieur. Il en a beaucoup plus que les autres corps, et cette singularité permet sans doute le développement de la raison. De plus, le corps humain est un composé de composé. Il se compose d'un très grand nombre de rapports internes. En effet, non seulement il est composé d'organes et de sous-organes (selon une hiérarchie verticale), mais aussi d'organes qui ont des fonctions très différentes (selon un différenciation horizontale). En ce sens, le corps humain se distingue par la richesse de ses relations internes et externes. C'est cette diversité de rapports internes qui permet au corps humain d'avoir beaucoup de relations avec l'extérieur. Puisque les organes sont différenciés, alors on peut différencier les affects avec l'extérieur, par leur nombre, ou par leur genre. Par conséquent, ce qui permet de délimiter l'homme, ce n'est pas du tout sa capacité à rompre avec l'ordre de la Nature, mais c'est au contraire la richesse des relations qu'il entretient en son sein. D'un côté, puisque les organes du corps sont divers, le corps est avant tout extrêmement dépendant du monde extérieur. C'est donc d'abord la dépendance vis-à-vis de la Nature qui singularise l'homme, plutôt que sa capacité à rompre avec elle. D'un autre côté, s'il y a des rapports internes et des rapports externes reçus, il y a aussi des rapports externes donnés ou actifs. Les animaux peuvent eux-aussi se mouvoir, mais sans doute doute de beaucoup

133Il ne faut cependant pas interpréter cette absence de définition comme un manque. Si Spinoza ne définit pas l'homme, c'est d'abord par cohérence avec sa propre pensée, qui est nominaliste : il n'y a pas d'essence des choses générales.

moins de manières que le corps humain.

Il y a donc bien un commerce humain spécifique, mais il s'oppose radicalement à celui que nous trouvions chez Hobbes[134]. Ce commerce n'est pas spécifique parce qu'il s'inscrit dans le cadre d'un artifice. Ce n'est pas non plus un phénomène que nous ne pouvons pas expliquer par des lois mécaniques. Bien au contraire, le commerce humain est tellement intégré au commerce causal et productif de la Nature que l'on en fait sa spécificité. Ainsi, par la critique de l'idée d'un commerce spécifiquement humain, où les relations humaines sont placées sous le signe d'un artifice et d'une liberté à l'égard de l'ordre commun de la nature, on retrouve finalement la possibilité d'un commerce humain spécifique mais renouvelé, qui réinstalle l'homme dans la nature à partir de la notion de causalité, tout en le distinguant. « [L'homme] n'est lui-même qu'une chose parmi ces choses […] c'est uniquement une fois ceci admis qu'il devient possible de comprendre qu'il n'est pas tout à fait une chose comme les autres »[135]. On observe d'emblée que cette critique du « commerce spécifiquement humain », de relations en rupture avec l'ordre commun de la Nature, passe par la réintroduction dans le concept de commerce de la notion de causalité.

S'il est vrai que le terme commerce, en tant qu'il est appliqué aux choses, ne convient pas voire s'oppose à la conception spinoziste des relations causales, qu'en est-il lorsqu'il est appliqué aux relations entre les idées ou les intelligences ? Peut-on dire que le « commerce des intelligences » ou des esprits, tel qu'il se déploie dans l'Europe savante du 17ème siècle, correspond au sens que donne Spinoza au commerce des idées ?

2.1.3. Le commerce des intelligences.

Toujours afin de mettre au jour l'usage fait par Spinoza de ce terme polysémique qu'est le commerce, la question est désormais de savoir quels rapports entretiennent le commerce spinoziste des idées et le « commerce des esprits » au sens de l'échange et du dialogue intellectuels.

Cette expression joue un rôle décisif dans le cadre historique du développement de la « République des Lettres » au 17ème siècle. Annie Barnes nous propose une définition

134 De ce point de vue, la politique spinoziste est tout à fait cohérente avec son ontologie : il n'y a pas de rupture entre un état de nature originaire et un état civil qui trouverait sa source dans un artifice fondé sur un commerce interhumain lui-même artificiel. Voir sur ce point Lettre L, *Œuvres de Spinoza*, C. Appuhn (trad.), Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 283.

135 P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, T.4, *op.cit.,* p.9.

particulièrement claire de ce phénomène et de ses idéaux :

> « La République des Lettres est formée des hommes de lettres et des savants de tous pays. Notez que les savants y jouent un rôle plus important que les poètes et que République des Savants, comme on dit en Allemagne, serait un terme plus exact. C'est un État fort démocratique : la naissance n'y joue aucun rôle ; seul le savoir place chaque citoyen à son rang. Les différences de nationalité s'effacent aussi bien que les différences de religion... La République des Lettres a une langue, internationale comme elle, le latin, et plus tard le français. Le premier devoir de chaque citoyen est de servir les 'lettres', et le moyen d'y parvenir, c'est le système des échanges. Cela se fait par une vaste correspondance dont le réseau s'étend sur l'Europe entière, et qui forme le lien réel entre les citoyens de cette République idéale... On fait aussi des échanges de livres et de manuscrits précieux »[136].

Les membres de la République des Lettres appartiennent à cette communauté du savoir, qui n'est délimitée par aucune frontière, et qui est du même coup universelle et infinie. Il y a chez ces savants le sentiment d'une unité profonde qui les lie, et qui trouve justement sa condition dans le « commerce » des esprits. « Le fondement même d'une telle communauté : le savoir, les lettres, faisait sa force. Rien ne pouvait ruiner un tel corps ; même les lois de la guerre étaient impuissantes à interrompre les « commerces » des savants, à briser les pactes conclus avec les muses, pour reprendre ici quelques expressions célèbres du *De conscribendis epistolis* d'Erasme »[137].

Un cas exemplaire de cet usage du mot commerce est celui de Francis Bacon, l'un des principaux défenseur de cet idéal de solidarité et d'unité dans la communauté scientifique. Cela suppose, pour Bacon, une conception renouvelée du savoir. Il propose une « conception programmatique de la connaissance qui requiert (…) une organisation collective de la recherche »[138]. Ce projet portée par Bacon consiste dans l'idée que le savoir ne peut être l'œuvre d'un seul homme. En ce sens, l'homme isolé est dépassé par cette tâche. Il est donc nécessaire de postuler la collaboration. Ainsi, dans *La Nouvelle Atlantide*, une partie importante de l'œuvre est dédiée à la description de la Maison de Salomon, l'académie scientifique de Bensalem, Maison créée par le roi Solamona qui représente le temple du savoir sur l'île. Elle est décrite comme

136 Annie Barnes, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres,* Paris, 1938, p.13-14

137Françoise Waquet « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique. » Bibliothèque de l'École des chartes, t. 147, 1989, p.490.

138Chantal Jaquet, *Bacon et la promotion des savoirs*, Paris, PUF, 2010, pp.13-14.

« lanterne de ce royaume »[139] par le gouverneur. Cette institution scientifique dispose de divers outils et moyens pour développer le travail scientifique (des hautes tours pour observer le ciel ; de véritables laboratoires, un espace réservé au travail mathématique, des salles de machines). Ces installations sont mises au service d'une organisation particulièrement méthodique et collective. C'est dans ces conditions que le mot « commerce » intervient. Le commerce des intelligences est au cœur du projet de réforme et de promotion du savoir baconien. L'organisation collective de la recherche rend possible un « commerce de lumières ».

> « Nous (...) avons à cœur d'établir dans les lettres un commerce de lumières »[140]

De même, Le voyageur qui est de retour dans sa patrie après un voyage doit « cultiver l'amitié des hommes de mérite ou éminents en dignité qu'il a connus particulièrement, et entretenir avec eux un commerce de lettres »[141]. De façon encore plus évidente, Bacon fait de la confusion des langues « la peine la plus grave que Dieu infligea à l'orgueil humain » car elle a eu pour conséquence d'intercepter « le plus libre commerce de la science et la communication réciproque des lettres. »[142].

Spinoza est lui-même attaché à cette idée de communauté dans la recherche de la vérité. Il s'agit même de l'une des conditions pour atteindre l'objectif de la félicité suprême et éternelle dont il est question au début du *TRE*[143]. De plus l'amitié qui se noue dans le commerce de ceux qui ont « l'amour de la vérité » est ce qu'il y a de « plus élevé et [de] plus agréable que l'on puisse trouver dans les choses qui sont au-delà de notre pouvoir »[144]. Enfin , s'il est vrai que « toutes [les choses] qui existent dans la Nature »[145] sont en commerce, et que les idées ont le même commerce que les choses, alors il y a bien un commerce universel des idées.

Dès lors, le commerce des idées proposé par Spinoza peut-il être lu au sens de ce modèle du commerce des esprits si important dans la République des Lettres ? A nouveau, il est nécessaire de distinguer entre le commerce spinoziste des idées et ce commerce des intelligences. Cette distinction trouve sa justification dans la notion de « production » des idées, ce qui confirme une

139Francis Bacon, *La nouvelle Atlantide*, Michèle Le Doeuffet Margaret Llasera, éd. et trad., Paris, Payot, 1983, p. 72
140Francis Bacon, *Oeuvres complètes,* trad. J.-A.-C. Buchon, Paris, L'Harmattan, 2008, Des sciences, LIV, III, chap. IV.
141 *Ibid.,* p.481.
142Francis Bacon, *De la dignité et de l'accroissement des savoirs,* trad. F. Riaux, Paris, Charpentier, 1843, p.68
143 « Le bien suprême est de parvenir à ce qu'il jouisse d'une telle nature avec les autres individus, s'il se peut », *TRE*, §13, p. 43.
144 Lettre 19 à Blyenbergh, 05.01.1665, *Correspondance*, trad. fr. M. Rovere, Paris, GF Flammarion, 2010, p.133.
145 *TRE,* §41, p.65.

fois de plus notre hypothèse initiale. Quand Spinoza parle d'un commerce des idées au §41 ce n'est pas du tout au sens de la discussion, de la communication ou du dialogue des esprits, mais au sens de la démonstration et du pouvoir de la déduction. Là où la communication suggère une relation dans laquelle des esprits échangent des idées et des pensées, la démonstration désigne un enchaînement ordonné d'idées adéquates déduites les unes des autres. De plus, la production du commerce des idées peut se faire seul. L'effort par lequel l'entendement déploie déductivement les idées entre elles en obéissant aux lois qui gouvernent la pensée se fait de façon interne par un certain esprit déterminé. Comme le démontre Spinoza, ce n'est pas par confrontation à une norme externe et antérieure, ou en faisant reposer son discours sur une instance de validation externe (comme le ferait un prophète), que le raisonnement manifeste sa vérité. Au contraire, c'est en éprouvant la rigueur interne du raisonnement que l'on reconnaît cette validité épistémique. En ce sens, l'usage du commerce ne semble pas du tout faire référence à la nécessité d'un dialogue, d'une discussion ou d'un commerce des intelligences pour mettre au jour la vérité. En effet, pour savoir que je sais, je n'ai pas besoin de demander à quelqu'un si je sais. Il me suffit de savoir. Autrement dit, il suffit à l'entendement d'effectuer sa tâche : éprouver de façon immanente l'ordre adéquat de la déduction démonstrative. « Le bon raisonnement, c'est en raisonnant bien que je l'ai approuvé »[146]. Ainsi, il est nécessaire de distinguer la thèse spinoziste du commerce des idées et le modèle du commerce des intelligences au 17ème siècle, dans la mesure où l'on ne peut pas confondre l'ordre de la démonstration et l'ordre de la communauté qui collabore et dialogue dans sa quête de la vérité.

Toutefois, si ces deux formes de commerce ne peuvent être confondues, car la production démonstrative du commerce des idées n'est pas la communication des intelligences, il est clair qu'ils ne s'opposent pas, dans la mesure où le commerce productif des idées fonde la possibilité du dialogue universel des esprits. Cette fondation de la possibilité d'une communication des intelligences par le commerce des idées est clairement exprimée par Spinoza quand il envisage la discussion avec un Sceptique. Alors que Spinoza répond à une série d'objections potentielles, le cas du Sceptique intervient au §47. Son objection consiste à nier à la fois le présupposé d'une science vraie et effective qui nous précède, et la possibilité de saisir une première idée vraie. La réponse de Spinoza consiste à montrer que la position du Sceptique est telle que la simple possibilité d'une discussion ou d'un dialogue est dissoute. D'une part, le refus catégorique de l'existence d'une première vérité ne semble tout simplement pas pouvoir être discuté ou être réfuté, dans la mesure où ce refus n'est pas une réfutation. « C'est une simple négation qui ne contient rien et ne peut aboutir à

146 *TRE*, §44, p.67.

rien »[147]. Ce refus apparaît comme une pure déclaration verbale vide de sens dans la mesure où elle n'est pas réfutative et du même coup ne produit rien. On peut donc en tirer la conclusion que « avec eux, il ne faut pas parler de sciences »[148]. D'autre part, le sceptique lui-même, s'il est cohérent doit se taire. Si le Sceptique dit qu'il ne sait pas, ou bien il se dit savoir ne pas savoir, ou bien ne pas se savoir ne pas savoir, ou bien ne pas se savoir savoir. Ce qui l'entraîne forcément à avouer savoir quelque chose, alors qu'il le refuse. Ainsi, « il doivent enfin garder le silence, afin de ne pas supposer par hasard quelque chose qui ait un parfum de vérité »[149]. Par conséquent, refuser la possibilité d'une première vérité c'est précisément s'interdire toute possibilité de faire commercer les idées entre elles, ce qui ruine à la fois la possibilité d'une réfutation de cette « pensée », et la possibilité d'une prise de parole cohérente de la part du locuteur. Quelle est donc la façon qu'a Spinoza de discuter avec un Sceptique ? Ou bien c'est en se taisant qu'on lui répond, ou bien c'est en prouvant, en procédant par preuve c'est-à-dire en réinstallant les esprits dans le commerce des idées que la discussion redevient possible. La démonstration a un système interne qui permet de relier une vérité à une autre vérité, lequel reproduit dans l'entendement le processus causal qui relie les choses. Ce sol commun est la condition de possibilité d'une discussion consistante. Nous voyons donc ici, négativement, que l'absence du commerce des idées rend impossible un *commercium litterarium*. Est-il toutefois possible d'établir positivement la thèse selon laquelle le commerce des idées joue le rôle de fondement vis-à-vis du dialogue des esprits ?

Il faut immédiatement souligner que si la déduction qui enchaîne les idées entre elles se fait de façon interne, il n'est pas satisfaisait de la qualifier de « solitaire ». On peut prendre l'exemple de la déduction logique ou mathématique. Une démonstration mathématique a ceci de particulier que pour éprouver sa validité, il faut la déployer dans le cadre d'un raisonnement interne. Par la puissance de son entendement, un esprit peut déployer adéquatement la connexion des termes de la démonstration. Cependant, *si la démonstration peut se faire seule, on ne peut pas être le seul à la faire*. La démonstration d'un des postulats des *Éléments* d'Euclide doit certes être éprouvée dans sa validité de façon interne, mais si elle est une démonstration adéquate, alors elle doit pouvoir être reproduite dans n'importe quel entendement. Dès lors, démontrer revient à saisir l'enchaînement des idées qui sont déjà dans un entendement plus large que le notre (l'Entendement divin), lesquelles forment un bien commun pour absolument tous les entendements finis. Ainsi, le commerce des

147 B. Rousset, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, *op.cit.,* p.262.

148 *TRE*, §48, p. 69. Le scepticisme peut avoir trois sources selon Spinoza : il peut venir de la mauvaise foi, d'un aveuglement de naissance, ou d'accidents externes c'est-à-dire de préjugés. Spinoza traite en particulier le cas de la mauvaise foi, qui est quant à elle sans excuse.

149 *Ibid.*

idées est nécessairement saisissable par une communauté d'esprits qui peuvent communiquer à son sujet, puisqu'il est universel.

Ainsi, nous constatons à nouveau un écart entre l'usage fait par Spinoza du terme commerce, et son usage ordinaire au 17ème siècle. Cet écart trouve sa source dans la notion de *production* qui est ajoutée par Spinoza au terme. Toutefois, là où il pouvait y avoir une opposition entre commerce interhumain et commerce productif des choses, il y a ici une collaboration étroite entre les deux types de commerce[150].

Que faut-il conclure de cette étude comparative? On peut faire un constat. Il y a un écart, voire une opposition, entre l'usage ordinaire du mot commerce et son usage conceptuel chez Spinoza, qui est dû à la façon dont Spinoza envisage le commerce des choses et des idées sous un rapport de causalité et de production. En effet, sur le plan des idées ou intelligences, on a vu que le commerce spinoziste différait du commerce des intelligences en ceci qu'il renvoyait davantage au travail de la démonstration et de la déduction qu'au dialogue et à la communauté des intelligences (bien que les deux aspects ne soient pas exclusifs). Sur le plan des choses, on constate qu'il y a des usages du mot commerce qui ne correspondent pas – voire s'opposent – au commerce spinoziste car ils n'appréhendent pas les relations interhumaines sous la forme de relations causales naturelles, mais au contraire comme une forme de rupture par rapport aux lois communes de la Nature. Qu'y a-t-il de commun à ces écarts ou oppositions sémantiques ? Ces usages du mot commerce ne prennent pas suffisamment en compte la façon dont le commerce des choses et des idées sont des rapports de *production*. Autrement dit, c'est l'idée de lien causal qui n'apparaît pas dans ces divers usages. Le mot commerce n'implique pas par lui-même la notion de production, ce qui peut conduire à une approche des relations entre les choses et entre les idées qui est au minimum différente, et dans certains cas tout à fait contradictoire avec la conception causale et productive des relations chez Spinoza.

Dès lors, il n'est plus du tout surprenant que Spinoza éprouve le besoin de redéfinir le mot commerce en des termes éloignés de ceux que l'on trouve dans les dictionnaires ou dans la langue courante. En effet, le mot commerce à lui seul ne parvient pas à souligner le fait crucial de la dimension causale et productive des relations entre les choses. Cependant, faut-il nécessairement

150 On pourrait par ailleurs montrer qu'il y a un conditionnement réciproque entre les deux types de commerce. Le commerce des intelligences conditionne en retour la saisie du commerce des idées, ne serait-ce que par le fait que l'expérience de la communauté favorise la production des notions communes si importantes pour le développement de la raison. De plus, on pourrait envisager une coïncidence des deux types de commerce, qui permet de donner naissance à cette amitié intellectuelle indestructible (car fondée sur la vérité) dont parle Spinoza au début de sa correspondance avec Blyenbergh. Lettre 19 à Blyenbergh, 05.01.1665, *Correspondance*, op. cit., p. 132.

envisager la redéfinition du mot commerce en termes de causalité et de production comme un *manque* du terme commerce ? D'une part, il est clair que l'absence de la notion de nécessité causale dans le mot commerce en fait un terme insatisfaisant pouvant mener à une notion confuse des relations entre les choses et entre les idées. Cependant, d'autre part, cela implique aussi quelque chose de positif, un ajout. En effet, il y a un coup de force théorique important dans la façon dont Spinoza réduit ou redéfinit l'ensemble des relations à des rapports de causalité. Il faut donc étudier ces deux aspects du rapport du commerce à la causalité.

2.2. La redéfinition du commerce en termes de causalité productive.

2.2.1. La nécessité d'une redéfinition. Entre généralité et précision du commerce.

S'il est vrai que le sens ordinaire du mot commerce ne correspond pas à la conception adéquate des relations proposée par Spinoza, quel est donc son sens dans le *TRE* ? Nous verrons que que l'usage de Spinoza consiste paradoxalement à utiliser ce terme en un sens à la fois très général et très précis. Autrement dit, le mot commerce a un sens à la fois plus large que son usage ordinaire, et beaucoup plus précis.

L'analyse comparative des divers usages du mot commerce peut nous laisser confus. S'il est vrai qu'aucun des usages ordinaires du mot commerce ne correspond à l'usage qu'en fait Spinoza, quel peut alors être le sens du terme dans le *TRE*? Est-ce à dire que Spinoza vide totalement le terme de son contenu sémantique ordinaire pour lui en donner un nouveau?

En dépit de la polysémie du terme commerce, on peut faire émerger une signification commune à l'ensemble de ses usages : la dimension d'échange et de réciprocité. Qu'il s'agisse d'un rapport économique, où des individus échangent des biens en vue d'un profit réciproque, du commerce épistolaire, où ceux qui correspondent échangent à chaque lettre leur rôle de destinataire et d'expéditeur, ou encore du commerce conçu comme art de la conversation où l'interlocuteur qui parle attend une réponse, dans tous les cas, l'élément sémantique qui traverse ces usages est l'échange réciproque. La notion d'échange est inscrite dans la morphologie même du mot. On l'a vu, *commercium* est formé de *cum* et de *merx* qui signifient « avec » et « marchandise ». D'un point de vue formel, la dimension d'échange est d'emblée inscrite dans la préposition.

Ce point apparaît encore plus clairement quand on confronte le mot commerce avec des

termes qui lui sont proches, comme le fait J.-P. Sélic dans son étude philologique de « Ce que commerce veut dire »[151]. Au moins deux termes proches du commerce reviennent souvent dans les définitions des dictionnaires : le « négoce » et le « trafic ». D'une part, *negotatio* n'a pas la même étendue sémantique que le *commercium*. Les deux termes inscrivent l'échange marchand sur une échelle différente. Le négoce évoque l'idée d'un commerce en grand ou d'un commerce international en vue d'un profit économique. Si le mot commerce peut être employé à la place de négoce, l'inverse n'est valable. Le mot commerce enveloppe une plus grande diversité de relations interhumaines possibles, bien qu'il désigne des échanges de biens à une échelle plus restreinte. Le mot trafic s'utilise dans un emploi péjoratif, pour parler d'un commerce clandestin voire immoral. Ce terme peut aussi s'employer pour parler du mouvement ou de la circulation des choses, par exemple des véhicules. Ce qu'il désigne n'est donc pas tellement l'échange mais le mouvement engendré par cet échange. Par conséquent, si l'on compare le sens du mot commerce avec ses synonymes, il se distingue par la dynamique réciproque d'échange qu'il suggère. Le négoce fait signe vers la finalité de l'échange : le profit et l'intérêt économique ; le trafic est un échange de biens clandestins, dont la nature est ignorée, à tel point que l'on en connaît seulement le mouvement. Par différence avec la fin de l'échange (intérêt économique) ou la conséquence de l'échange (le mouvement), le commerce fait signe vers l'échange lui-même. Le *Littré* confirme ce point « commerce est le terme le plus général, représentant, sans aucune idée accessoire, l'échange qui fait passer des uns aux autres tous les objets d'utilité ou d'agrément »[152] ; l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, bien que postérieure au XVIIè siècle, insiste encore davantage : « Chaque chose qui peut être communiquée à un homme par un autre pour son utilité ou son agrément est la matière du commerce ; il est juste de donner un équivalent de ce que l'on reçoit. Telle est l'essence du commerce, qui consiste dans un échange »[153].

Cependant, d'autre part, dans la mesure où le mot commerce n'explicite pas par lui-même l'idée de causalité, Spinoza propose de le redéfinir en note, en un sens beaucoup plus précis. La notion de causalité n'est pas du tout impliquée, de façon analytique, par le terme commerce. Elle est ajoutée, synthétiquement, par Spinoza.

151 J.-P. Sélic, « Ce que commerce veut dire », in Communication et langages, n°138, 4ème trimestre 2003. Dossier : Sciences, médias et sociétés. pp. 89-103.

152E. Littré, *le Dictionnaire de la langue française,* op. cit., p.1027.

153D. Diderot et Jean d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Bergamon Press, 1969 [1re ed. 1751 – 1772], p. 690-691

2. L'INADEQUATION DU COMMERCIUM.

> « Avoir un commerce avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres ou en produire d'autres »[154]

Que nous apprend cette note ? Trois remarques doivent être faites. D'abord, cette note nous apprend que le mot « commerce » est un terme suffisamment important pour que Spinoza estime qu'il est nécessaire d'y revenir et de le définir. D'autre part, Spinoza a sans doute ajouté cette note lors d'une relecture. Le *TRE* n'ayant pas été publié par Spinoza lui-même, rien ne nous permet de spéculer sur le fait qu'elle ait été ajoutée à tel ou tel moment du développement l'œuvre de Spinoza. Elle a pu être ajoutée quelques temps après la rédaction de ce passage, ou quelques temps avant la mort de Spinoza. Toutefois, il y a de très bonnes raisons de penser que cette note souligne et confirme qu'il y a une évolution dans la terminologie et la pensée de Spinoza qui exige de revenir sur le terme commerce. Lors d'une relecture, il y a quelque chose dans le terme commerce qui a poussé Spinoza à s'y arrêter pour en proposer une définition plus précise. Enfin, cette redéfinition ajoute avant tout l'aspect de la production et de la causalité. Alors que le *commercium* désigne d'abord l'échange, c'est-à-dire « toute relation consistant à donner et recevoir des bienfaits »[155], Spinoza infléchit le commerce dans le sens de la production causale, consistant à produire et à être produit. Or, quand les contemporains de Spinoza disent qu'ils ont commerce entre eux, ou bien que certaines choses ont commerce, ils n'entendent pas du tout par là des relations de causalité. Autrement dit, il s'agit d'un véritable coup de force sémantique.

Ainsi, on peut dire sans se contredire que Spinoza fait un usage à la fois extrêmement général du mot commerce, puisque ce sont toutes les relations entre les choses qui sont concernées, et très précis, puisque Spinoza opère une réduction de la généralité des relations au principe de la causalité déterminée. Le sens du mot commerce chez Spinoza est le suivant : par commerce il faut entendre l'ensemble des relations réciproques et dynamiques entre les choses et entre les idées, en tant qu'elles sont de nature causale et productive. Toutefois, la notion de causalité est ajoutée et n'est pas contenue initialement dans le commerce. Nous n'avons pas seulement ici affaire à un manque du mot commerce : il ne s'agit pas seulement d'un coup de force *sémantique*, mais aussi d'un coup de force *conceptuel* qui implique quelque chose de positif du point de vue de la doctrine spinoziste.

154« *Commercium habere com aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere* ». *TRE*, §41, p.65.

155« Chaque chose qui peut être communiquée à un homme par un autre pour son utilité ou son agrément est la matière du commerce ; il est juste de donner un équivalent de ce que l'on reçoit. Telle est l'essence du commerce, qui consiste dans un échange ». D. Diderot et Jean d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Bergamon Press, 1969 [1re ed. 1751 – 1772], p. 690-691.

2. L'INADEQUATION DU COMMERCIUM.

2.2.2. L'exclusivité causale des relations.

Si ce terme fait signe vers l'ensemble des relations qui composent le tissu du réel, il permet surtout de rassembler ces diverses relations sous un principe unique, qui est celui de la causalité universelle. Cette thèse est singulière puisqu'elle signifie que le rapport causal (être produit ou produire une autre chose) est le rapport *exclusif* des relations entre les choses et entre les idées. Ce point est tout à fait majeur du point de vue de l'ontologie générale de la doctrine spinoziste. Comme le souligne Pierre Macherey dans son commentaire[156], cette idée est reprise dans les axiomes de la première partie de l'*Éthique*. Là où les définitions du *De Deo* portent directement sur les choses de la Nature, les axiomes portent sur les conditions permettant de penser les choses, c'est-à-dire qu'ils dégagent les formes de relations entre les choses. Les axiomes III à V établissent la thèse selon laquelle la causalité est la forme exclusive de relation nécessaire permettant de penser rationnellement un ordre et une connexion dans les choses et ente les choses. L'axiome V en particulier affirme le caractère exclusif de ce rapport en ce qui concerne aussi bien le réel que la connaissance que l'on peut en avoir. « Les choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent pas non plus se comprendre l'une par l'autre, autrement dit, le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre »[157]. Pour qu'un lien causal nécessaire puisse être établi entre des choses, et donc pour qu'elles puissent être comprises l'une par l'autre, il faut que ces choses aient entre elle quelque chose de commun, c'est-à-dire qu'elles soient du même genre (des affections du même attribut). Il ne peut pas y avoir de commerce entre les choses si elles ne sont pas du même genre ou du même attribut. La réciproque est que les choses de même nature sont nécessairement unies par un lien causal. C'est la forme exclusive par laquelle elles se rapportent entre elles. La conséquence de cet axiome est justement le principe du commerce analogique des choses et des idées. L'ordre des choses et celui des idées sont soumis au même principe de nécessité, qui affirme la priorité de la cause par rapport aux effets. En effet, quand Spinoza défend dans *l'Éthique* la thèse analogue à celle que nous étudions actuellement au §41 du TRE, à savoir que « l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses »[158], il se contente dans la démonstration de faire référence à ces axiomes. « C'est évident à partir de l'Axiome 4 p. 1. Car l'idée d'un causé, quel qu'il soit, dépend de la connaissance de la cause dont il est l'effet »[159]. Cela signifie que l'ordre des choses, des causes et des idées ne sont que les expressions différentes d'un même commerce ou

156Pierre Macherey, I*ntroduction à l'Éthique de Spinoza,* Tome 1, Paris, PUF, 1998, Axiomes.
157EI, Ax.V., p.17.
158EII, P7, trad. Modifiée, p.107.
159EII, P7, dém., p.107.

d'une même nécessité.

Par conséquent, redéfinir le mot commerce à partir de la notion de production, c'est réduire absolument toutes les relation à une modalité exclusive et unique : la causalité. D'une part, il n'y a pas d'autres relations entre les choses que des relations de causalité, d'autre part, tout a une cause. Le « commerce du monde » ou l'ensemble des relations qu'entretiennent les êtres sont de nature productive. Pourquoi cette réduction des relations à la causalité est-elle importante ? Parce qu'elle conduit à des conséquences majeures pour le spinozisme à la fois du point du vue théorique et pratique.

2.2.3. Les enjeux théoriques et pratiques de cette redéfinition.

La redéfinition causale du commerce, c'est-à-dire de toutes les relations dynamiques entre les choses et entre les idées, a d'abord des enjeux théoriques. On peut tirer au moins trois conséquences de cette redéfinition.

Premièrement, s'il est vrai que le commerce des choses, c'est-à-dire toutes les relations entretenues par les choses, sont de nature strictement causale, alors connaître la Nature doit consister dans le faire de comprendre les causes des choses.

> « Nous avons montré que l'idée vraie est simple ou composée à partir d'idées simples et qui montre comment et pourquoi quelque chose est ou a été fait, et nous avons montré que ses effets objectifs procèdent dans l'âme en raison de la formalité de son objet ; ce qui est la même chose que ce qu'ont dit les anciens, n'est-ce pas ?; que la vraie science procède de la cause aux effets, à cela près que jamais, que je ne sache, ils n'ont conçu comme nous ici l'âme agissant selon des lois certaines, et comme quelque automate spirituel »[160].

Comprendre quelque chose, du point de vue de l'entendement, consiste à produire les effets des idées, exactement comme dans la réalité se produisent les effets des choses. Il s'agit de répéter du côté de l'esprit, la causalité qui anime le monde des choses. Spinoza dit-il quelque chose d'original ? D'un côté, cette thèse paraît traditionnelle[161]. Par exemple, Platon et Aristote allaient déjà largement dans ce sens. Selon Aristote, le savoir consiste dans le fait de connaître le « pourquoi » des

160 *TRE*, §85, p.105.

161 On pourrait est déjà original en tant qu'il se distingue de Descartes. Spinoza souligne que la connaissance synthétique l'emporte sur la connaissance analytique.

choses[162]. D'un autre côté, cette affirmation est tout à fait originale. En effet, le commerce ne concerne pas seulement les choses, mais aussi les idées. Usuellement, connaître par les causes semble désigner une sorte de choix de l'esprit, qui va rechercher les causes librement. Or Spinoza cherche à constituer un mécanisme producteur, qui fait que l'entendement reproduit, de façon presque automatique, la connexion causale dans les choses elles-mêmes. C'est en ce sens qu'il reprend le terme « automate » à la fin de l'extrait cité ci-dessus. Spinoza se distingue des Anciens en ceci que pour lui, connaître par les causes c'est faire fonctionner les lois de l'esprit. Connaître la nature, revient à faire fonctionner les lois « analogues » de l'esprit. C'est donc étendre le principe du commerce à l'esprit lui-même. L'originalité de Spinoza consiste à tirer le plus radicalement possible les conséquences du fait que la science de son temps se développe à partir de l'idée de causalité. Connaître, c'est effectivement connaître par les causes, non pas au sens où l'esprit irait librement enquêter sur les causes des choses corporelles, mais au sens où l'esprit lui-même connaît grâce au système de lois et de causes qui *est* notre esprit

Deuxièmement, il n'est aucun phénomène dans la Nature qui échappe à l'ordre des relations causales. Dès lors, tous les phénomènes sont en droit intelligibles pour la connaissance rationnelle qui cherche à déduire la causalité à l'œuvre dans la Nature. On retrouve donc ici par une autre voie le principe de l'intelligibilité intégrale du réel, selon une expression de Matheron, ou le « rationalisme absolu » de Spinoza, selon l'expression de M. Gueroult. Certes, l'entendement fini ne peut pas embrasser la série infinie des causes finies par lesquelles un mode est constitué. Cela dépasse la force de notre entendement, et nous conduirait à une aporie du fait de la régression à l'infini impliquée par une telle enquête[163]. De même, nous avons seulement accès à deux genres de l'être, les attributs Pensée et Étendue. Cependant, dans la mesure où rien dans la Nature ne peut être produit sans cause, rien n'est en droit produit de façon mystérieuse ou irrationnelle, de sorte que tout mode peut être compris ou expliqué à partir de l'entendement qui exhume les causes prochaines des choses.

Ce principe d'exclusivité de la relation causale a enfin une conséquence méthodologique et ontologique. Dans la mesure où toute chose est mue en fonction de relations strictement causales, comprendre un mode ou une chose singulière exige de le réinstaller dans le réseau causal qui conditionne sa constitution. Il faut donc comprendre les choses en tant qu'elles sont des effets, afin de mettre au jour leurs principes. C'est la raison pour laquelle l'*Éthique* doit commencer par une étude de l'Être en général, de la substance ou *De Dieu.* La substance absolue et infinie, qui produit

162 Aristote, *Organon IV. Seconds Analytiques,* trad. fr. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 197 .
163 *TRE*, §100, p.117.

« nécessairement une infinité de choses d'une infinité de manières »[164], fournit le principe d'intelligibilité de la totalité du réel. Pourquoi ? Car elle n'est pas seulement un être en soi qui se conçoit par soi, elle est cause efficiente de toutes choses. « Comprendre l'essence et l'existence d'une chose, par conséquent, c'est déterminer la manière dont elle est contenue dans les attributs de Dieu et produite par sa puissance. Ceci vaut pour toute chose. »[165].

La redéfinition du commerce en termes strictement causaux a donc un triple enjeu théorique, qui est épistémique, méthodologique et ontologique. Cependant, dans la mesure où notre seule fin est le souverain bien ou le bien suprême [*summum bonum*][166] ces différents points ne seraient d'aucune utilité pour nous s'ils n'avaient pas aussi des enjeux pratiques.

En effet, la réduction exclusive de toute relation à la causalité productive n'est pas seulement un geste métaphysique fort, il a des conséquences pratiques très importantes pour le spinozisme. Il ouvre notamment la voie à une géométrie des affects dans l'*Éthique*. En effet, s'il est vrai que toutes les choses dans la Nature sont exclusivement mues par des rapports causaux déterminés, alors il ne peut pas y avoir de phénomènes ou de forces échappant à la causalité naturelle, lesquels seraient du même coup irrationnels et inintelligibles. Tous les phénomènes obéissent à un commerce qui est de nature exclusivement causale, y compris les phénomènes qui nous paraissent les plus complexes, irrationnels ou inintelligibles.

Ainsi, la conception exclusivement causale des relations entre les choses permet à Spinoza de rompre avec la conception ordinaire des passions que l'on peut qualifier, avec Chantal Jaquet, de « misopathe »[167]. En effet, on considère la plupart du temps les passions comme un mouvement violent ou comme des perturbations. Elles ne semblent pas obéir à des lois constantes, mais sont plutôt de l'ordre de mouvements accidentels. Galien, dans son traité des passions, est un cas d'espèce. Il considère que l'on a affaire à des forces illogiques et brutales qu'il faut dompter et brider comme on dompte un cheval incontrôlable.

> « Si vous faites tout avec mesure […] vous pourrez quelque jour apprivoiser et dompter les énergies illogiques de ce qu'il y a en vous de brutal, comme on apprivoise, comme on dompte un animal ; et puisqu'on voit des écuyers prendre des chevaux incultes pour les

164 EI, P16, p.47
165 *Ibid.*
166 TRE, §12, p.43.
167 Chantal Jaquet, *Corps et passions* In : *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2005, p. 235.

2. L'INADEQUATION DU COMMERCIUM.

> rendre en peu de temps maniables, ne serait-il pas étonnant que vous ne réussissiez pas à réduire, non pas certes à bref délai mais dans un temps plus ou moins long […] ce qu'il y a d'animal dans votre âme, cette force déraisonnable qui après tout n'occupe avec la raison qu'une même demeure ? »[168].

Cependant, cette approche est tout à fait problématique et aporétique : s'il faut « dresser » les passion comme l'écuyer éduque son cheval, et si les passions sont de nature irrationnelles par excellence, comment pourraient-elles devenir « rationnelles », dans la mesure où raison et passion s'opposent ? Cette conception des passions en termes d'irrationalité est très problématique puisqu'elle ne peut pas fournir un remède au mal, mais semble plutôt le répandre. Pourquoi ? Car les hommes expliquent ainsi leur impuissance en recourant à la thèse d'un « vice » inhérent à la nature de l'homme. Dès lors, ces derniers contribuent moins à maîtriser les passions qu'à les accentuer, en dénonçant celles-ci de façon aussi passionnées que ce qu'ils fustigent[169]. Les moralistes et les théologiens dénoncent ainsi de façon passionnée les passions, et avouent moins leur vertu que leur propre impuissance[170].

La réduction de la totalité du commerce des choses et des idées à la modalité unique de la causalité productive permet à Spinoza d'adopter une attitude dépassionnée à l'égard des passions. Celles-ci ne rompent pas avec l'ordre commun du commerce des choses et de la raison, puisque toutes les choses sont en commerce, et que ce commerce est exclusivement causal. Il donc possible d'étudier le commerce des passions comme un objet d'étude tout à fait naturel dont les mécaniques sont intelligibles. La science des liens que nous visons ouvre donc la voie à une science des affects *more geometrico.*

> « Je traiterai donc de la nature des Affects et de leurs forces, et de la puissance de l'Esprit sur eux, suivant la même Méthode que j'ai utilisée dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'Esprit, et je considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps. »[171]

Redéfinir de façon absolue le commerce des choses en termes de production permet de penser une « raison des passions ». Puisque que comprendre, c'est comprendre par les causes, les passions n'y

168 Galien, *L'âme et ses passions*, les passions et les erreurs de l'âme, Paris, *Les Belles Lettres,* 2018, § 5.
169 Chantal Jaquet, *Corps et passions* In : *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p.235.
170 Voir sur ce point la préface du *De Affectibus*, p.209.
171 E,III, Préface, p.213.

échappent pas, et ce sont ces causes que la science en question doit mettre au jour. De plus, cette science des liens et des affects n'est pas seulement une étude « possible » pour l'entendement, c'est la condition nécessaire pour que nous puissions espérer avoir un pouvoir sur nos passions. Insistons à nouveau : puisque rien dans la Nature n'échappe à l'ordre du commerce, et que ce commerce a une nature unique qui est strictement causale, alors les passions elles-mêmes, qui sont le lieu d'un intense commerce humain, sont explicables et intelligibles à partir de leurs causes. Ainsi, à la question de savoir comment augmenter notre puissance d'agir afin de diminuer au maximum la dimension passive et aliénée de notre nature, la réponse de Spinoza consiste à étudier les raisons (c'est-à-dire les causes) du commerce des passions.

Nous savons désormais que la redéfinition du commerce en termes de causalité n'implique pas seulement un coup de force sémantique, mais aussi un geste conceptuel très fort, puisqu'il permet en réalité de redéfinir l'ensemble des relations entre les choses, que nous ne considérons pas habituellement comme des rapports causaux (ainsi que le suggère le terme commerce), en termes de causalité productive. Ce qui a des conséquences pratiques majeures, notamment du point de vue de la géométrie des affects proposée dans l'*Éthique*. S'il est vrai qu'il y a quelque chose de positif dans cette redéfinition, il faut cependant admettre qu'il y a aussi en elle quelque chose de négatif, qui fait du commerce un terme insuffisant, voire mutilé et inadéquat. Nous devons donc étudier ce deuxième aspect, qui doit nous mener au point le plus important de cette étude : ce qu'il y a d'insatisfaisant dans le terme *commercium* et exige son abandon.

2.3. L'insuffisance du commerce.

En dépit de la positivité du coup de force théorique impliqué par l'introduction dans le terme commerce de l'idée de production, l'absence de l'idée de lien causal dans le contenu sémantique du mot commerce pose problème. Ce « manque » du commerce en fait sans doute un terme insuffisant pour la conceptualité spinoziste. Il y a au moins trois façons d'expliciter l'insuffisance du mot commerce, que nous déployons successivement. Il s'agit d'un terme *général*, qui appartient davantage à la logique de l'*association* qu'à la logique de l'enchaînement causal, ce qui a pour conséquence de suggérer une notion *inadéquate et mutilée* des relations entre les choses.

2. L'INADEQUATION DU COMMERCIUM.

2.3.1. Généralité et polysémie du commerce.

Nous avons pu faire l'expérience de l'extrême polysémie du terme commerce. Ce terme peut signifier le trafic de marchandises. Il peut avoir un sens social et moral en désignant la liaison avec quelqu'un. On dira que cet homme est « d'un bon commerce ». De même, on peut l'utiliser pour désigner les relations entre les intelligences, ou encore le correspondance épistolaire. Le mot commerce peut prendre un sens politique lorsque l'on parle de « l'intelligence qui est entre les états »[172]. En plus de cette polysémie, le terme peut être employé et compris en un sens particulièrement abstrait et général. Dans son étude linguistique concernant « Ce que commerce veut dire », J.-P. Sélic établit que « peu à peu, le support matériel du commerce devient de plus en plus abstrait, Littré parle ainsi de "trafic de choses morales" et Furetière de "choses qui entretiennent la société civile" »[173]. On peut aller plus loin. L'expression « commerce de la vie » est tout à fait évocatrice de cette généralité consistant à faire signe vers l'ensemble vague et diffus des choses qui composent et entretiennent le cours de nos existences. « On dit en ce sens, le *commerce* de la vie, le *commerce* du monde, en parlant des choses qui entretiennent la société civile, des manières d'agir qui s'observent dans le monde. »[174].

Cette généralité n'est pas seulement le fait de cette expression. En effet, il est courant d'utiliser ce terme pour désigner assez vaguement des relations, sans en préciser la nature. Un cas exemplaire de cet usage est celui de Montaigne dans ses *Essais*. Dans « De la cruauté », il s'interroge sur la question de savoir ce que nous avons le droit de faire aux animaux et émet un certain nombre de réserves sur les traitements auxquels sont soumis les animaux par les hommes. Il pose donc le problème du lien entretenu entre les animaux et les hommes.

> « Nous devons la justice aux hommes, et la grace et la benignité aux autres creatures qui peuvent estre capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle »[175]

Toute la question est alors de savoir en quoi consiste la nature de ce « commerce » général et abstrait, dont la nature n'est pas du tout précisée par le terme. Il faut remarquer que Montaigne

172 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, Paris, Éditions Le Robert, 1978 [1re éd. 1690], p. 441.
173 J.-P. Sélic, « Ce que commerce veut dire », in Communication et langages, n°138, 4ème trimestre 2003. Dossier : Sciences, médias et sociétés, p.95.
174 A. Furetière, *Dictionnaire universel*, op. cit., p.441.
175 Montaigne, *Essais*, II, XI, Paris, Pléiade, 2007, 435A

utilise ce terme dans un sens assez proche de celui de Spinoza, puisqu'il travaille à établir l'obligation mutuelle entre les êtres et leurs relations dans le tout de la nature. Montaigne s'efforce donc par la suite de préciser la nature de ce commerce, qui peut être biologique (il adhère aux thèses sur la ressemblance étroite entre les hommes et les animaux), mais aussi affectif (il propose une série d'exemples qui témoignent de l'affection des hommes pour les animaux dans des sociétés diverses, à des moments variés de l'histoire).

Or, parmi cette multiplicité sémantique générale et abstraite, nous avons vu que Spinoza utilise le mot commerce en son sens le plus général. En effet, le *commercium* désigne dans le TRE toutes les relations et les rapports que peuvent entretenir les choses de manière dynamique et réciproque. Par conséquent, non seulement le mot commerce est un terme polysémique, général et abstrait dans la façon dont il fait signe vers les relations, mais de plus, Spinoza ne tempère pas cette généralité puisqu'il utilise le mot dans son sens le plus indéfini.

Or, le *Traité de la réforme de l'entendement* nous apprend justement que la généralité et l'abstraction font partie des principales causes de nos conceptions fictives et imaginatives. Dans le cadre du traitement des idées fictives du §52 au §65, après avoir montré, d'une part, que les fictions ne pouvaient concerner que le possible (c'est-à-dire ce dont l'existence dépend de causes extérieures nécessaires), et d'autre part, que la capacité à former des fictions diminue au fur et à mesure que notre connaissance des liens externes entre les choses progresse, Spinoza propose une critique de la généralité au §55. La science chasse la fiction quand elle travaille à mettre au jour une connaissance singulière des liens externes entre les choses. Autrement dit la science n'est efficiente que dans la mesure où elle permet de connaître les relations causales entre les choses de façon particulière. Par exemple, si je connais la série des causes qui déterminent Pierre à venir ou non, je ne peux pas former de fiction. De même, un entendement infini plus large que le nôtre, qui peut déployer déductivement la totalité des liens externes et singuliers entre les choses, est tout à fait incapable de forger des fictions (*fingere*).

Spinoza insiste particulièrement à partir du §55 sur le fait que la connaissance générale et abstraite est nécessairement une connaissance confuse et fictive de la Nature. Ce point vaut à la fois pour les existences et les essences. Par exemple, si je veux connaître ce qu'est Adam, et que je définis l'être en général, il en résulte évidemment une idée générale confuse. Il en va de même pour l'existence. Quand je me demande si tel individu existe, ou si j'essaie de concevoir cette existence de façon très générale, je la comprendrais de façon confuse, et je n'échapperais pas à la fiction. En

revanche, si je cherche à connaître sa singularité, alors je peux davantage connaître sa nature, et donc d'échapper à la fiction. Par conséquent, le général est synonyme de confus chez Spinoza. D'une part, si le « concevoir » se fait de façon générale, il se transforme en fiction. On peut ainsi appliquer à un être l'existence très facilement, car rien ne nous en empêche. Je peux attribuer l'existence à beaucoup de choses, dans la mesure où sous ce mot d'existence, je ne mets que du général et du confus. Au contraire, d'autre part, quand on conçoit de façon particulière, on comprend de façon plus claire. On ne peut donc plus attribuer l'existence à n'importe quelle chose, sauf à la chose elle-même, qui existe.

Toutefois, nous n'avons pas seulement affaire à un terme extrêmement général et abstrait. Comme nous l'avons vu, le mot commerce manque la dimension causale et nécessaire des relations vers lesquelles il fait signe. Or, le fait de lier plusieurs choses entre elles sans les enchaîner par un lien causal fait l'objet d'une étude précise et détaillée dans le corpus spinoziste. Il s'agit notamment de l'un des processus fondamentaux de l'imagination. Il faut donc aller plus loin dans l'analyse critique de l'insuffisance du mot commerce.

2.3.2. Relation sans cause et logique associative de l'imagination.

Le mot commerce ne contient pas la notion de causalité. Or, en quoi consiste le fait de lier plusieurs choses entre elles sans les enchaîner les unes autres aux autres à partir des leurs liens causaux réels et nécessaires ? Ce type de relations a une place précise dans la doctrine spinoziste. Plus précisément, dans la théorie spinoziste de la connaissance, il s'agit de la logique associative de l'imagination.

On peut d'abord rappeler que dans le cadre du premier genre de connaissance, l'âme n'a d'idées qu'autant que les choses affectent le corps. Dès lors, les idées que l'âme a ne sont pas des idées des choses directement, mais des idées de leur rencontre avec son propre corps. Il en va de même pour l'idée de son propre corps : l'idée qu'elle en a ne sera pas adéquatement l'idée de son corps, mais l'idée de son corps en tant qu'il est affecté par autre chose. Par conséquent, la majeure partie des idées de l'âme renvoient certes à quelque chose de réel, mais ces idées sont toujours déformées car confuses. Je ne pense pas cette chose en particulier, mais la rencontre entre cette chose et la constitution de mon corps. J'ai l'idée d'un mélange entre plusieurs choses différentes. Un des traits de l'imagination, dans la mesure où elle s'enracine dans la structure particulière du corps

humain (qui peut retenir la gravure des objets dont il est frappé), est la mémoire. Il y a une rémanence dans mon corps de la modification externe produite par les autres corps, qui s'accompagne de la rémanence dans mon âme de l'idée de cette modification. Or, ce processus imaginatif du premier genre de connaissance donne lieu à la logique associative des images, laquelle correspond au travail de la mémoire, qui consiste à connecter entre elles les affections du corps d'une façon qui est contingente relativement à nécessité causale de la nature.

> « Si le Corps humain a une fois été affecté par deux ou plusieurs corps à la fois, quand ensuite l'Esprit en imaginera un, aussitôt il se souviendra également des autres »[176].

En effet, si le corps est affecté par deux corps extérieurs, les deux modifications que ces deux corps ont imprimé à l'intérieur du corps humain sont connectées entre elles. Lorsque l'âme humaine se représente l'un de ces corps (la modification de son propre corps par ces corps), puisque cette modification est connectée à la modification par l'autre corps, elle se représentera les deux en même temps. Autrement dit, une connexion qui est avant tout *contingente*, devient « *nécessaire* » à cause du fonctionnement de l'imagination et de la mémoire. Cette association ne rend pas compte du réel, puisqu'il s'agit d'une connexion contingente (hasardeuse). Spinoza réserve donc le terme mémoire à la connexion de ces souvenirs. Elle consiste moins dans le souvenir que dans les lois d'association par lesquelles les souvenirs s'enchaînent les uns aux autres. Par conséquent, il y a une opposition stricte entre d'une part la raison qui connaît les choses telles qu'elles sont et leurs enchaînement causaux indépendamment de la particularité du corps de chaque être percevant et d'autre part la mémoire qui connecte les choses entre elles de façon contingente, indépendamment du lien causal nécessaire qui devrait les lier. En effet, l'enchaînement des choses extérieures ne se fait que suivant l'enchaînement des affections du corps. La mémoire consiste dans une transcription de la réalité externe suivant les enchaînement du corps, et non suivant leur enchaînement propre.

Dans le scolie de la proposition 18 du *De Mente*, Spinoza donne un exemple célèbre de ce processus imaginatif. Soit deux personnages : un soldat et un paysan. Ils voient tous les deux sur du sable les mêmes traces d'un cheval[177]. Selon un mécanisme associatif simple, les deux personnages devraient associer l'idée de la trace du cheval à l'idée du cheval. Cependant, Spinoza va plus loin et développe le processus de la mémoire sociale. Le cheval appelle chez l'un et chez l'autre un enracinement biographique et social, lié à leur métier. Le cheval peut impliquer pour l'un le cavalier

176 EII, P18, p.143.
177 Il est remarquable que Spinoza prenne l'exemple d'une trace là où la mémoire est elle-même association de traces.

ou la guerre, tandis qu'il implique pour l'autre la charrue, les champs, ou l'agriculture. La perception imaginative et associative conçoit donc les choses non pas seulement leur nature propre, à partir de leur cause prochaine et productive, mais en fonction de liens qui sont contingents et qui occultent la causalité.

Dès lors, le point le plus important pour Spinoza est de souligner que dans ce processus du premier genre, l'âme n'a aucune connaissance adéquate, ni des corps extérieurs, ni de son corps, en tant que la connaissance de l'un est toujours enveloppé de la connaissance de l'autre, et cela en vertu de l'ignorance de la causalité déterminée à l'œuvre dans le mouvement de ces choses.

En ce sens, le mot commerce est clairement ambigu relativement à cette théorie de l'association des images. D'un côté, ce terme intervient dans le *TRE* pour définir le déploiement déductif et productif des choses dans l'ordre réel et causal de la Nature. D'un autre côté, ce terme ne contient pas en lui-même l'idée de cause et va dans le sens de *relations non-causales*. Le mot commerce se trouve donc tiraillé entre deux types d'idées tout à fait opposées, alors qu'il devrait justement permettre de marquer la différence entre l'enchaînement déductif des idées de la Raison, et l'association contingente des idées de la mémoire.

Dans la mesure où le terme commerce ne suggère pas l'idée de causalité, il paraît tout à fait insatisfaisant car il manque précisément le point qui distingue l'imagination de la raison, la logique associative de la mémoire de la connaissance réelle de la Nature. Le type de relation vers lequel il fait signe n'est pas celui de la relation productive, mais au contraire celui de l'association imaginative qui fait obstacle à la connaissance de la Nature, et donc au projet de libération éthique en dépend. Il serait exagéré de dire que le mot commerce appartient purement et simplement à la logique associative. Cependant, à lui seul et sans redéfinition, il est clair que le mot commerce manque l'aspect décisif et central de la distinction entre entendement et imagination, qui consiste dans le fait de saisir les relations entre les choses, non pas selon les liens contingents et associatifs, mais selon des liens nécessaires et causaux qui rendent compte de leur production réelle. Alors que la Raison ne peut se développer qu'à la condition de distinguer entre les liens contingents et les connexions causales nécessaires, le mot commerce occulte cette distinction et se retrouve tiraillé entre les deux, voire plus proche de la logique imaginative puisqu'il ne suggère pas du tout l'idée de lien causal.

Nous voyons donc que le mot commerce suggère une notion insatisfaisante des relations entre les choses car elle est abstraite et manque la dimension causale de ces liens. En définitive,

l'idée des relations à laquelle nous conduit le commerce est une idée mutilée et tronquée. Or, ce type d'idée nous situe à nouveau dans le domaine de l'imagination. Il s'agit d'une idée *inadéquate*.

2.3.3. Un terme inadéquat et mutilé.

En définitive, le mot commerce nous conduit à former une idée *inadéquate* des relations. Il est désormais possible d'abandonner le terrain de la sémantique du commerce pour appliquer à ce terme la théorie de la connaissance spinoziste. En effet, tout au long de cette étude consistant à traquer les éventuelles insuffisances du *commercium*, nous avons constamment mis en avant la dimension *inadéquate* du commerce, conformément à la conception spinoziste de ce type d'idée. Nous présentons donc d'abord en quoi consiste une idée inadéquate, en insistant particulièrement sur la dimension de « manque » impliqué par cette notion, avant d'expliciter pourquoi le *commercium* nous suggère ce type d'idée.

Qu'est-ce qu'une idée inadéquate ? De façon générale, est *adaequatus* ce qui est égal à quelque chose. Chez Spinoza, une idée ou une cause est adéquate si elle correspond complètement à elle-même. En ce sens, une idée est dite adéquate si ce qu'elle affirme peut l'être par son seul contenu. De même, une cause est adéquate si elle suffit à poser son effet. Elle est inadéquate ou partielle s'il faut que d'autres éléments interviennent.

Au §73 du *TRE*, Spinoza explicite déjà ce qu'il entend par idée adéquate et inadéquate.

> « Il est en effet certain que la puissance de l'esprit ne s'étend pas à l'infini : car, lorsque nous affirmons, au sujet de quelque chose, quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en formons, cela indique un défaut de notre perception, c'est-à-dire que nous avons des pensées, ou des idées comme mutilées et tronquées. […] Il est certain que les idées inadéquates naissent en nous de cela seulement que nous sommes une partie d'un être pensant dont certaines pensées constituent notre esprit en totalité, certaines en partie seulement »[178].

La thèse générale de cet extrait consiste à présenter les idées adéquates comme des idées mutilées, auxquelles il *manque* quelque chose. D'abord, le fait que l'entendement ne va pas à l'infini ne consiste pas à dire que la puissance de déduction de l'entendement devrait un jour s'interrompre. Au

178 TRE, §73, p.94-95.

contraire, il n'y a pas lieu de penser que la puissance déductive de l'entendement doive s'interrompre. Le caractère non-infini de la puissance de l'entendement indique en réalité un défaut de notre perception. Notre perception peut ne pas contenir tout ce qui est requis pour que notre affirmation au sujet de quelque chose soit strictement égale à la chose examinée. Nous avons des pensées qui peuvent demeurer « mutilées et tronquées », au sens où elles ne parviennent pas à égaler tout ce qui est contenu dans l'objet de l'idée. D'une part, l'adéquation consiste dans le fait pour l'entendement de « former par sa propre puissance des pensées vraies ou adéquates ». Elles sont vraies et adéquates du fait de l'inhérence logique, prédicative et causale des propriétés que l'entendement perçoit comme étant contenues dans ce qui est examiné. Cependant, il peut aussi y avoir des idées inadéquates. Prenons un exemple. Je peux avoir dans mon esprit un concept de Dieu, une idée dont le contenu est équivalent à l'idée visée, mais n'étant qu'en partie ce qu'il y a dans mon entendement. Il peut y avoir le concept de Dieu, mais aussi des images de celui-ci. Il peut donc y avoir concurrence avec d'autres représentations. « Nous sommes une partie d'un être pensant ». De même, je peux avoir de Pierre une idée, mais une idée qui peut très bien n'être que mutilée et donc inadéquate parce qu'il y manque des éléments. De quoi *manque-t-elle* ? Ce qui fait que Pierre est telle chose dans sa singularité, qu'il ait telle action sur moi, ou bien encore le fait que Pierre aussi a une perception de moi. L'inadéquation consiste donc dans une forme d'incomplétude où l'idée est mutilée ou tronquée. On peut donc définir l'inadéquation dans le *TRE* comme étant l'incomplétude dans nos idées liée à notre position de partie finie dans l'être qui est infini. Nous y restons tant que nous ne parvenons pas à surmonter cette incomplétude et à rendre nos idées plus complètes. On peut ajouter, même si Spinoza ne le précise pas dans ce passage, que ce qui manque fondamentalement à l'idée inadéquate, c'est la connaissance de la cause qui pose la nécessité ou l'impossibilité de la chose, dissolvant du même coup la possibilité d'une fiction sur le possible.

Dans *l'Éthique*, Spinoza précise et modifie la théorie de l'adéquation, mais maintient cette dimension de manque de l'idée inadéquate. L'idée inadéquate est en effet « partielle ».

> « De là suit que l'Esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu ; et partant, quand nous disons que l'Esprit humain perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre, sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'Esprit humain, autrement dit en tant qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain, a telle ou telle idée ; et quand nous disons que Dieu a telle ou telle idée non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'Esprit humain, mais en tant qu'il a en même temps que l'Esprit

humain également l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'Esprit humain perçoit une chose en partie, autrement dit de manière inadéquate ».[179]

Le problème n'est pas tant de savoir comment nous pouvons avoir accès au vrai, mais pourquoi nous formons des idées fausses. Toutes les idées que forme Dieu sont adéquates. Comment se fait-il, si notre esprit est une partie de l'intellect infini de Dieu que nous puissions nous tromper ? Quand nous connaissons de manière inadéquate, cela correspond à la situation où Dieu s'exprime non par mon esprit mais par une autre chose, une autre idée. De ce fait, on a une idée partielle. C'est pourquoi, au sein de l'idée qu'est l'esprit, Spinoza va distinguer deux cas de figure. Le cas où Dieu s'exprime par mon esprit, en tant qu'il constitue l'essence de mon esprit et dans ce cas l'idée sera adéquate et l'ensemble des idées adéquates sera appelé entendement (*intellectus*). Le cas où Dieu a une idée adéquate non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain mais en tant qu'il a également l'idée d'autre chose. Dans ce deuxième cas l'esprit humain connaît de manière inadéquate, prend parti, et l'ensemble des idées qui correspondent à ce cas de figure sera appelé imagination. Puisque notre entendement est une partie de l'intellect infini, soit il peut être déterminé de l'intérieur (c'est Dieu qui s'exprime à travers moi), soit mon esprit peut être déterminé de l'extérieur lorsque Dieu s'exprime par d'autres parties que mon esprit, et dans ce cas la connaissance sera inadéquate, partielle. La connaissance adéquate est celle dont je suis la cause totale et la connaissance inadéquate celle dont je suis la cause partielle.

On retrouve ainsi la dimension de manque impliquée par l'imagination. Comme nous l'avons vu, l'imagination consiste dans la connaissance engendrée à partir des traces, des images, imprimées par les corps extérieurs sur notre propre corps. La formation d'images dans notre corps et d'idées d'images dans notre esprit implique le déterminisme extérieur (l'action d'autres corps). Ces images sont confuses puisqu'elles sont imprimées en nous à la fois à partir de la nature du corps extérieur et de notre propre corps. On comprend donc pourquoi l'imagination est à l'origine des idées mutilées et confuses : mon corps ne retient qu'une partie de la nature du corps extérieur (celle qui m'affecte) et qu'une partie de la nature de mon corps (celle qui est affectée). On peut toutefois distinguer la connaissance confuse, qui pêche par excès, dans la mesure elle mêle à l'idée de mon propre corps celle du corps extérieur ou l'inverse, et la connaissance *mutilée*, qui possède un caractère partiel et pêche par défaut.

Ainsi, l'idée adéquate est une idée inadéquate avec quelque en plus ou en moins. Selon la

179*E*II, prop. 11, Cor., p. 119.

proposition 35 du *De Mente*, l'erreur n'a rien de positif, mais consiste dans une *privation de connaissance*. L'idée inadéquate a quelque chose en plus au sens où elle confond l'objet dont elle parle avec un autre objet. Elle a aussi quelque chose en moins : du fait qu'elle mélange deux objets, elle se trouve *privée* de la connaissance de ce mélange ou de cette confusion. Ce n'est donc pas en tant qu'elle est fausse que l'idée inadéquate est inadéquate. L'idée inadéquate est fausse à partir du moment où elle ignore la nature du mélange qu'elle effectue.

En quoi le *commercium* peut-il conduire à ce type d'idées ? Premièrement, nous avons vu que le mot commerce nous situait constamment dans le domaine de l'imagination, c'est-à-dire de la perception inadéquate, par différence avec la raison et la science intuitive qui développent des idées adéquates. En effet, d'une part, le mot *commercium* est un terme très général et abstrait. Or, cette généralité est l'un des principaux facteurs favorisant le développement des *fictions* dans notre esprit. D'autre part, le mot *commercium* manque l'aspect causal et déterminé des relations entre les choses et les idées. Nous avons vu que ce qui correspond à une relation sans cause dans le dispositif théorique de Spinoza, c'est précisément le processus associatif de l'imagination ou de la mémoire, qui connecte les choses entre elles de façon contingente. Le mot *commercium*, parce qu'il ne permet pas de souligner ce qui distingue fondamentalement les liaisons contingentes de la mémoire, de la science des liens de l'entendement, n'est pas satisfaisant. Dès lors, il est clair que le mot *commercium* nous inscrit dans le domaine de l'imagination qui consiste justement dans la collection de nos idées inadéquates.

Le commerce est inadéquat en un double sens. D'abord, il est inadéquat dans la mesure où ce qu'il pose ou affirme ne peut pas l'être par son seul contenu. En effet, dans la mesure où le commerce n'implique pas l'idée de lien causal, Spinoza a besoin de suspendre l'usage du mot commerce à une notion antérieure, celle de causalité productive. En ce sens, le commerce est inadéquat dans la mesure où il est dans un rapport d'hétéronomie par rapport à un autre terme dont il dépend entièrement. Il faut qu'intervienne un autre élément pour que son usage puisse être légitime. Si l'on revient à la théorie de la connaissance à proprement parler. Le mot commerce suggère une idée inadéquate des relations dans la mesure où il est incomplet, mutilé et tronqué, relativement à la réalité des relations qui composent le tissu de la Nature. Comme nous l'avons vu, l'idée inadéquate est une idée partielle.

« Donc ces idées des affections, en tant qu'elles se rapportent au seul Esprit, sont comme des

conséquences sans prémisses, c'est-à-dire (*comme il va de soi*) des idées confuses. »[180]

On peut dire, symétriquement, que le terme commerce est comme une conséquence sans ses prémisses. D'un côté, le mot commerce nous présente effectivement des relations réciproques et dynamiques qui rompent avec une conception statique et aliénante de la causalité. En ce sens, le mot commerce ne conduit pas à une idée « fausse » des relations entre les choses. Il est vrai de dire que les relations entre les choses sont un « commerce » où les liaisons sont réciproques et dynamiques. Cependant, d'un autre côté, il ne nous présente pas les prémisses de cette réélaboration, qui consistent justement dans la productivité causale de la Nature, qui tend à produire tout ce qui est en sa puissance, dont nous sommes une partie. Or, c'est précisément en vertu de cette productivité infinie de la Nature, qui réalise tout ce qui est en sa puissance, que la dimension dynamique de la causalité est pleinement intelligible, comme nous le verrons plus loin.

Nous avons donc pu définir trois caractères de l'insuffisance du mot commerce. Il s'agit d'un terme qui est extrêmement général en ceci qu'il est polysémique et que Spinoza en fait de surcroît un usage particulièrement abstrait dans la mesure où il s'en sert pour désigner toutes les relations dans leur ensemble. Or la généralité nous situe irrémédiablement dans le domaine de la fiction. De plus, dans la mesure où ce terme manque la dimension causale des relations, on peut dire qu'il appartient davantage à la logique associative de l'imagination qu'à la logique de l'entendement qui doit parvenir à produire déductivement, dans l'ordre dû, les essences singulières les unes à partir des autres. Enfin, ce terme nous conduit à un type d'idée qui est très précisément analysé par Spinoza. Nous avons affaire à une idée mutilée et tronquée, c'est-à-dire inadéquate. Ces trois caractères sont autant d'éléments qui ancrent le commerce dans le domaine de la fiction et de l'imagination. Nous sommes donc en contradiction avec notre projet initial, qui était de rendre possible, méthodologiquement, la connaissance vraie et adéquate des choses à partir d'idées vraies déduites les unes des autres selon leurs liens déterminés de production. Dès lors, l'abandon du terme commerce ne paraît plus surprenant. Il faut rompre avec ce mot confus et inadéquat pour ouvrir la voie à une véritable *science des liens*.

Au terme de cette seconde partie, l'analyse précise du mot commerce, dans ses dimensions conceptuelles et sémantique nous révèle sa profonde ambiguïté dans le cadre de la doctrine spinoziste. D'un côté, nous avons affaire à un terme qui paraissait particulièrement adéquat car il permettait d'exprimer la dimension *dynamique* et *réciproque* impliquée dans la réélaboration

180 EII, P28, dém., p.157

profonde du concept de causalité chez Spinoza, ce qui avait des conséquences pratiques importantes concernant la façon dont nous devions poser le problème éthique de la libération. D'un autre côté, ce terme n'implique tout simplement pas l'idée de lien causal, ce qui le rend paradoxalement très peu adéquat pour expliciter la conception des relations causales proposée par Spinoza. Il faut donc prolonger notre enquête afin de déterminer comment s'opère le passage entre le constat de l'inadéquation du commerce qui justifie sa raréfaction et d'autres termes plus adéquat. Nous devons poser au moins deux questions. D'abord, quels sont les termes qui nous permettront de résoudre l'aporie dans laquelle nous nous trouvons actuellement ? Autrement dit, quel terme pourrait nous permettre de maintenir la réélaboration dynamique et réciproque des relations, tout en mettant au premier plan la dimension de lien causal ? On sait notamment que Spinoza abandonne le mot *commercium* au profit de celui de *connexio*. En outre, y a-t-il seulement dans ce changement de terme la substitution d'un terme un autre qui vient mieux exprimer ce qui était déjà dit auparavant, ou bien faut-il penser que le terme *connexio* ajoute quelque chose de plus et indique une évolution réelle dans la pensée de Spinoza ?

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

Les deux premiers moments de ce travail nous ont permis d'établir l'ambivalence profonde qui anime le terme *commercium*. Ce terme a un intérêt certain car il permet de mettre l'accent sur la dimension réciproque de la causalité, laquelle n'est pas statique ou uniformément passive, ce qui permet de penser à nouveaux frais la problématique éthique. Sur le plan herméneutique, il permet de mettre en relief la conception spinoziste des relations, notamment par différence avec le commerce leibnizien. Pourtant, en dépit de ses intérêts réels, le mot commerce a le défaut d'être extrêmement général, et surtout de ne pas contenir l'un des éléments les plus importants chez Spinoza, à savoir la causalité déterminée. Ce qui risque de nous conduire vers une approche inadéquate de la Nature elle-même, dont l'unité, comme nous l'avons vu, se joue dans ce « même commerce » qui compose la trame de la réalité. S'il est vrai que la notion de commerce implique à la fois quelque chose de décisif et de fondamentalement inadéquat dans l'élaboration spinoziste du concept de causalité, comment procède l'évolution lexicale et conceptuelle qui fait suite à l'abandon du *commercium* ?

Nous savons que Spinoza reprend la thèse de l'analogie ou de la proportionnalité des rapports entre les choses et entre les idées dans l'*Éthique*. La proposition 7 du *De Mente* joue en ce sens un rôle théorique très proche de la proposition 41 du *TRE*.

« Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum »

« L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses. » Le mot *connexio* vient donc se substituer au mot *commercium.* Au moins deux questions découlent de ce constat. D'une part, dans quelle mesure la substitution de la *connexio* au *commercium* permet de répondre à la problématique qui est la nôtre, à savoir trouver un terme ou un concept permettant de maintenir simultanément la causalité et la réciprocité dynamique à l'œuvre dans la nature. Si nous parvenons à répondre à cette question, nous aurons de bonnes raisons de penser que notre hypothèse initiale était en bonne voie. Car cela signifierait que la *connexio* permet effectivement de répondre aux apories que nous avons repéré dans le *commercium*. D'autre part, quand bien même nous pourrions répondre à cette question, il faudrait encore se demander si le mot *connexio* se contente de remplacer un terme inadéquat tout en sanctionnant de manière plus précise les acquis de ce que nous avions déjà découvert, ou s'il *ajoute* aussi quelque chose de nouveau dans la pensée de Spinoza qui n'apparaissait pas jusque là. Répondre à ces questions suppose de déterminer quelles différences il y a entre le §41 du *TRE* et la proposition 7 du *De Mente*. Comment ces deux textes,

malgré leur grande proximité théorique, se distinguent-ils ?

Un deuxième constat exige toutefois que nous prolongions notre investigation. En effet, il n'est pas vrai de dire que Spinoza abandonne totalement le mot *commercium*. Ce terme est encore présent dans le *TTP*, il apparaît aussi dans l'*Éthique*. De plus, il est présent dans des moments importants de ces deux ouvrages. Dans le *TTP*, il s'agit de montrer qu'entre « la théologie et la philosophie il n'y a aucun *commerce* ni aucune affinité »[181]. Dans *l'Éthique*, le scolie de la proposition 18 du *De Servitute* annonce de façon condensée ce qui sera développé géométriquement par la suite.

> « De plus, du Postulat 4 p.2 il suit que nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous »[182].

Le mot *commercium* semble donc avoir survécu à son inadéquation. Ce point est problématique. S'il est vrai que ce terme est inadéquat, et que Spinoza le remplace par un autre plus précis, il n'en a plus besoin. Dès lors, comment expliquer que l'on trouve d'autres usages de ce terme. Autrement dit, quel sens peut avoir le résidu de commerce dans le corpus spinoziste après le *Traité de la réforme de l'entendement* ?

Nous verrons dans un premier temps comment s'effectue le passage du *commercium* à la *connexio* et ce qu'il implique du point de vue de la science des liens qui est élaborée par Spinoza à partir de l'*Éthique*. Nous étudierons ensuite le statut du résidu de commerce après le *TRE*.

3.1. Du *commercium* à la *connexio* : vers une science des liens.

Puisque le mot commerce implique une approche renouvelée des relations causales, mais est en même temps un terme inadéquat, comment procède l'évolution terminologique qui succède à la raréfaction du *commercium* ? De plus, faut-il estimer que cette évolution lexicale conduit seulement Spinoza à préciser ce qui était déjà connu mais implicite jusque là, ou bien apporte-t-elle quelque chose de nouveau ? Selon B. Rousset, « dans *l'Éthique*, *commerce* est remplacé par *connexion* (…),

181 Spinoza, *Oeuvres III, TTP,* trad. fr. J. Lagrée, P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, p.481. P.-F. Moreau et J. Lagréée traduisent *commercium* par *relation*, ce qui ne paraît pas nécessaire dans la mesure où le mot commerce préserve en français le sens vieilli de relation, et ajoute quelque chose de plus, à savoir la question de l'interaction, laquelle est précisément l'enjeu de la thèse Spinoza. Il se démarque de deux positions opposées : considérer que la philosophie est la servante de la théologie, ou que la théologie doit au contraire être subordonnée à la lumière naturelle de l'esprit philosophique rationnel

182 EIV, P18, sc., p.387.

cette note a dû être ajoutée lors d'une relecture, Spinoza éprouvant le besoin d'expliquer le mot employé, avant d'en prendre un autre, plus précis »[183]. Encore faut-il expliquer pourquoi le mot « connexion » serait plus précis que « commerce ». Nous verrons dans un premier temps comment procède l'évolution terminologique nous conduisant au choix du terme *connexio*, avant d'étudier la rupture conceptuelle introduite par cette notion. Enfin, nous considérerons les enjeux pratiques de la science des liens élaborée par Spinoza à partir de l'*Éthique*.

3.1.1. L'évolution de la terminologie spinoziste et l'insistance sur le lien causal.

Nous ne savons pas si le *TRE* a été rédigé avant ou après le *CT.* De plus, nous ne possédons pas de version latine de ce traité. Il est donc inutile de se risquer à des hypothèses sur la potentielle antériorité du *TRE* sur le *CT.* En revanche, on peut constater que le terme *commercium* n'apparaît ni dans les *Principes de la philosophie de Descartes*, ni dans les *Pensées métaphysiques*. Quand il est utilisé dans la correspondance, c'est au sens de l'échange épistolaire[184] ou du rapport économique[185]. Qu'en est-il du *TTP* ? Le terme est utilisé à trois reprises. Spinoza l'utilise d'abord au chapitre XIV pour souligner le fait qu'il ne peut pas y avoir d'interaction ou de relation entre la philosophie et la théologie, dans les mesure où elles n'ont ni les mêmes objets, ni les mêmes fondements, ni les mêmes champs de compétence. « Il reste enfin à montrer qu'entre la foi – c'est-à-dire la théologie – et la philosophie il n'y a aucune relation (*commercium*) ni aucune affinité (*affinitatem*) ». On constate que le mot pourrait avoir un sens proche de celui du *TRE*, puisque l'enjeu est de montrer que la théologie et la philosophie ne peuvent entretenir aucun rapport d'interaction, dans la mesure où ces deux disciplines « diffèrent vraiment de toute l'étendue du ciel »[186]. On pourrait donc comprendre cette phrase au sens où il ne peut y avoir de rapport causal (commerce) entre la théologie et la philosophie, de la même façon que deux choses qui n'appartiennent pas au même genre ne peuvent interagir. Le mot réapparaît à deux reprises au chapitre XVIII.

> « Ensuite, peut-être une telle forme d'État pourrait-elle être utile à ceux-là seulement qui voudraient vivre isolés et sans commerce (*commercio*) avec d'autres hommes, se renfermer dans leurs frontières et se couper du reste du monde ; mais certainement pas à ceux pour qui

183 Bernard Rousset, *Traité de la Réforme de l'Entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1992, p.251.
184 Spinoza, *Lettre 28* à J. Bouwmeester, juin 1665, *Correspondance*, trad. fr. M. Rovere, Paris, GF, 2010, p.192
185 H. Oldenburg, *Lettre 29* à Spinoza, *op.* cit., p.196.
186 Spinoza, *Œuvres III, TTP, op.cit.*, p.481.

> avoir commerce (*commercium*) avec autrui est une nécessité. Rares sont donc ceux à qui cette forme d'État puisse être de quelque secours. Néanmoins, même si elle ne peut être imitée en tout, elle a pourtant possédé nombre de caractères fort remarquables et qu'il serait peut-être bien avisé d'imiter. »[187]

Le mot est bien employé au sens général de la relation d'échange réciproque que nous trouvions dans le *TRE*. Toutefois, il concerne ici seulement les hommes et va dans le sens de l'idée selon laquelle nous sommes dans un rapport de dépendance et de besoin à l'égard des autres hommes, dans la mesure où nous sommes des parties de la Nature et non des êtres substantiels pouvant vivre de manière isolée. Toutefois, il ne faut pas exagérer la proximité avec le *TRE.* Le mot commerce n'a plus du tout un sens ontologique ou métaphysique. Il ne fait plus signe vers la productivité de la Nature. Son sens est ici anthropologique et désigne avant tout l'idée d'échange et de dépendance. Nous reviendrons sur ce point quand nous étudierons le résidu de commerce dans l'*Éthique*. Dès lors, le *TTP* est symptomatique de la trajectoire prise par la terminologie spinoziste des relations : nous n'utilisons plus le mot commerce pour désigner les relations causales entre les choses. De plus, quand le terme est utilisé, il n'a plus son sens ontologique. La question est alors de savoir quels sont les mots qui prennent la place du *commercium*.

Nous trouvons d'abord au moins 2 termes différents ayant un sens conceptuel et désignant les relations causales : *concatenatio* et *ordo*. Le TTP compte 9 occurrences de la *concatenatio,* là où le *TRE* en comptait 5. Ce terme jouit d'un sens très précis : il désigne exclusivement les relations causales entre les choses, telles qu'elles sont à l'œuvre dans l'ordre déterminé de la Nature. Ainsi, quand Spinoza explicitement et définition ce qu'il entend par « gouvernement de Dieu » au chapitre III, il substitue à la conception juridique ou volontariste des lois et décrets divins, une conception nécessitariste et ontologique. « Par gouvernement de Dieu, j'entends l'ordre fixe et immuable de la nature, c'est-à-dire *l'enchaînement* [*concatenatio*] des choses naturelles; nous avons dit en effet plus haut, et nous avons déjà montré ailleurs, que les lois universelles de la nature, qui produisent et déterminent tout, ne sont rien d'autre que les décrets éternels de Dieu, qui impliquent toujours une vérité et une nécessité éternelle. »[188]. La loi divine n'est pas le fruit d'un choix ou d'une décision divine parmi d'autres possibilités, elle est seulement la réalisation de la nécessité et de la productivité éternelle de la Nature. De la même façon, il oppose la perception imaginative qui se borne aux enseignements de l'expérience à la connaissance de l'entendement qui s'efforce de déduire

187 *Ibid.,* p.587.
188 Spinoza, *Œuvres III, TTP, op.cit.,* pp.152-3.

avec prudence « l'enchaînement » logique de ses idées. A nouveau, le mot *concatenatio* a le sens de de relation causale nécessaire. « Pourtant, comme le plus souvent, pour déduire quelque chose des seules notions intellectuelles, il faut un long enchaînement [*concatenatio*] de perceptions joint à une extrême prudence, un esprit très pénétrant et une grande maîtrise de soi, toutes choses qu'on trouve rarement chez les hommes, ceux-ci aiment mieux s'instruire par l'expérience que de déduire et d'enchaîner [*concatenare*] ensemble toutes leurs perceptions à partir d'un petit nombre d'axiomes »[189]. Nous trouvons en outre l'usage d'un autre mot : le terme « *ordo* » ou « *ordinatae* » qui accompagne la *concatenatio*. Spinoza définit au début du chapitre 4 le terme « Loi », qui peut désigner ou bien les lois de la nature, ou bien les lois que les hommes se prescrivent à eux-mêmes. Il est amené à préciser ce qu'il faut entendre par la loi qui suit de la décision des hommes. Celle-ci n'est pas le signe d'une capacité des hommes à s'extraire de l'ordre commun de la nature. Au contraire, en tant que les hommes sont une partie de la nature, ils sont les causes prochaines de ces lois qu'ils se prescrivent à eux-mêmes. Or, il est nécessaire de se situer au niveau des causes prochaines, plutôt que dans un domaine général et abstrait pour « mettre en ordre nos pensées touchant les choses particulières ». Spinoza est ainsi amené à souligner que la puissance de notre entendement ne nous permet pas de connaître « la coordination véritable [*coordinationem*] et l'enchaînement réel [*concatenationem*] des choses, c'est-à-dire de quelle façon les choses sont véritablement ordonnées et enchaînées [*ordinatae et concatenatae*] ». Au-delà de cette simple observation lexicale, que se joue-t-il dans l'abandon du *commercium* à la faveur de l'*ordo* et de la *concatenatio* ?

Ces deux termes ont la vertu sémantique d'aller dans le sens de rapports qui sont explicitement déterminés. Autrement dit, ils ont le mérite théorique d'indiquer plus nettement la nécessité des rapports structurant les choses. En effet, le terme *ordo* désigne en latin ce qui est « en rang, par série ». Selon le *Dictionnaire étymologique latin*, les autres sens sont déduits de l'idée de rang[190]. A la différence du commerce, la relation qui obéit à un ordre est explicitement déterminée. On dit que les choses sont ordonnées, ou « rangées » quand elles répondent à une structure ou à une logique précise qui justifie les rapports entre les choses, lesquels ne sont donc pas contingents ou indifférents. De même, l'*Éthique* est écrite « *ordine geometrico* » parce qu'elle suit l'ordre de la déduction nécessaire des idées à partir des définitions et axiomes posés au début de chaque partie, tout en reproduisant l'ordre de la nature. Le terme *concatenatio* est encore plus clair : nous n'avons plus affaire à l'image du « rang », mais à celle de la « chaîne ». Cette image insiste davantage sur la

189 *Ibid.,* chap.V., p.226.
190 Michel Bréal et Anatole Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Hachette, Paris, 1885

dimension de nécessité : chaque maillon est dans une situation de dépendance et de subordination vis-à-vis d'un autre, tandis qu'un autre maillon en dépend à son tour. Ils sont à la fois déterminés et déterminant. On dit que les choses sont enchaînées quand on veut insister sur leur assujettissement : chaque maillon est en effet emprisonné entre d'autres maillons dont il ne peut s'extraire. Par conséquent, cette nouvelle terminologie répond clairement aux difficultés posées par le mot *commercium.* Comme nous l'avons vu à de multiples reprises, ce terme a le défaut d'occulter la causalité et la nécessité à l'œuvre dans ces rapports. Il peut conduire à une conception trop générale et inadéquate des relations causales. Par exemple, le terme en lui-même n'interdit pas d'appréhender les rapports entre les choses sur le mode de relations situées en dehors de l'ordre commun de la Nature. Au contraire, les mots *ordo* et *concatenatio* insistent beaucoup plus clairement sur la dimension de nécessité et de causalité à l'œuvre dans la Nature.

Au-delà de ces deux concepts, nous constatons l'usage de deux autres termes particulièrement intéressants dans le cadre de cette étude sur l'évolution du lexique spinoziste. D'une part, nous avons déjà cité, sans le souligner, le terme « *coordinationem* ». Il n'apparaît qu'une fois dans l'ensemble du TTP et est joint au mot « *concatenationem* ». J. Lagrée et P.-F. Moreau le traduisent directement par *connexion.* Pourtant, comme nous allons le voir, le mot « *connexio* » ne trouve pas encore son sens ontologique dans le *TTP.* C'est une nouveauté de l'*Éthique*. Ce mot désigne plutôt la façon dont les choses sont ordonnées ensemble. Il est intéressant de noter que ce terme ne sera plus jamais utilisé dans le corpus spinoziste pour parler des relations causales. Il est le premier indice d'une véritable recherche terminologique à l'œuvre dans le *TTP.* D'autre part, le point le plus intéressant est l'irruption de l'expression « *ordo et connexio* » dans le *TTP*, dont le rôle est majeur pour nous dans l'*Éthique*. Fait surprenant, Spinoza ne l'utilise pas pour parler des relations entre les choses, mais des relations entre les différents livres de l'Écriture.

> « Mais puisque, comme j'ai dit, ces textes nous manquent, il ne nous reste qu'à examiner ces écrits – c'est-à-dire leur ordre et leur connexion [*ordinem et connexionem*], les divergences dans leurs répétitions, et, enfin, les écarts qu'ils présentent dans le calcul des années »[191]

Spinoza commence par analyser le Pentateuque et les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel et des Rois, il estime que ces livres ne sont pas autographes mais sont en réalité l'œuvre d'un seul historien, parce qu'ils suivent une même « connexion ». Il réutilise le terme à deux autres reprises

191 Spinoza, *Oeuvres III, TTP,* chap. VIII *op.cit.,* pp.354-5.

pour désigner la même chose[192]. Nous savons à quel point ce terme sera important dans l'*Éthique*. Toutefois, sa première apparition dans le corpus ne concerne pas le livre de la Nature mais le livre Divin. Quelle conclusion faut-il tirer de ce double constat ? De façon minimale, il est clair que nous avons affaire à une recherche terminologique et lexicale de la part de Spinoza. Il abandonne le mot commerce, trouve deux autres termes (ordre et enchaînement) plus adéquats pour désigner les rapports causaux, et n'hésite pas essayer de nouvelles expressions : l'une disparaîtra totalement de l'œuvre spinoziste, tandis que l'autre y jouera un rôle décisif.

L'Éthique confirme cette évolution et nous conduit progressivement à la *connexio*. Alors que nous trouvions une seule occurrence du terme « *connexio* » dans le *TRE*, lequel ne désignait pas les rapports entre les choses, mais entre l'existence et l'essence, on compte désormais 22 occurrences du même mot dans l'*Éthique*. En ce qui concerne le terme *concatenatio*, l'indexation informatique nous révèle 5 occurrences dans le *TRE*, et 17 occurrences dans l'*Éthique*. De plus, ces deux termes – *concatenatio* et *connexio* – sont régulièrement employés avec le mot *ordo*, en référence à la proposition 7 du *de Mente*, laquelle joue un rôle théorique très proche du paragraphe 41 qui exposait la thèse de l'analogie entre le commerce des choses et le commerce des idées. Les deux expressions « ordre et enchaînement » et « ordre et connexion » semblent pouvoir être employées l'une pour l'autre. De même que « l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses »[193], de même « l'ordre ou enchaînement des choses est un, que l'on conçoive la nature sous l'un ou l'autre de ces attributs »[194]. La *connexio* va elle aussi dans le sens de l'insistance sur le dimension du lien causal, par différence avec le *commercium,* même si elle se distingue de l'image de la *concatenatio* en ceci qu'il ne fait plus signe vers la rigidité de la chaîne, mais vers la flexibilité des objets de formes filaires (par exemple le fil, le ruban, la sangle) qui sont noués entre eux. L'étymologie de la *connexio* nous renvoie en effet vers le *nexus*, c'est-à-dire le nœud. Nous avons donc implicitement affaire à une métaphore textile qui insiste sur l'idée du lien qui serre les fils entre eux. Spinoza a sans doute clairement à l'esprit cette image quand il utilise le mot *connexio* puisqu'il parle lui-même de nœud à deux reprises dans l'*Éthique,* alors qu'il est justement question de « l'ordre des choses » : « la vraie connaissance que nous avons du bien et du mal n'est qu'abstraite, autrement dit universelle, et que le jugement que nous portons sur l'ordre des choses et le nœud des causes [*causarum nexu*] pour pouvoir déterminer ce qui, présentement, est bon ou mauvais pour nous, est imaginaire plutôt que réel. »[195]. Au moment où il insiste sur la façon

192 *Ibid.,* p.344 et pp.346-7.
193 *EII*, PVII, p.107
194 *EIII*, PII, sc, p.217
195 *EIV,* PLXII, sc., p.459

dont la conscience de la nécessité des rapports causaux nous permet d'être plus libres (nous sommes davantage puissants et pâtissons moins), Spinoza utilise à nouveau le terme *nexu*, en insistant tout particulièrement sur l'infinité des fils qui composent la trame déterminée de la Nature :

> « L'Esprit comprend que toutes les choses sont nécessaires (*par la Prop. 29 p. 1)* et sont déterminées à agir et à opérer par le nœud infini des causes [*infinito causarum nexu determinari*] (*par la Prop. 28 p. 1*) ; et par suite en cela il fait qu'il pâtit moins des affects qui en naissent et (*par la Prop. 48 p. 3*) est moins affecté envers elles. CQFD »[196].

Le nœud permet d'accrocher un objet ou de l'étreindre. L'entrecroisement complexe des fils, qui sont pourtant flexibles, permet de serrer des objets ou bien de produire une trame solide et consistante. A nouveau, à la différence du commerce, l'image du nœud permet de souligner la dimension de nécessité qui contraint et détermine les individus qui sont pris dans les rets de la nécessité.

Par conséquent, l'étude détaillée de l'évolution du lexique des relations chez Spinoza nous révèle d'une part l'indice d'une recherche terminologique dans le *TTP* qui trouve sa confirmation dans l'*Éthique*. D'autre part, le mot *commercium* cède sa place aux termes *ordo, concatenatio* et *connexio* qui permettent de résoudre les insuffisances du commerce en soulignant très clairement la causalité nécessaire et déterminée de la Nature. Ce qui est l'une des conditions fondamentales à partir desquelles *l'Éthique* spinoziste peut être élaborée. Cependant, là où les termes *ordo* et *concatenatio* étaient déjà présents dans le *TRE* pour évoquer les rapports causaux, le terme *connexio* n'était pas utilisé. Ce terme semble être l'une des nouveautés lexicales les plus importantes de *l'Éthique* en ce qui concerne la pensée spinoziste relations. S'agit-il seulement d'une nouveauté terminologique, ou bien implique-t-il quelque chose de plus, à savoir une nouveauté conceptuelle ? L'image du nœud semble en effet nous placer sur un terrain différent de celui de la chaîne et du rang.

3.1.2. La rupture conceptuelle introduite par la notion de *connexio*.

S'il est vrai que Spinoza parvient à trouver des termes qui, à la différence du commerce, ont l'avantage théorique et sémantique d'insister sur la dimension de nécessité physique et

196 EV, PVI, dém., p.511

métaphysique des relations causales, ne perd-il pas cependant ce qu'il y avait de positif dans le mot *commerce*, à savoir l'idée de réciprocité et d'interaction qui permettait de rompre avec une approche linéaire de la causalité, tout en ouvrant la voie à une problématique éthique renouvelée ? Il y a de bonnes raisons de défendre que l'apparition du terme connexion et l'image du nœud dans *l'Éthique* permettent non seulement de maintenir cet aspect de la causalité, mais aussi de le radicaliser.

Comment Spinoza peut-il maintenir cette approche dynamique de la causalité malgré l'abandon du terme *commercium* ? Pour répondre à cette question, il faut étudier ce qui change entre le §41 du *TRE* et la proposition 7 du *De Mente*. Dans un cas comme dans l'autre, Spinoza établit la thèse selon laquelle il y a une analogie ou une proportionnalité entre l'ordre des choses et l'ordre des idées. Cette analogie trouve son principe dans l'unité de l'ordre des causes, qui n'est autre que la puissance divine à l'œuvre dans la Nature, que l'on conçoive les choses selon le point de vue de l'Étendue ou de la Pensée. Comme nous l'avons vu, l'ordre des choses et celui des idées sont à la fois différents et identiques. D'un côté, Spinoza ne réduit pas l'Esprit à l'Étendue, ou l'Étendue à l'Esprit. D'un autre côté, il refuse de les différencier absolument puisqu'il s'agit seulement de deux attributs (parmi une infinité) de Dieu, c'est-à-dire deux manières de concevoir l'unique productivité de la Nature. C'est en ce sens que les commentateurs peuvent utiliser, à propos de la conception spinoziste des rapports corps-esprit, l'expression paradoxale d'un « monisme non-réductionniste ». Cette thèse permet effectivement de maintenir l'irréductibilité de la réalité mentale à la réalité physique, tout en insistant sur leur unité profonde. En dépit de cette continuité théorique manifeste, il faut souligner au moins trois différences principales. Premièrement, Spinoza souligne dans l'*Ethique* le fait que l'unité de la *connexio* ne concerne pas seulement le genre de la Pensée et de l'Étendue, mais une infinité d'attributs. Certes, dans le *TRE*, Spinoza parlait de « choses » et ne réduisait pas le *commercium* à la seule réalité psychophysique. Toutefois, il n'explicitait à aucun moment l'infinité des attributs possibles. En revanche, *l'Éthique* est tout à fait claire sur ce point. Selon la définition VI du *De Deo*, Dieu est « un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »[197]. La réalité ne se réduit donc pas aux attributs auxquels nous avons accès. La *connexio* désigne donc l'entrelacement nécessaire des choses dans un cadre qui dépasse les genres de la Pensée et de l'Etendue.

Deuxièmement, la proposition 7 du *De Mente* se distingue du §41 du *TRE* sur le plan méthodologique. Dans le *TRE*, la démarche de Spinoza était essentiellement descriptive. La

197 EI, déf. VI, p.15.

description prenait la plupart du temps la forme d'une remémoration. Par exemple, quand Spinoza établit les différents modes de percevoir à partir du paragraphe 18, il ne cherche pas à déduire ou à produire génétiquement ces différemment modes. Il se contente de les « rassembler » et travaille à les décrire. « L'ordre qui est naturellement le nôtre exige que je rassemble ici tous les modes de percevoir que j'ai jusqu'ici possédés pour affirmer ou nier quelque chose sans avoir de doute »[198]. De la même façon, le paragraphe 41 sur le commerce ne consiste pas à déduire génétiquement le commerce des choses. La démarche de Spinoza repose d'une part sur une hypothèse absurde et d'autre part sur un constat qui vient anéantir la possibilité de cette première hypothèse. Soit le cas où il y aurait des choses qui seraient sans aucun commerce avec d'autres. Dans ce cas, nous ne pourrions rien déduire de ces choses. En réalité, on constate que « toutes [les choses] qui existent dans la Nature » ont commerce avec les autres. Pourquoi la démarche nous menant à la *connexio* serait différente ? Conformément à la méthode géométrique employée dans *l'Éthique*, le projet de Spinoza est d'utiliser la forme de l'explication génétique, afin de déduire assurément les propositions les unes des autres à partir d'un petit nombre d'axiomes et de définitions. En ce sens, toutes les propositions de *l'Éthique* font l'objet de démonstrations. La proposition 7 du *De Mente* ne fait pas exception. Nous ne nous contentons plus de décrire ou de constater le commerce des choses. Le discours génétique consiste à partir de la connaissance de la nature d'une chose à la connaissance de ses conséquences. Spinoza met en œuvre dans *l'Éthique* la méthode qui a été découverte dans le *TRE* : l'ordre géométrique consiste à déployer déductivement nos idées dans un ordre qui suit la forme propre de l'entendement. Là où le *TRE* nous permettait de poser le constat descriptif du commerce universel des choses, *l'Éthique* vise à déployer une véritable science des liens.

Dans la mesure où le mot *commercium* nous maintenait dans une approche encore inadéquate des relations, de l'ordre du premier genre de connaissance, et qu'il s'agit désormais de produire déductivement nos propositions selon une démarche génétique et démonstrative, la question est de savoir comment Spinoza procède pour produire une véritable *science des liens*.

Nous avons beaucoup insisté sur la façon dont le terme *commercium* permettait de rompre avec un schème causal linéaire et statique, au profit d'une approche dynamique et réciproque. Toutefois, cet apport du *TRE* n'est pas dépourvu d'ambiguïtés et pose un certain nombre de problèmes. Nous verrons que le terme *connexio* permet de tempérer ces difficultés voire de les résoudre tout en accentuant l'effort conceptuel inauguré dans le *TRE*. Nous passons d'une

198 *TRE*, §18, p.47.

conception sérielle de la causalité à une approche nodale ou réticulaire. Ce moment de notre travail s'appuie largement sur les analyses de V. Morfino dans la première partie du *Temps de la multitude*[199], bien que nous le rejoignions par d'autres voies et parvenions à des conclusions légèrement différentes.

Dans le *TRE*, au §100, Spinoza semble proposer une distinction entre deux types de séries différentes. La première concerne les choses fixes et éternelles, tandis que la seconde concerne les choses singulières soumises au changement.

> « Il faut noter qu'ici, par série des causes et êtres réels, je n'entends pas la série des choses singulières muables, mais seulement la série des choses fixes et éternelles »[200]

Il y a donc plusieurs niveaux ontologiques distincts. Comment comprendre cette distinction ? Le quatrième mode de perception proposé dans le *TRE* correspond à la connaissance des vérités éternelles, portant sur les choses éternelles. En effet, les choses soumises au changement posent un problème à l'entendement du point de vue de leur connaissance. La connaissance que nous visons ne peut pas consister dans le fait de connaître « leur ordre d'existence, lequel ne nous offre rien d'autre que des dénominations extrinsèques, des relations ou au plus, des circonstances, toutes choses bien éloignées de l'essence intime des choses »[201]. La connaissance vraie implique de considérer la série des choses fixes et éternelles, c'est-à-dire les lois qui y sont inscrites. C'est à partir d'elles qu'il est possible de connaître le devenir des choses soumises au changement. En effet, les choses singulières changeantes sont extrêmement nombreuses et soumises à un ensemble de circonstances infinies. Par conséquent, il n'est pas possible de prétendre les connaître à partir d'elles-mêmes : « Pour ce qui touche en effet la suite des choses singulières soumises au changement, il serait impossible à la faiblesse humaine de la saisir, tant à cause de leur multitude supérieure à tout nombre qu'à cause des circonstances infinies réunies dans une seule et même chose »[202]. Ce passage est en réalité particulièrement difficile et pose des problèmes importants. Quel rapport entretient la notion de commerce avec ces deux types de séries ? On peut distinguer au moins deux problèmes. D'abord, le §41 nous a appris que la productivité de la Nature consistait en un unique commerce. Le coup de force de Spinoza consistait justement à rapporter l'ordre des idées et l'ordre des essences formelles à un même commerce. Cette unité était d'ailleurs la condition à

199 V. Morfino, *Le temps de la multitude*, Paris, Editions Amsterdam, 2010, 296p.
200 *TRE*, §100, p.117.
201 *TRE*, §101, p117.
202 *Ibid.,* §100, p.117.

partir de laquelle le déploiement adéquat de nos idées permettait de capter simultanément l'ordre objectif des choses. Pourtant, l'unité du commerce semble désormais se dédoubler en deux séries distinctes : l'une concernerait les choses muables, l'autre les choses éternelles et fixes. Nous aurions affaire à deux ordres de réalités différents. Nous aurions d'une part un ordre de la nécessité (les choses fixes et éternelles et leurs lois) et d'autre part un ordre « contingent » : la série des choses soumises au changement. Spinoza abandonne-t-il l'unicité du commerce au profit d'une ontologie à deux niveaux ? Il semble effectivement aller à l'encontre du principe d'univocité ontologique suggéré au §41 et reconduire la distinction hiérarchique entre l'ordre de la nécessité et l'ordre des existences dont les relations sont accidentelles. Deuxièmement, au-delà de la distinction entre muabilité et éternité, Spinoza parle de « séries ». Alors que l'usage du mot *commercium* pour parler de la causalité semblait nous permettre de rompre avec une approche statique et linéaire de la causalité, Spinoza réintroduit à la fin de ce traité inachevé la notion de « série ». Ce terme suggère l'idée de ligne, de succession ou de suite. *Series* pouvait par exemple signifier la lignée des descendants. Dès lors, Spinoza paraît abandonner la dynamique du *commercium* à la faveur de la linéarité de la série. Il faut donc reconnaître que la conception spinoziste de la causalité est encore problématique dans le *TRE :* d'une part, le mot *commercium* ouvre effectivement la voie à une approche nouvelle des relations causales ; cependant, d'autre part, cette nouveauté semble entrer en contradiction avec la conception « sérielle » des rapports causaux.

Comme l'a bien montré V. Morfino, Spinoza abandonne complètement cette approche sérielle de la causalité dans l'*Éthique*. Le mot *connexio* ne remplace pas seulement le terme *commercium*, il rompt aussi avec le terme *series*. « Par rapport à l'ordre sériel et donc linéaire de la causalité transitive du *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza développe dans *l'Éthique* une conception de la causalité comme enchevêtrement complexe, *via* une métaphore textile évoquant tout autre chose que la ligne droite de la série cause-effet »[203]. L'indexation informatique est un premier indice de cette rupture. Nous trouvons dans l'*Éthique* 22 occurrences du mot *connexio* et une seule occurrence de *series* au scolie 2 de la proposition 33 du *De Deo.* Cette unique occurrence n'a pas un sens conceptuel et ne fait donc pas figure d'exception. Pourquoi le terme *connexio* romprait-il avec la série ? L'idée de « nœud » et la métaphore textile impliquées dans le mot « *connexio* » vont à l'encontre d'une conception purement mécanique et horizontale de la causalité, au profit d'une approche interactive, dynamique et réticulaire. Autrement dit, le terme « *connexio* » nous invite à prendre conscience du fait que les individus sont affectés par des déterminations très

203 V. Morfino, *Le temps de la multitude*, op.cit., p.24.

nombreuses et diverses. Chaque chose est prise dans un *nexus* de déterminations multiples, plutôt que une linéarité sérielle. En ce sens, aucune détermination n'a de puissance ou d'efficacité à elle seule. Elle est toujours liée à d'autres déterminations, avec lesquelles elle concourt. Une détermination isolée est seulement l'un des fils possibles du tissu des causes qui meuvent un individu. Cette évolution terminologique a des conséquences épistémiques : puisque comprendre un individu exige d'étudier son parcours relationnel, il est nécessaire de s'attacher à saisir la diversité ou la richesse nodale des déterminations qui l'affectent, et non une détermination unique qui ne serait que partielle et mutilée. Chaque individu s'inscrit lui-même dans une configuration causale complexe. L'étude des termes *commercium* et *connexio* nous permet donc de jeter un regard nouveau sur certaines propositions de l'*Éthique*. Le cas de la proposition 28 du *De Deo* est exemplaire. Après avoir déduit les propriétés de la substance divine unique et exposé une théorie des attributs et des modes infinis, Spinoza livre la théorie des modes finis des propositions 24 à 28. La proposition 28 s'intéresse en particulier aux relations entre ces modes finis singuliers.

> « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre cause qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette cause ne peut non plus exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre qui elle aussi et finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini »[204].

Chaque chose singulière ne peut produire les effets de la productivité divine que parce qu'elle est mise en mouvement par une autre chose singulière. Cela signifie qu'aucune chose singulière n'est causée directement par les attributs ou par les modes infinis. Il n'y a à aucun moment production du fini par l'infini. Nous avons affaire à une série infinie de causes finies. Une lecture rapide de cette proposition pourrait laisser suggérer que nous avons affaire à une succession de causes en cascade sous la forme d'une série. En réalité, si nous gardons à l'esprit l'apport du terme *connexio*, il faut plutôt penser une connexion de causes intriquées qui produisent des effets. La nécessité de la Nature consiste moins dans des chaînes causales que dans l'entrelacement complexe des fils qui déterminent la trame des existences individuelles tout en les rattachant à celles des autres. L'un des enjeux de *l'Éthique* et du processus libératoire qu'elle propose est de briser cette représentation

204 EI, P28, p.65.

linéaire insatisfaisante. L'entendement doit pouvoir saisir à terme, non pas une chaîne linéaire, mais un réseau causal complexe[205].

L'étude de l'évolution de la terminologie spinoziste des relations va dans le sens nos premières hypothèses. Notre problème était le suivant. D'une part, le terme *commercium* permet à Spinoza de penser à nouveau frais à la causalité : elle n'est pas linéaire ou statique, elle est nécessairement dynamique et réciproque. Ce geste théorique apparemment subtil permettait de poser autrement la problématique éthique en évitant d'opposer un domaine de la nécessité et un domaine de la liberté. Cependant, en dépit de cet apport, le mot *commercium* restait insuffisant dans la mesure où il ne permettait pas de faire signe vers le lien causal et la nécessité. L'introduction du terme *connexio* dans l'*Éthique* permet de résoudre efficacement ce problème. D'un côté, nous avons vu que le mot *connexio* permet d'insister sur la notion de nœud et sur la façon dont les liens entretenus par les choses sont de nature causale et nécessaire. D'un autre côté, Spinoza n'abandonne pas pour autant la dynamique suggérée par le *commercium*. Au contraire, il la renforce et la radicalise tout en éliminant certaines ambiguïtés qui persistaient dans le *TRE*. Nous avons affaire à un geste typiquement spinoziste. Paradoxalement, la notion de *connexio* permet à Spinoza de renforcer le caractère nécessaire des liens, et en même temps d'ouvrir l'espace théorique et pratique dans lequel une « dynamique » des causes rend possible une libération. Autrement dit, le passage à la *connexio* permet à la fois à Spinoza de serrer le verrou de la nécessité causale, et d'ouvrir un peu plus la perspective libératoire. Cette évolution sémantique implique simultanément un coup de force théorique auquel il faut se rendre attentif. Spinoza renforce encore davantage l'idée selon laquelle la liberté ne s'oppose pas à la nécessité. Elle n'est possible qu'à la condition d'avoir une conception adéquate du lien causal.

« Est dite libre, la chose qui existe par le seule nécessité de sa nature et se détermine par soi

205 On peut objecter que nous accordons trop d'importance à la notion de *connexio* dans l'*Ethique*. A l'exception du terme *connexio*, les termes *concatenatio* et *ordo* sont maintenus. Spinoza semble pouvoir utiliser ces termes les uns pour les autres alors que *concatenatio* et *ordo* renvoient clairement à l'image de la chaîne et de la série. V. Morfino a montré qu'il était possible de tempérer cette objection en s'appuyant sur l'*Ethique*. Spinoza s'attache à mettre en évidence les mécanismes par lesquels les hommes sont conduits à se représenter la réalité de manière inadéquate comme une chaîne sérielle qui se déploie le long d'une ligne droite temporelle. Dans le scolie du cor. 1 de la P44 du *De Mente*, Spinoza se demande comment l'imagination est conduite à se représenter les choses comme contingentes. Au delà de l'explication de ce phénomène, Spinoza insiste sur le processus de réification du temps. Le temps est réifié par l'imagination sous la forme de la ligne imaginaire du trajet du soleil, selon l'exemple pris par Spinoza, et donc sous celle de la ligne droite en général. Le fonctionnement de la mémoire et de l'imagination est tel qu'il nous conduit à nous représenter le temps sous la forme d'une succession linéaire d'instants vides, qui peut être remplie par du contenu sensoriel. Dès lors, il faut admettre que le terme *concatenatio* implique lui aussi quelque chose d'inadéquat, même s'il est la conséquence nécessaire du fonctionnement de la mémoire et de l'imagination. Voir. V. Morfino, *Le temps de la multitude*, op.cit., p.28.

> seule à agir ; et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée ».

La liberté est une modalité de la nécessité qui s'oppose à la contrainte. La conception adéquate du lien causal nécessaire nous révèle que la nécessité ne consiste pas en un ensemble de chaînes qui nous astreignent. La Nature est en réalité une trame complexe de fils où les individus interagissent de façon dynamique.

La proposition 7 du *De Mente* est donc l'aboutissement théorique de l'élaboration d'une science des liens chez Spinoza, laquelle nous conduit à envisager les rapports entre les choses sous la forme dynamique du nœud et de la trame. Sur le plan théorique, l'approche de Spinoza est d'un grand intérêt puisqu'elle nous permet de rompre ou de dépasser un certain nombre d'antinomies classiques de la tradition philosophique. Il nous permet de dépasser aux moins trois types d'antinomies. Premièrement, comme nous venons de le souligner, la liberté ne s'oppose pas à la nécessité. Au contraire, la compréhension adéquate de la nécessité conduit à un schème causal dynamique favorable à une perspective libératoire. Deuxièmement, l'individu spinoziste n'est ni un sujet libre, ni réductible à une essence stable et immuable qui serait prédéterminée. D'une part, l'effort théorique de Spinoza consiste à éliminer la possibilité de concevoir les individus en dehors du *commercium* ou de la *connexio* des causes multiples et variées qui composent le tissu relationnel du réel. Le passage du *commercium* à la *connexio* allait clairement dans ce sens. D'autre part, nous avons vu que la notion de *connexio* exigeait de rompre avec une approche linéaire de la causalité à la faveur d'une diversification des déterminations qui affectent les individus. L'individu n'est jamais déterminé par une unique cause, il est pris dans un réseau causal complexe ou dans un tissage de déterminations, qui se nouent et se dénouent, en lien les unes avec les autres. De plus, l'individu n'est pas tout entier subordonné à l'expression d'une essence qui le précède. Au contraire, c'est par la puissance qu'il peut mettre en œuvre dans son existence que son essence est définie. Il n'y a pas d'être sans production et productivité. Dans des termes anachroniques, on pourrait dire que Spinoza permet simultanément de court-circuiter une approche existentialiste de l'individu tout en refusant une approche essentialiste selon laquelle l'existence est entièrement subordonnée à l'essence. Troisièmement, l'individu ne s'oppose plus à la relation. D'un côté, nous avons constamment vu que l'individu spinoziste est nécessairement en relation. L'être est nécessairement en commerce. Un individu qui ne serait pas « en commerce » ne pourrait tout simplement pas être car le lien causal est la condition minimale de l'existence et de l'essence des choses. Si l'individu est nécessairement

relationnel, la relation n'a pas de sens indépendamment d'une individualité. L'ontologie spinoziste des relations nous a permis d'insister sur la consistance ontologique des relations sans toutefois considérer ces relations comme des choses situées en dehors des individus. Chez Spinoza, les relations ne sont pas des êtres, ce sont les êtres qui sont relationnels. Nous avons donc moins affaire à une ontologie des relations qu'à une ontologie relationnelle.

Il faut toutefois garder à l'esprit que ce développement théorique sur les relations et la causalité n'a aucune valeur *pour lui-même* dans le cadre du spinozisme. La science des liens qui est développée dans *l'Éthique* n'a de sens que dans la mesure où elle nous permet d'atteindre notre but unique : la béatitude. Le discours de *l'Éthique* est gouverné par un principe d'utilité. Spinoza est soucieux d'indiquer clairement la finalité de son ouvrage : conduire le lecteur « comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa suprême béatitude »[206]. Tout ce qui est évoqué par Spinoza ne tend que vers ce but et ne vise donc pas l'exhaustivité. Dès lors, nous devons nous demander quels sont les enjeux ou les conséquences pratiques de cette science des liens, telle qu'elle trouve à s'exprimer sous sa forme la plus achevée avec le terme *connexio*.

3.1.3. De la science des liens à la science des affects : les affects individuels et sociaux ou les enjeux pratiques de cette science des liens.

Nous verrons dans un premier comment cette conception nodale des relations causales peut nous conduire à une approche renouvelée des individus comme complexions singulières. Cette approche trouvait déjà à s'exprimer dans le *TTP* à travers le terme *ingenium*. Dans un second temps, on analysera la façon dont la science des liens nous permet d'aboutir à la science des affects telle est déployée par Spinoza dans l'*Éthique*.

En étudiant l'évolution terminologique qui fait suite au *TRE*, nous avons beaucoup insisté sur la rupture introduite par l'ajout du mot « *connexio* ». En réalité, le terme *connexio* n'est pas le seul à suggérer l'image du nœud dans le corpus spinoziste. Spinoza utilise explicitement le mot *nexus* à deux reprises dans l'*Éthique*. Il est question du « l'ordre des choses et du nœud des causes »[207] dans le *De Servitute* ainsi que du « nœud infini des causes »[208] dans le *De libertate.* Le point important pour notre étude est que cette conception nodale de la réalité nous conduit à une approche renouvelée des individus. Dès le *TTP*, Spinoza utilise le terme « *ingenium* »[209] pour

206 EII, préface, p.97.
207 EIV, P63, sc., p. 459.
208 EIV, P6, dem., p.511.
209 On trouve 45 occurrences du terme *ingenium* dans le *TTP.*

désigner le « tempérament », la complexion voire le « naturel » d'un individu. Plus précisément, *ingenium* exprime l'individualité reconnaissable d'un être humain aussi bien que d'un peuple. Par exemple, Spinoza parle de l'*ingenium* du peuple hébreu tel qu'il s'est façonné au cours de son histoire[210]. De la même façon, il évoque dans la Préface du *TTP* l'*ingenium* de l'homme vivant sous la conduite de la raison par différence avec l'ignorant. L'*ingenium* désigne le complexe d'affects sédimentés qui sont constitutifs d'un individu. Il s'enracine dans les dispositions du corps et comprend des manières d'être aussi bien physiques que mentales. Comme le souligne Ch. Jaquet dans une conférence intitulée « Spinoza et les transclasses » donnée à Paris 8 le 10 décembre 2015[211], l'*ingenium* ne renvoie pas à une disposition naturelle et innée. L'*ingenium* n'est pas le *genius*. Il renvoie aux mœurs. En ce sens, l'*ingenium* est singulier et n'est pas aisément transposable d'un individu à l'autre. Il est le résultat des traces inscrites dans notre corps à partir desquelles nous formons des représentations que nous reconfigurons ensuite en les associant comme des signes selon la logique propre de notre esprit. Chez Spinoza, le terme *complexion* est sans doute celui qui traduit le mieux « *ingenium* ». Étymologiquement, « complexion » désigne ce qui est tissé ensemble. Cette approche de l'individu est la conséquence de cette idée selon laquelle les essences singulières sont des parties d'un réseau causal complexe et dynamique. La complexion définit la chaîne des déterminations qui se nouent pour former la trame d'une vie singulière. Traduire *ingenium* par complexion permet de garder la dimension d'originalité du terme *genius*, tout en la vidant de sa dimension innée et transcendante pour insister sur la dimension historique du tissage des déterminations de l'individu en relation avec son milieu. Ce terme invite donc à penser l'homme comme le membre d'un réseau de relations et d'affects qui se combinent pour former une nouvelle configuration. La *complexio* met donc l'accent sur le processus de tissage et de métissage par lequel se nouent des déterminations en lien avec les autres. Dans ces conditions la pensée de la *complexio* rompt avec une conception stricte de l'identité individuelle. En effet, elle permet d'envisager l'individu dans son histoire et dans ses reconfigurations potentielles. La *complexio* d'un individu prend la forme dynamique d'une reconstruction et déconstruction permanente, à travers les tensions du tissu existentiel. Nous avons déjà souligné comment cette conception nodale de la réalité permettait de dépasser l'opposition classique entre existentialisme et essentialisme. La pensée du *plexus* permet d'aller plus loin. Elle permet en effet d'interroger le concept d'identité individuelle chez Spinoza, dans son rapport avec la notion d'essence. Si la singularité de l'individu consiste dans sa *complexio*, nous n'avons pas affaire à une identité stable ou à un substrat qui demeure. L'individu

210 *TTP*, chap. V., §10. p.223
211 En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=UAWA5hdNxNI

n'obéit pas à un « noyau » immuable résistant au changement. Les individus ont une identité fluctuante. Cette idée semble d'abord aller à l'encontre de la lettre du spinozisme. Il y a bien une essence immuable des individus chez Spinoza, qui consiste dans l'idée en Dieu des choses singulières. Dès lors, quels rapports peuvent entretenir la *complexio* et l'essence singulière ? Nous avons affaire à deux concepts qui ne peuvent pas se réduire l'un à l'autre. On peut tempérer ce problème d'au moins deux façons. D'une part, nous pouvons considérer que la *complexio* constitue un avantage de la pensée de Spinoza plutôt qu'une difficulté. En effet, nous pouvons à la fois penser un nécessitarisme strict et rompre avec l'idée d'une identité stable et figé des individus dans leurs parcours individuels. D'autre part, Ch. Jaquet propose une solution dans sa conférence donnée à Paris 8. Il est possible de considérer que la *complexio* est l'expression de l'essence d'un individu dans un état donné. Dès lors, l'essence pourrait être pensée comme la complexion sans les passions, dans la mesure où l'essence d'individu chez Spinoza n'implique rien de négatif. Enfin, dans le cas du sage ou de l'homme libre, on pourrait défendre que l'essence coïncide réellement avec la complexion, ce qui ne serait pas le cas de l'ignorant. On voit donc que l'évolution conceptuelle qui mène Spinoza du *commercium* à la *connexio* débouche sur une conception réticulaire et dynamique de la réalité, reposant sur la métaphore textile du tissage et du nœud, tout en permettant de renouveler notre conception des individus. La pensée de la *complexio* a des enjeux pratiques dans la mesure où elle nous permet d'une part d'abandonner une conception essentialiste ou existentialiste des individus, tout en rompant, d'autre part, avec la pensée de l'identité individuelle.

Au-delà du rapport entre la *connexio* et la *complexio*, il reste à étudier comment la science des liens élaborée dans les deux premières parties de *l'Éthique* nous permet d'aboutir à notre objectif pratique. Il y a de bonnes raisons de considérer que le *De Affectibus* ou l'étude des passions dans la troisième partie de *l'Éthique* est la mise en application pratique de cette science des liens. Le souci conceptuel des relations qui se manifeste dans l'ensemble du corpus spinoziste est l'un des facteurs permettant d'aboutir à cette étude si singulière des affects, qui se présente explicitement comme une « science ».

Pourquoi parler de « science des affects » ? Après avoir produit et étudié le fonctionnement de l'esprit humain dans le *De Mente*, Spinoza passe à l'étude de ce qu'il nomme les « affects » humains dans le *De Affectibus*. La singularité du projet de Spinoza repose sur le fait qu'il maintient la même méthode qu'il avait employé jusque là. Il se donne pour tâche d'étudier « les vices et

inepties des hommes à la façon géométrique »[212]. Contrairement à l'idée selon laquelle les passions humaines seraient de irrationnelles ou contre-nature, Spinoza considère qu'elles n'échappent pas aux principes fondamentaux de la Nature, et obéissent à une même nécessité. « La nature est toujours la même et a partout une seule et même vertu et puissance d'agir ; c'est-à-dire, les lois et règles de la nature selon lesquelles toute chose se fait et passe d'une forme dans une autre sont partout et toujours les mêmes ». La seule façon de comprendre les phénomènes de la Nature est donc d'aiguiser notre connaissance des « lois et règles universelles de la nature »[213]. Les passions et vices humains ne sont donc pas inintelligibles ou situés en dehors de l'ordre rationnel de la Nature, elles ont des propriétés, comme le reste des phénomènes naturels. Le geste de Spinoza consiste alors à naturaliser les passions pour en faire un objet d'étude scientifique, répondant aux mêmes exigences que l'étude des autres phénomènes naturels. Quand Spinoza évoque le projet d'une « géométrie des Affects », il ne s'agit en aucun cas de faire des mathématiques ou de la géométrie. Les mathématiques ouvrent la voie à une autre forme de connaissance. Elles nous permettent de considérer les affects humains « comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps »[214]. Autrement dit, il s'agit d'observer leurs essences et leurs propriétés et non de les considérer en fonctions de fins ou d'essences idéales par rapports auxquelles les choses seraient jugée. Ainsi, quand Spinoza parle de l'usage des géomètres, il vise un rapport particulier du philosophe avec la réalité consistant à étudier *tous les phénomènes* (y compris les plus désagréables ou inintelligibles) sur le modèle de rationalité que nous offre la géométrie c'est-à-dire sans état d'âme et sans appréciations. Il y a une raison des passions qui permet une étude dépassionnée des passions.

S'il est vrai que nous avons affaire à une science des affects, quel est le rapport avec la « science des liens » précédemment étudiée ? Nous pouvons soutenir que la science des liens ouvre la voie à la science des affects dans la mesure où l'affect est relationnel par excellence. Il relate « l'histoire de notre rencontre avec le monde extérieur » et « s'inscrit dans un déterminisme du "lien interactif" »[215]. L'affect est l'expression des relations interhumaines et des échanges avec le milieu environnant. Une lecture tout à fait littérale de Spinoza permet d'aller dans ce sens. Il faut d'abord rappeler ce qu'est un affect. Dans la définition III du *De Affectibus*, Spinoza distingue entre ce qu'il appelle une action et une passion. Ce sont les deux modalités des affects. L'affect n'est donc pas uniformément passif ou triste. Il peut aussi consister dans l'expression positive d'une puissance d'agir joyeuse. En ce sens, la vie affective a deux formes principales : une forme active et une forme

212 EIII, Préface, p.211.
213 *Ibid.*
214 *Ibid.,* p.212.
215 Ch. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2005, p.230.

passive. Dans le premier cas, nous sommes cause totale ou adéquat de nos émotions, dans le second cas, nous sommes seulement cause partielle. Nous pouvons donc être cause inadéquate ou adéquate, ce qui entraîne des affects joyeux ou tristes selon les définitions I et II du *De Affectibus*. Plus précisément, les affects sont des réalités psychophysiques qui manifestent les modifications de la puissance d'agir de notre corps et de notre esprit.

> « Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections »[216].

Premièrement, le corps est concerné par les affects : il peut être modifié en vertu de sa nature et de celle de ses parties. Deuxièmement, l'esprit est aussi concerné en tant qu'il forme une idée adéquate, claire, ou confuse des affections de son corps. Ou bien nous sommes la cause totale de ces affections et elles expriment totalement notre nature ; ou bien ces affections expriment plutôt l'impact des causes extérieures. En d'autres termes les affects sont l'expression de la façon dont un individu interagit avec son environnement psychophysique. Ils désignent l'ensemble des modifications corporelles et mentales qui augmentent ou diminuent notre puissance d'agir. L'affect résulte donc de nos rencontres entre d'une part la puissance causale d'un individu donné et d'autre part les « choses extérieures » qui l'entourent. On peut entretenir avec la réalité extérieure un rapport actif, ou un rapport passif. Comment expliquer que nous ne soyons pas toujours cause totale de nos affects et qu'ils n'expriment pas adéquatement notre nature singulière ? La science des liens élaborée plus tôt nous a déjà donné la réponse. Le statut ontologique de l'homme fait de lui une partie finie de la Nature, membre d'un réseau causal complexe et interconnecté. En ce sens, il ne peut pas éviter de subir des modifications dont il n'est pas la cause adéquate. L'homme est une partie de la Nature qui ne peut se concevoir sans les autres parties. On ne peut donc pas toujours expliquer ses affections à partir des seules lois de la Nature. La première leçon de la science des liens est donc que l'homme, en tant que partie de la Nature, ne peut pas prétendre se défaire totalement de la dimension passive de la vie affective.

Une fois posée cette définition des affects, Spinoza met en place une véritable géométrie des affects consistant à déduire le plus adéquatement possible la grande diversité des affects pouvant naître du tissu des relations que les hommes entretiennent avec leur environnement. Cette étude obéit à une méthode précise : la géométrie des affects procède du plus simple au plus complexe.

216 EIII, Déf III, p.213.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

Spinoza commence par dégager les trois affects « primitifs » : le désir, la joie et la tristesse. Il en déduit ensuite des affects composés, en allant du plus simple au plus complexe. « A part ces trois-là je ne reconnais aucun autre affect primaire : car je montrerai dans la suite que tous les autres naissent de ces trois »[217]. Dès lors, les affects varient moins par leur nature que par la diversité des rapports que nous entretenons avec les objets. A nouveau, c'est la thématique du lien qui intervient : en fonction que la diversité des relations que les individus entretiennent avec leur milieu, on peut déduire une diversité d'affects composés.

> « La gourmandise l'ivrognerie, la lubricité, l'avarice, l'ambition, […] ne sont rien que des notions de l'amour ou bien du désir qui expliquent la nature de l'un ou l'autre affect à travers les objets auxquels ils se rapportent. Car par gourmandise, ivrognerie, lubricité, avarice et ambition, nous n'entendons rien d'autre qu'un amour ou bien un désir immodéré de manger, de boire, de forniquer, d'être riche et d'être glorieux. » [218]

Dès lors, on peut considérer que l'étude des affects qui est l'œuvre dans la partie III de l'*Éthique*, n'est autre que la mise en application pratique de la science des liens que nous travaillions à construire jusqu'ici. Spinoza applique la science des liens au cas des relations interhumaines en vue d'un but précis : augmenter notre puissance d'agir.

On peut cependant adresser une objection importante à notre lecture. Est-on vraiment fidèle à la doctrine spinoziste quand nous insistons sur la dimension relationnelle de la vie affective ? En effet, Spinoza insiste beaucoup moins sur le fait que les affects soient « relationnels » que sur leurs « propriétés ». Or, sur le plan logique, nous savons qu'il y a une opposition claire entre les relations et les propriétés. On distingue la logique des relations de la logique des propriétés ou des prédicats. Les propriétés désignent ce qui appartient à la nature singulière d'un individu donné, tandis que les relations désignent ce qui est *entre* plusieurs individus. Les deux concepts ne peuvent donc pas se confondre : une relation ne peut pas être une propriété. Nous avons même vu qu'il y avait une opposition frontale entre les deux, dans la mesure où la logique des prédicats semble interdire la possibilité de penser adéquatement les relations. Dès lors, si les propriétés et les relations ne peuvent se confondre, et que Spinoza déploie une science relationnelle des affects, en quel sens peut-il proposer de traiter les passions comme des propriétés de la nature humaine ? En outre, nous venons de voir que Spinoza fait du désir, de la joie et de la tristesse des affects primaires ou

217 EIII, P11, sc., p.233.
218 EIII, P56, sc. p.311.

primitifs. Est-ce que cela signifie que ces affects sont des propriétés de la nature humaine qui précèdent tout rapport avec le monde extérieur ? Pour tempérer cette double difficulté, on peut se poser une question subsidiaire : faut-il réellement interpréter de manière technique le mot *proprietas* comme ce qui renverrait au propre d'une *essentia* et précéderait les relations et circonstances existentielles ? Tout d'abord, il n'est pas cohérent avec la pensée spinoziste d'interpréter les affects au sens technique des *proprietas* du genre humain. Comme nous venons de le voir, les affects sont plutôt des relations qui traversent les individus et les constituent. Puisqu'il est une partie du réseau de la Nature, l'individu n'est ni substance, ni sujet, mais relation entre un intérieur et un extérieur, lesquels se constituent eux-mêmes au sein de la relation. Cette relation entre les individus et les choses extérieures forme l'essence de l'individu qui n'est autre que son *existence* ou sa *puissance*. De plus, comme nous l'avons pressenti avec la notion de *complexio,* cette relation entre un intérieur et un extérieur n'est pas un commerce donné une fois pour toute. Il s'agit d'une puissance *variable*, dans la mesure où la relation qui constitue l'intérieur et l'extérieur est elle-même instable. Il semble donc incohérent de faire des passions les propriétés d'une nature donnée. Deuxièmement, il y a de bonnes raisons de penser qu'avant d'entrer en relation, ces affects primaire sont seulement des éléments abstraits. Le désir, la joie et la tristesse peuvent-ils exister à l'état pur, indépendamment de leur réalisation effective dans le tissu relationnel d'une vie affective ? Même si Spinoza ne répond pas à cette question, il y a de bonnes raison de penser que ces trois affects primaires n'ont de consistance et d'effectivité que dans le cadre de la diversité indéfinie des métamorphoses que les relations avec l'extérieur leur imposent. En ce sens, comme le suggère V. Morfino, bien que Spinoza semble affirmer l'existence de trois affects primaires qui seraient comme les substrats de l'affectivité précédant les relations avec l'extérieur, « il apparaît plus conforme à la philosophie de *l'essentia = potentia* de considérer ces compositions d'affects constituées à travers les relations avec l'extérieur comme étant les seules réelles »[219].

Il y a donc de bonnes raisons de considérer que la science des liens élaborée depuis le *commercium* jusque la *connexio* conduit finalement à la possibilité d'une science relationnelle des affects, où l'homme est une partie finie de la Nature, entretenant avec son environnement une diversité de relations dont les modalités passives ou actives conditionnent sa puissance et sa perfection. Il est tout à fait possible de lire le *De Affectibus* comme étant le déploiement progressif et déductif de la diversité du tissu affectif humain et de ses conditions de possibilité. Même si ces éléments nous entraîneraient trop loin de notre objet d'étude initial, nous savons en outre que

219 V. Morfino, *Le temps de la multitude*, op.cit., p.105.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

Spinoza est particulièrement soucieux de souligner l'importance de la multiplicité des causes possibles de nos affects, et de la façon dont leur enchevêtrement produit des tensions affectives nouvelles ou singulières. La diversification des causes et des relations affectives possibles participe en ce sens du passage du *commercium* à la *connexio :* Spinoza souligne bien davantage dans *l'Éthique* la dimension dynamique et réticulaire de la causalité, qui ne peut pas se limiter à un enchaînement statique et linéaire.

En suivant minutieusement l'évolution de la terminologie des relations dans le corpus spinoziste, du *commercium* à la *connexio*, nous découvrons donc l'élaboration progressive d'une véritable science des liens. Cette science est tout à fait singulière. Non seulement elle se démarque par le souci qu'elle accorde à la dimension relationnelle de nos existences, mais de plus, elle permet de lire à nouveaux frais certaines propositions de *l'Éthique* tout en ouvrant la voie à une perspective pratique et éthique : la science des affects à l'œuvre à partir de la troisième partie. En outre, le concept de relation causale auquel nous aboutissons permet de dépasser certaines antinomies classiques de la tradition philosophique.

Le concept de « commerce » est l'un des premiers instigateurs de cet itinéraire. Il nous a permis de renouveler notre compréhension de la nature relationnelle des êtres. Cependant, comme nous l'avons vu, il était nécessaire de l'abandonner au profit d'un concept plus adéquat. Pourtant, en dépit de la cohérence de ce parcours terminologique et conceptuel, nous voyons réapparaître ce terme. Il n'apparaît pas seulement dans le *TTP*, où l'on a constaté un moment de recherche lexicale de la part de Spinoza, mais aussi dans *l'Éthique*, à un moment où la science des liens à déjà été mise en place. La réapparition de ce terme est problématique. Elle semble remettre en cause nos hypothèses concernant la logique suivie par l'évolution de la terminologie des relations dans le corpus spinoziste. En effet, s'il est vrai que le terme *commercium* a un intérêt conceptuel mais reste inadéquat et mutilé, et que Spinoza est parvenu à résoudre les apories du *commercium* à partir d'une terminologie nouvelle, comment justifier le fait qu'il puisse à nouveau utiliser ce terme ? Notre problème est désormais de savoir quel sens nous pouvons donner au *résidu de commerce* que nous trouvons dans la quatrième partie de l'*Éthique*. Il est clair que l'importance conceptuelle de ce terme ne doit pas être exagérée. Il n'apparaît qu'une seule fois dans toute *l'Éthique*. Cependant, il ressurgit à un moment pivot du *De Servitute.* De plus, il pose précisément la question de savoir quel rapport doit entretenir cette occurrence exceptionnelle avec la règle que nous avons crû déceler jusque là.

3.2. Le statut du résidu de commerce après le Traité de la réforme de l'entendement.

Quel peut être le sens du résidu de commerce, étant donné que ce terme s'est révélé inadéquat et a été remplacé par d'autres termes plus précis ? Il est possible de tempérer cette difficulté en proposant une hypothèse. Nous l'exposons brièvement avant de tenter de la démontrer : Spinoza n'utilise plus le mot commerce dans le même sens que celui que nous trouvions dans le *TRE*. Ce terme n'a plus un sens ontologique, Spinoza l'utilise d'abord en faisant référence à l'Abrégé de Physique qu'il a élaboré au début du *De Mente*. Toutefois, loin de se réduire à une signification strictement physique, le terme commerce fait signe vers l'anthropologie spinoziste et ses implications politiques. Autrement dit, dans *l'Éthique*, le *commercium* n'a plus un sens ontologique mais un sens anthropologique et politique.

3.2.1. Le commerce et l'Abrégé de Physique du *De Mente*.

Il faut d'abord situer l'apparition du *commercium* dans l'*Éthique*. Après avoir montré quelles sont les causes de l'impuissance humaine au début du *De servitute*, Spinoza souligne que le problème reste de savoir quels sont les préceptes de la qui doivent être suivis pour augmenter notre puissance. Il faut expliciter ce que la raison nous prescrit, tout en expliquant quels affects peuvent s'accorder ou non avec les préceptes de la raison. Le scolie de la proposition 18 du *De Servitute* nous situe à un moment pivot de l'*Éthique*. Spinoza éprouve le besoin de faire une pause dans l'ordre démonstratif. Pourquoi ? L'ordre démonstratif a l'avantage d'être très contraignant du point de vue de la déduction, mais il est prolixe peut nous faire perdre de vue les enjeux principaux de notre propos. De plus, Spinoza introduit un certain nombre d'idées nouvelles qui permettent d'envisager à nouveaux frais les objectifs éthiques qui sont les nôtres.

Quels sont les impératifs (*dictamina*) que nous impose la raison ? Spinoza délivre ici l'une des thèses majeures de sa pensée : « la raison ne demande rien contre la nature »[220]. Qu'est-ce à dire ? La raison ne peut pas promulguer des règles de conduite qui sont en réalité impossibles à mettre en œuvre, parce que dans la pratique, les actions des hommes sont mues par des forces contre lesquelles la la raison qui promulgue ces règles n'est pas elle-même en mesure de lutter à puissance égale. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, l'homme est une partie de la nature,

220 EIV, P18, sc., p.385.

non un tout pouvant se soustraire de son ordre. Le sens de la thèse de Spinoza est que la raison ne peut vouloir l'homme autrement qu'il n'est réellement. Elle ne peut exiger qu'il se délivre de sa propre condition ontologique et cesse d'être une chose singulière finie. Au contraire, elle peut aspirer à ce qu'il vive mieux, à partir de la connaissance des conditions qui le déterminent en tant qu'être fini. La connaissance des déterminations naturelles doit permettre d'en tirer un maximum d'effets positifs, ainsi qu'une expression plus complète ou adéquate de notre puissance d'être. Dès lors, la raison « demande que chacun s'aime soi-même, et qu'il désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande, et, de manière absolue, que chacun, autant qu'il est en lui, pousse dans le sens de la conservation de son être »[221]. Il faut insister sur l'importance du terme « réellement », comme le rappelle Pierre Macherey dans son *Introduction à l'Éthique de Spinoza*[222]. D'une part, ce projet éthique trouve son sens à partir de l'analyse de la puissance des affects effectuée plus tôt, qui détermine pour les individus humains les normes de l'utilité, à partir desquels ils recherchent la préservation de leur être en s'appuyant sur l'élan du *conatus*. D'autre part, il faut insister sur la nécessité de faire la différence entre ce qui est *apparemment* utile et ce qui l'est *réellement*. Le bien est identifié par la raison comme ce que nous savons avec certitude nous être utile. Tel est l'enseignement de la première définition du *De Servitute*.

L'impératif fondamental de ce scolie est que chacun pousse autant qu'il le peut dans le sens de sa propre conservation. Comme Spinoza l'a établi à la proposition 4 du *De Affectibus*, il est absurde que la nature d'une chose puisse comporter une détermination allant dans le sens de sa propre destruction ou négation. Certes, cette thèse vaut sur le plan logique ainsi que sur celui de l'essence, mais qu'en est-il sur le plan de l'existence ? L'expérience commune, par laquelle les hommes considèrent comme utile ce qui leur fait de mal, ne contredit-elle pas ce principe constamment ? En réalité, l'élan initial du *conatus* est nécessairement en adéquation avec ce que la raison promulgue. Toutefois, dans la mesure où l'homme est seulement une partie de la Nature, l'imagination intervient et a pour conséquence la soumission à l'influence des choses extérieures. Ce constat implique d'être attentif au fait que l'adéquation entre notre propre existence et les déterminations de la raison n'est pas quelque chose de donné immédiatement. La raison doit elle même se tracer le chemin qui permet de l'atteindre.

C'est dans ces conditions que le scolie de la proposition 18 du *Servitute* nous conduit à la définition programmatique des éléments majeurs d'une doctrine spinoziste de la vertu, laquelle sera démontrée dans la suite de l'ouvrage. Spinoza définit trois exigences. Premièrement, chacun doit

221 *Ibid.,* pp.385-386.
222 P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, T4, op.cit., p.114.

faire ce qui en son pouvoir pour aller dans le sens de la conservation de son être, c'est-à-dire agir sur les lois de sa *propre* nature. Deuxièmement, la vertu doit être recherchée pour elle-même, et non en vue d'un bénéfice extérieur. Agir selon les lois de sa propre nature, c'est refuser la soumission et l'influence des choses extérieures. Troisièmement, la mort doit toujours être comprise comme une forme d'impuissance. En ce sens, le suicide n'est pas la manifestation d'une forme d'auto-détermination. Au contraire, ceux qui y pensent ou en souffrent sont en réalité écrasés par la force des choses extérieures qui détruisent leurs natures singulières. Le fait de se supprimer soi-même ne peut, en aucun cas, être l'expression ultime de notre liberté.

C'est dans ce contexte que la notion de *commercium* est introduite par Spinoza. S'agit-il d'un simple ajout ou d'une « parenthèse » comme le suggère P. Macherey[223] ? Le fait d'avoir remis en contexte le *commercium* de *l'Éthique* nous permet de mesurer son importance et son rôle. Après avoir explicité la thèse fondamentale du nécessitarisme éthique (la raison ne prescrit rien contre la nature), Spinoza en déduit les impératifs qui y correspondent. Mais de plus il ajoute une dernière considération permettant de donner un *contenu* à ce qui a été dit auparavant. Autrement dit, l'introduction du *commercium* permet à Spinoza de donner une première réponse à la question de savoir en quoi consiste le fait d'agir selon ce qui est *« réellement »* utile à l'homme. On peut donc dire que le terme *commercium,* même s'il ne trouve qu'une seule occurrence dans *l'Éthique*, joue un rôle non-négligeable.

S'il est vrai que le *commercium* doit pouvoir apporter un contenu à l'injonction d'agir selon ce qui est *réellement utile* à notre nature, notre problème reste de savoir quel est son sens et pourquoi il peut intervenir à ce moment du raisonnement alors que nous avons souligné ses limites.

> « Du postulat 4 p.2 il suit que nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous »[224]

Le sens du *commercium* est d'abord déterminé à partir de l'Abrégé de Physique qui avait été développé par Spinoza entre les propositions 13 et 14 du *De Mente*. Plus précisément, Spinoza fait référence au Postulat 4, selon lequel « le corps humain a, pour se conserver, besoin d'un très grand nombre d'autres corps qui pour ainsi dire le régénèrent continuellement »[225]. On peut rappeler

223 P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, T4, *op.cit*., p.110.
224 EIV, P18, sc., p.387.
225 EII, Post. 4., p.135.

brièvement que Spinoza s'intéresse, pour connaître l'âme, à la nature du corps. L'âme étant idée du corps, Spinoza cherche à préciser la nature du corps humain afin de pouvoir mieux se concentrer ensuite sur l'âme en tant qu'elle est humaine. Tout d'abord, il a été établi que les individus se caractérisent par une certaine proportion de mouvement et de repos. Afin de préserver leur être, les individus doivent conserver cette proportion. On peut distinguer entre les corps les plus simples, les corps composés, et les corps les plus composés, dont les individualités humaines font partie. Tout le problème pour Spinoza est de montrer comment des corps composés peuvent être modifiés sans perdre leur identité. La solution générale est la suivante : les corps peuvent subir une série d'altération sans changer d'identité car la proportion de repos et de mouvement qui les gouverne reste la même. Les corps humains ont ceci de particulier qu'ils sont très composés, et ont besoin d'interagir avec l'extérieur pour se préserver, d'une façon telle qu'elle ne modifie pas leur proportion de mouvement et de repos. Spinoza explicite la nature de ces interactions avec les choses extérieures du Postulat 3 au postulat 6. Toute conservation individuelle doit être compatible avec une « régénération continue » de ses parties constituantes. Selon une terminologie plus contemporaine, nous pourrions parler d'un flux continue d'entrées et de sorties, qui consiste dans un échange matériel avec les autres individus. En termes causaux, la conservation n'est rien d'autre que ce processus régulier de « régénération continue ». Dire qu'un individu persévère dans son être revient donc à dire qu'il est reproduit ou régénéré dans ses parties constituantes. Dès lors, un individu isolé, n'ayant aucun « *commercium* » avec son environnement ne serait pas régénéré et n'existerait donc pas. Dès le départ, Spinoza insiste donc sur le fait que tout individu a *besoin* des autres individus afin de préserver sa forme et son existence[226].

Nous comprenons donc qu'il y a un *commercium* entre les individus et pourquoi il y en a un. Il reste à savoir *ce qui* est échangé ou « commercé » par les individus. L'idée de Spinoza est alors tout à fait singulière : ce qui est échangé, ce sont des *parties* des individus eux-mêmes. Cela signifie donc les individus sont soumis à un processus continu consistant à *abandonner* certaines parties d'eux-mêmes, tout en incorporant constamment d'autres parties d'autres individus, étant donné que ce commerce préserve une certaine proportion. Ma proportion de mouvement et de repos est préservée par ces échanges de parties, indépendamment de la question de savoir s'il en va de même pour celle des autres. Cette hypothèse est singulière puisqu'elle suggère que l'individualité est un processus par lequel on échange littéralement des parties de nous-mêmes avec les autres. On peut faire deux remarques sur le nature de ce *commercium* physique. D'une part, le *commercium* de

226 Voir aussi EIV, P39, dém.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

l'Éthique va dans le sens de ce que nous avions souligné précédemment : Spinoza ouvre la voie à une conception nouvelle de l'identité individuelle, qui n'est ni un donné naturel, ni une auto-production existentielle. L'individu est en réalité un *processus*, qui est constitué par le *commerce* qu'il entretient avec les autres individus. Spinoza insiste effectivement sur le terme la continuité de la régénération dans le Postulat 4. D'autre part, non seulement, comme nous le savons, l'individualité spinoziste ne peut pas exister sans rapports causaux avec l'extérieur, mais de plus, chaque individu semble comprendre *en lui-même* des parties des *autres individus*, de même qu'il y a potentiellement des parties de moi-même chez les autres. Non seulement l'individu a besoin des autres, mais il comprend aussi les autres en lui-même. C'est notamment en ce sens que Etienne Balibar a pu être amené à parler de la « transindividualité » spinoziste dans le cadre de la conférence proposée à Rijnsburg le 15 mai 1993, reprise dans *Spinoza politique : le transindividuel*[227]. Selon Balibar, le processus d'individuation spinoziste implique à la fois une « décomposition virtuelle » de ma propre individualité et de celle des autres, ainsi qu'une recomposition. L'individuation oscille constamment entre une étape « d'analyse » et de « synthèse », de telle sorte que les « parties » des existences individuelles puissent interagir avec les choses extérieures, tout en pouvant s'extraire de l'unité initiale à laquelle elles appartenaient. Implicitement, Spinoza nous fait entendre qu'il n'existe jamais de face à face hétérogène entre des individus indivisibles. Au contraire, les individus sont liés ensembles voire mélangés les uns aux autres parce qu'ils échangent des parties d'eux-mêmes. Ils sont sans cesse décomposés et recomposés dans leurs parties constituantes.

Le *commercium* est donc d'abord renvoyé à son sens physique. Il consiste dans l'échange continu entre les différents individus composés afin de se « régénérer continuellement », c'est-à-dire préserver leur être ou leur proportion singulière de mouvement et de repos. Qu'est-ce qui est en commerce ? Ce sont littéralement des parties constituantes des individus à partir desquelles le processus d'individuation prend une forme transindividuelle. Cependant, peut-on réduire le *commercium* à un sens strictement physique ?

3.2.2. Le sens anthropologique du commerce.

On ne peut réduire le sens du commerce au seul échange « physique » pour au moins deux raisons. D'une part, le commerce ne vaut pas seulement pour le corps, mais aussi pour l'âme. L'âme

227 Voir E. Balibar, *Spinoza politique : le transindividuel*, Deuxième partie : le transindividuel. Paris, PUF, 2018.

ne peut rester indifférente. Étant idée du corps, elle est le siège d'événements concomitants à ceux du corps.

> « Et si en outre, nous considérons notre Esprit, il est sûr que notre intellect serait plus imparfait si l'Esprit était seul et ne comprenait rien d'autre que soi »[228]

Notre vie relationnelle n'est pas exclusivement physique ou corporelle. Elle passe aussi par l'âme. Toutefois, cela ne signifie pas que l'âme, dans la cohérence du système conceptuel spinoziste, se contenterait de subir le contrecoup de ce commerce dans lequel elle est entraînée par le corps. Si c'était le cas, l'âme serait tout à fait étrangère à ce commerce, à ceci près qu'elle percevrait ce qui se passe dans le corps. Comme le souligne P. Macherey, « la vie de l'âme, dans ce qu'elle a de plus profond, c'est-à-dire jusque dans ce qui concerne les activités de l'intellect, ne pourrait s'effectuer sans la considération des autres êtres ; et si elle s'efforçait de ne se penser qu'elle seule en faisant comme si tout le reste n'existait pas, elle se condamnerait à faire tourner son régime mental complètement à vide »[229]. Au contraire, l'âme est constitutionnellement orientée vers la considération des autres choses à travers les idées qu'elle ne cesse de s'en former, et dont on pourrait dire qu'elle se nourrit.

D'autre part, loin de se réduire à un sens physique, le *commercium* a aussi un sens *anthropologique*. En effet, l'Abrégé de Physique du *De Mente* a justement pour objectif de recentrer notre regard sur les individus humains en tant que tels et non sur la Nature en général. Pour faire cela, Spinoza établit une physique progressive des corps devant permettre de mettre au jour les traits distinctifs des individus humains. Or, on peut dire sans exagérer que l'un des traits principaux des individualités humaines est le besoin dans lequel elles sont d'entrer en commerce avec les choses extérieures. Tout d'abord, il faut souligner que l'anthropologie spinoziste n'aboutit pas à une définition claire de l'humanité. Spinoza ne se prononce pas sur une potentielle différence de nature entre ce qui est homme et ce qui n'est pas homme (contrairement à la plupart des philosophes du 17ème siècle, en particulier les juristes qui en ont besoin pour faire une théorie du droit et du pacte). Dans l'Abrégé de Physique ainsi que dans le scolie de la P18, on se contente d'une différence quantitative qui fonctionne par degré. En quoi consiste cette différence de degré entre les essences humaines et non-humaines ? Spinoza insiste particulièrement sur deux éléments qui nous renvoient au rôle du *commercium* dans l'anthropologie.

228 EIV, P18, sc., p.387.
229 P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, T4, *op.cit.,* p.119.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

D'une part, les hommes ont beaucoup de commerce avec le monde extérieur. L'homme est un animal relationnel et a le *commercium* pour trait spécifique. Comme nous l'avons dit, Spinoza distingue entre les corps les plus simples, les corps composés, et les corps très composés. Les postulats visent justement à distinguer les corps composés des corps très composés (plus spécifiquement humains). Ils établissent que le corps humain a beaucoup plus de commerce que les autres choses, ce qui sert sans doute au développement de la raison. Comment est-ce possible ? Parce que sa structure interne le permet. Pour avoir beaucoup de rapports avec les corps extérieurs, il faut soi-même être très composé de manière interne. Non seulement le corps humain dispose de nombreux organes, mais de plus il possède des organes *divers*, qui ont des fonctions différentes. Il entretient donc beaucoup de rapports à la fois au sens de rapports nombreux et différents. Le corps humain se caractérise donc par la richesse de son *commercium*. On voit bien en quoi le corps humain se distingue d'une pierre ou d'un objet physique peu composé. L'objet peu composé sera très souvent affecté, mais d'une seule façon : par le choc. Les événements de la pierre sont donc très simples et répétitifs. A condition d'accepter que l'idée correspondant à cette pierre est son âme, on dira que la *mens* du caillou est corrélativement extrêmement pauvre.

D'autre part, un deuxième trait spécifique des essences humaines est la conséquence du premier. L'homme étant un animal relationnel, il respire, s'alimente et interagit avec son environnement. A travers ces actions diverses, nous avons affaire au même corps, cependant, dans le même temps, il a un *un très grand besoin* du monde extérieur. Comme nous l'avons vu, il a constamment besoin d'être régénéré par l'extérieur. Il faut comprendre que ce besoin est particulièrement grand en ce qui concerne l'homme et le distingue des autres êtres. Certes, les plantes aussi ont besoin d'être régénérées par l'extérieur, mais très peu. L'homme ayant un grand nombre de parties différentes, doit constamment les régénérer par des voies diverses et tout aussi nombreuses.

La démarche de Spinoza consiste donc à se donner une unité de départ entre le corps humain et les autres corps (la proportion de mouvement et de repos), un principe de composition qui concerne tous les corps sauf les corps très simples, et à l'intérieur de ce principe une *différence quantitative*, soit par accumulation, soit par différenciation, qui permet de recentrer le regard sur le corps humain en tant que tel. Or, on peut dire sans forcer notre interprétation que le trait distinctif du corps humain est son caractère relationnel, que l'on trouve dans le terme *commercium* au scolie de la P18 du *De Servitute*. L'âme humaine est donc l'âme d'un corps très composé, très affecté par le monde extérieur, ayant besoin de beaucoup d'objets pour se régénérer.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

Rappelons que le scolie de la proposition 18 nous délivrait des impératifs rationnels, alors que le *commercium* devait nous donner la première réponse à la question de savoir ce qui était réellement utile pour notre nature. Nous avons établi que l'homme est un être de commerce : il faut que nos désirs se portent sur le commerce avec des choses extérieures. Le commerce est une nécessité inscrite dans notre nature. Cependant, Spinoza a bien montré des proposition 1 à 17 comment les choses extérieures pouvaient être des opérateurs de servitude bien plus que de libération. On peut même dire que les choses extérieures sont la raison essentielle de notre servitude. Nous sommes en proie à des passions, ou à des affects passifs, car nous subissons l'action que les choses extérieures exercent sur nous. D'un côté, les affects passifs sont causés par les choses extérieures qui agissent sur nous. D'un autre côté, non seulement nous ne pouvons pas échapper à ce commerce du fait de notre statut ontologique de mode fini (l'homme est une partie de la nature), mais de plus, loin d'être exclusivement nuisibles, les choses extérieures sont utiles à notre nature et donc tout à fait nécessaires à notre projet : augmenter notre puissance et réduire notre servitude. Le commerce est donc à la fois un opérateur de servitude et de libération. Si le commerce est à la fois nécessaire et potentiellement nuisible, toute la question est de savoir quelle doit être la nature du *commercium* que nous devons rechercher. La question n'est plus la même que dans le cadre du *TRE* ou de la science des liens de l'*Éthique*. Nous ne nous demandons plus, sur un mode descriptif ou démonstratif, quelle est la nature objective des relations entre les choses. Désormais, compte-tenu de cette étude sur la nature relationnelle des êtres, notre problème est de savoir quel type de commerce est utile ou nuisible à notre nature.

Spinoza va plus loin. Il déduit de cette première thèse concernant la nécessité pour les essences humaines d'avoir commerce avec des choses extérieures une autre thèse. Le meilleur commerce qu'un homme puisse avoir est celui de ses semblables. Autrement dit, l'homme qui vit sous la conduite de la raison aspire nécessairement à commercer avec d'autres essences humaines singulières. Le fondement anthropologique du commerce prend désormais une tonalité politique. Avant d'envisager cet aspect, il faut prévenir un contresens : peut-on entendre dans l'affirmation selon laquelle l'homme peut augmenter sa puissance d'agir en commerçant avec ses semblables la dimension « économique » du commerce ? Pour mieux saisir la portée anthropologique et politique du commerce, il faut répondre à cette question et comprendre quel rapport entretient le concept spinoziste de commerce avec le sens économique de l'activité marchande.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

3.2.3. Le sens économique du commerce.

Non seulement, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de notre travail, le sens économique ne convient pas à l'usage du mot commerce chez Spinoza, mais il s'y oppose. Établir ce point suppose de poser une question sous-jacente : y a-t-il seulement une réflexion économique sur le commerce dans la conceptualité spinoziste ?

Du point de vue historique, on pourrait s'attendre à ce que la question du commerce puisse jouer un rôle important dans le cadre de la pensée spinoziste. On sait que le parcours biographique de Spinoza coïncide avec l'intense développement du commerce aux Pays-Bas au 17ème siècle. Comme le suggère Maxime Rovère, sur le plan historique et théorique, le développement économique des Pays-Bas aurait pu fournir le modèle d'une double déliaison. D'une part, le cadre des relations commerciales entre les divers marchands d'Amsterdam constituerait le modèle théorique et anthropologique d'une déliaison des relations interhumaines et des croyances religieuses. Le commerce et les rapports entre marchands fournissent « l'archétype de la liberté au sens d'une indépendance à l'égard du pouvoir théologique. »[230]. Les hommes d'Amsterdam diffèrent de religion et pourraient s'opposer les uns aux autres. En réalité, il n'en est rien : leur souci principal est de pouvoir récupérer l'argent prêté. La religion est sans pertinence en cela. « C'est ainsi qu'au lieu de se crisper sur leurs différences, ils font fructifier leurs relations, donnant la prospérité aux Pays-Bas, "cette république si florissante", et la gloire à Amsterdam, "cette ville si prestigieuse" »[231]. Le commerce est donc à la fois un modèle théorique et un argument *de facto* selon lequel la société fonctionne d'autant mieux que la religion s'en mêle moins. D'autre part, le commerce aurait pu être l'occasion d'un décrochage de la politique avec la morale. Spinoza lie lui même le commerce à la paix dans le *TP*.

> « Une autre disposition de grande importance contribue à la paix et à la concorde, c'est que nul citoyen ne possède de biens fixes […]. De là suit qu'à la guerre le péril est à peu près le même pour tous : tous en effet s'adonneront au commerce, l'espérant lucratif »[232]

Parmi les moyens dont les hommes disposent pour exercer un pouvoir sur les autres, l'argent joue un rôle non-négligeable. Le rapport d'argent fait partie de ce qui peut faire émerger le pouvoir

230 Maxime Rovere, « Avoir commerce : Spinoza et les modes de l'échange », *Astérion* [En ligne], 5 | 2007, mis en ligne le 16 avril 2007, consulté le 11 mars 2020, §26. URL : http://journals.openedition.org/asterion/908 ;
231 *Ibid.,* §17.
232 Spinoza, *TP*, chap. 7, §8, *op.cit.,* p.57.

politique à partir des pouvoirs de chacun, sans contrat, par l'espoir et la crainte. Il y a dans le commerce une congruence d'intérêt qui est telle que les intérêts privés profitent à la collectivité toute entière ou aux intérêts communs. A l'inverse, le souverain lui-même peut donner au marchand les moyens d'exercer son activité en toute sécurité. L'effort du souverain doit consister à rendre perceptible le fait qu'en poursuivant son intérêt propre, le marchand participe à l'intérêt de tous. En ce sens, le commerce aurait pu permettre à Spinoza de rompre les liens de la morale et de la politique.

En réalité, la corpus spinoziste ne nous offre aucun développement précis et systématique sur la problématique économique et commerciale, en dépit du contexte historique et des intérêts théoriques éventuels de cette question pour Spinoza. Au contraire, on assiste progressivement un *effacement de la problématique économique*, qui ne laisse aucune place au sens marchand du *commercium*. Nous avons rapidement suggéré que le commerce aurait pu fournir le modèle théorique d'un double décrochement, ouvrant la voie à une forme de liberté politique par rapport à la théologie et à la morale. En réalité, cette liberté est entièrement *négative* : elle ne fait sens que par opposition à une forme de contrainte qui n'a pas de prise sur eux (le pouvoir des moralistes et des théologiens). Quand il est question de proposer une conception positive de la liberté, la question du *commercium* n'apparaît pas.

Pourquoi la question économique du commerce est réduite à une place extrêmement restreinte dans le corpus spinoziste ? Pour répondre à cette question, on peut proposer une hypothèse paradoxale, qui va dans le sens des travaux de Maxime Rovère. Si le sens marchand du commerce tend à disparaître, c'est au profit de la place centrale d'un autre concept de *commercium* vidé de son sens économique. De plus, on peut déduire les raisons de cet effacement économique à partir de la nature de ce *commercium*. A la différence des développements que nous trouvions dans le *TRE*, Spinoza explicite dans *l'Éthique* ce que peut être un bon ou un mauvais commerce. Parmi les choses qui nous sont utiles et avec lesquelles nous devons entrer en commerce, « on n'en peut excogiter de meilleures que celles qui conviennent entièrement avec notre nature »[233]. Cette thèse fournit le critère à partir duquel nous pouvons comprendre pourquoi le commerce est réduit à une place extrêmement restreinte dans le cadre de l'éthique et de la politique spinoziste. Le terme important dans cette citation est le verbe « convenir ». La convenance ne désigne rien d'autre que le fait que les choses ont entre elles un élément commun. On retrouve cette idée dans la lettre 32 à

233 EIV, P18, sc., p.387.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

Oldenburg.

> « Tous les corps sont entourés par d'autres, et ils sont déterminés les uns par les autres à exister et à opérer de façon précise et déterminée, et toujours au service d'un même rapport entre mouvement et repos chez tous à la fois, c'est-à-dire dans tout l'univers. Il suit de là que tout corps, en tant qu'il existe modifié selon un certain mode, doit se considérer comme partie de l'univers entier, convenir avec son tout, et être en cohésion avec le reste des corps »[234].

L'articulation du raisonnement de Spinoza dans cette lettre est la suivante : toute chose singulière est une partie dans le cadre d'un tout plus vaste. Pour qu'un tout existe, il faut quelque chose de commun aux qui font partie de ce tout. La convenance désigne à nouveau cette capacité des choses à avoir un élément commun entre elles. La cohésion, quant à elle, désigne l'effort des choses pour persévérer dans cette convenance. La convenance est donc la condition de la communauté entre les parties, et est ce qui est visé par les parties faisant effort pour être en cohésion. Ce passage est extrêmement important pour notre étude. Il ne nous indique plus seulement *ce qu'est* commerce, mais nous apprend à distinguer différents types de commerce, tout en déterminant ce que peut être un bon ou un mauvais commerce. Le plus parfait commerce est celui qui s'établit entre les choses qui *conviennent* le mieux. On peut donc en tirer un impératif rationnel : avec ce qui convient le plus, on aura commerce, avec ce qui convient le moins, on aura le moins de commerce possible. La conséquence est donc la suivante : le meilleur commerce qu'un homme puisse avoir est le commerce d'un autre homme.

Toutefois, peut-on dire que le négoce est un bon commerce pour l'homme ? D'abord, le négoce est une partie infime de ce peut être le commerce humain. Il ne peut en aucun cas prétendre être au fondement du commerce qui se noue entre les hommes. De plus, parmi tous les types de rapports possibles, ceux qui concernent le négoce ne relèvent pas de ce qui favorise la convenance entre les parties. Pourquoi ? Pour une raison simple : le désir qui conditionne le négoce conduit à l'affrontement des parties plutôt qu'à leur cohésion. Toutefois, le point important est que cet affrontement ne naît pas du fait des hommes qui négocient, mais du fait de la nature même des choses négociées.

234 Lettre 32, Spinoza à Oldenburg, 20.11.1665, *Correspondance*, op.cit., p.209.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

> « Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède pas »[235]

En effet, les choses qui peuvent être négociée et marchandées sont des biens exclusifs ou rivaux. Le mécanisme affectif conduisant à cet affrontement peut être décrit de la façon suivante. D'une part, il y a une force de cohésion qui structure les relations entre les hommes. D'autre part, il y a une force de désir provoquée par cette chose. Si la force de désir excède ou dépasse la force de cohésion, elle conduit les hommes à s'affronter pour posséder cette chose, ce qui n'est rien d'autre qu'une passion, à savoir la domination d'un individu singulier par des causes extérieures. Spinoza est tout à fait explicite :

> « En tant que les hommes sont sujets aux passions, en cela on ne peut dire qu'ils conviennent en nature. »[236]

La singularité de la conception spinoziste du commerce économique est que c'est moins le marchand que la marchandise qui occasionne la passion. Nous pouvons donc conclure : d'un côté, il faut distinguer le commerce au sens de l'échange marchand du commerce des choses singulières ; d'un autre côté, si le négoce est un certain type de commerce possible, il ne rend pas compte de ce que peut être le bon ou le meilleur commerce possible. Loin d'être identifiable au commerce dont il est question dans le *De Servitute*, le négoce en est une partie, et plus précisément une partie qui n'est pas la meilleure puisqu'elle mène à la servitude des passions.

Nous avons donc vu que l'apparition du *commercium* dans *l'Éthique* avait d'abord un sens physique et anthropologique. La principale différence avec le *TRE* est qu'il est désormais question de savoir ce que peut être un bon ou un mauvais commerce. Le négoce s'oppose au meilleur commerce en ceci qu'il ne va pas dans le sens de la convenance mais de l'affrontement. Dès lors, toute la question reste de savoir quel peut être le « meilleur commerce » et quel contenu nous pouvons donner l'impératif rationnel exigeant d'agir selon ce qui est utile à notre nature. Cette question nous conduit aux enjeux pratiques et politiques du *commercium*, puisque Spinoza défend que le meilleur commerce qu'un homme puisse souhaiter est celui de ses semblables.

235 EIII, P32, p.267.
236 EIV, P32, p.403.

3.2.4. De l'anthropologie à la politique du commerce

Résumons brièvement le fil du raisonnement. La raison ne demande rien contre la nature. Or, étant donné que nous sommes soumis à l'influence des choses extérieures, nous devons nous fixer des impératifs rationnels pour guider notre action vers une perspective libératoire. Le premier de ces impératifs est d'agir toujours selon ce qui est *réellement* conforme à notre nature. Pour répondre à cet exigence, il est absolument nécessaire pour l'homme d'avoir commerce avec les choses extérieures. Cependant, dans la mesure où le commerce n'est pas unilatéralement en faveur de l'augmentation de notre puissance d'agir, il faut pouvoir déterminer quel commerce est le plus adéquat.

Négativement, même si le négoce n'est pas une forme de commerce favorable à l'augmentation de notre puissance, cela ne signifie en aucun cas qu'il faut se retirer des affaires humaines. Le retrait total de toute forme de commerce humain est une aberration pour Spinoza. Non seulement l'isolement est une option absurde et irrationnelle, mais de plus elle est imaginaire et irréalisable. En effet, un homme ne peut en aucun satisfaire par lui-même l'ensemble des besoins nécessaires à sa propre survie. Comme nous l'avons vu, l'homme, en tant qu'animal relationnel, a besoin d'un très grand nombre de choses qui proviennent des choses extérieures. Faudrait-il alors préférer une situation dans laquelle l'individu ne produit pas mais profite de ce que les autres hommes produisent ? Cette figure de l'oisiveté n'est pas non plus envisageable pour Spinoza. « Les hommes en effet qui vivent dans l'oisiveté méditent généralement des crimes »[237]. Qu'est-ce à dire ? Si le travail et le commerce sont la trame forment la trame de la société, l'oisiveté correspond à une extraction hors du réseau d'échanges. L'individu se retrouve alors dans une situation apolitique et qui est déjà une rupture avec la communauté. On peut faire l'hypothèse que si l'oisiveté incline vers le crime, c'est parce qu'elle consiste avant tout dans une exclusion douloureuse de la trame sociale et politique de la cité.

Positivement, Spinoza défend finalement une thèse importante, dont la tonalité est directement politique. Il vaut la peine de le citer longuement :

> « Il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun

237 TP, VII, 20, p.63.

> à tous, d'où suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite ils sont justes, de bonne foi et honnêtes »[238]

Spinoza fixe ici un programme à la fois éthique et politique qui précise la nature du *commercium* que nous devons entretenir pour persévérer dans notre être. Le meilleur commerce est celui de nos semblables. Cependant, en dépit de l'importance de cet extrait et de la multiplicité des références qui y sont faites dans les études spinozistes, il faut d'emblée souligner qu'il pose un certain nombre de problèmes qui rendent sa compréhension délicate. Que peut signifier le fait de « se convenir tous en tout » ? N'est-il pas contradictoire de rechercher à la fois l'utile « chacun pour soi » et « tous ensemble » ? La fin de l'extrait est tout aussi problématique : Spinoza semble suggérer que les relations interhumaines ne sont utiles qu'en tant que les hommes sont « gouvernés par la raison ». Il y insiste à deux reprises. Cette idée semble être confirmée à la proposition 35 du *De Servitute* :

> « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature »[239].

Il semble donc que nous ayons affaire à deux propositions différentes : ou bien, le meilleur commerce que l'homme puisse souhaiter est simplement celui de ses semblables, y compris les hommes passionnés (à l'homme rien de plus utile que l'homme), ou bien, le meilleur commerce est uniquement celui des hommes *guidés par la raison* (l'homme rien de plus l'utile que l'homme guidé par la raison). S'il est vrai que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme guidé par la raison, mais que le raison est *très rare* dans la mesure où la plupart des hommes sont passionnés, on pourrait en déduire que les hommes trouvent très rarement le moyen de se rendre utiles les uns aux autres. En prolongeant la déduction, nous pourrions arriver à l'idée que *la cité humaine n'existe jamais*. Si vraiment il ne peut y avoir de cité humaine que constituée par la raison, alors jamais dans l'histoire une véritable cité n'a pu se constituer.

Il n'est donc pas suffisant de dire que le meilleur commerce que nous puissions souhaiter est celui de nos semblables : d'une part, il semble insatisfaisant de dire que le commerce que nous devons rechercher est exclusivement celui des hommes rationnels, dans la mesure où nous serions

238 EIV, P18, sc., p.387
239 EIV, P35, p.407

conduits à des apories politiques importantes ; d'autre part, il ne paraît pas non plus adéquat de dire que le meilleur commerce que nous puissions rechercher est toujours celui des hommes, indépendamment de la question de savoir s'ils sont passionnés ou non. Notre problème est donc le suivant : le commerce que nous devons rechercher peut-il être uniquement celui des hommes gouvernés par la raison, ou bien peut-on admettre aussi celui des hommes en général, dans un cadre interhumain et politique ? Nous répondrons en trois moments : avant même que l'on parle de raison, la figure d'autrui est présente sous de multiples dimensions chez Spinoza ; cependant, il est vrai de dire que ce qui est le plus utile à l'homme est avant tout l'homme conduit par la raison ; toutefois, ces deux approches ne sont pas contradictoires ou exclusives, les sociétés qui ne sont pas constituées d'hommes guidés par la raison sont aussi utiles dans une certaine mesure.

Avant tout, il est intéressant de souligner que des enjeux *politiques* interviennent à un moment pivot de la réflexion éthique. Pour parvenir à l'augmentation de notre puissance d'être, la mise en ordre de la vie affective individuelle peut-elle suffire ? La réponse est non. Il est impossible pour Spinoza qu'il y ait un ordonnancement rationnel de la vie individuelle, sans qu'il y ait en même temps un ordonnancement de la vie collective. Le raisonnement était similaire dans le *TRE.* Dès que Spinoza faisait intervenir les buts de la vie humaines, on voyait apparaître la figure de l'autre homme. Soit parce que nous conformer à l'autre nous empêche d'atteindre nos buts (être rationnel), soit parce que l'autre peut-être favorable à ce que nous parvenions à nos buts, soit enfin parce que nous pouvons essayer de conduire l'autre aux mêmes buts que nous (nous aidons l'autre à devenir rationnel comme nous voulons le devenir).

Tout d'abord, la nécessité d'entrer en commerce avec autrui apparaît avant même l'intervention de la raison. On peut donner deux exemples tirés du corpus spinoziste : le commerce avec autrui est nécessaire dans le mécanisme de la superstition ainsi que dans celui des besoins primordiaux pour la survie. D'une part, Spinoza insiste dans la Préface du *TTP* sur la source de la superstition. Les mécanismes nécessaires qui produisent la superstition sont liés à ce qu'il appelle la *fortune*. La fortune désigne le fait que nous sommes constamment ballottés par les choses extérieures. Il y a perpétuellement dans notre vie des choses qui arrivent et que nous ne contrôlons pas. Parfois, la fortune peut s'avérer favorable ou au contraire défavorable. Pour Spinoza, la fortune désigne l'expérience humaine la plus courante : les choses extérieures sont très largement hors de notre contrôle. Cette dimension de fortune dans la vie humaine engendre la superstition. Pourquoi ? C'est à ce niveau qu'apparaît la nécessité de se rapporter à autrui. Spinoza fait intervenir, de façon

massive, l'attitude de chacun à l'égard des tiers. Autrui n'intervient pas en tant que dispensateur de bien ou de mal, mais en tant qu'on peut ou non lui demander conseil. Autrement dit, il intervient en tant qu'il possède ou non la forme de savoir que nous n'avons pas. Dans les périodes de prospérité, nous ne demandons pas conseil à autrui. Cependant, quand la fortune tourne, nous sommes prêts à livrer notre crédulité à n'importe qui. Notre soif de soutien et d'avis fait que l'on est prêt à demander conseil à n'importe quel homme, de façon à ce qu'il puisse interpréter la situation et nous donner conseil. C'est dans se cadre que se forme un personnel spécialisé qui permettra de répondre aux inquiétudes des superstitieux. Il ne faut pas négliger l'importance de ce phénomène : c'est un fait anthropologique fondamental. Avant même l'apparition de la Cité, de la Raison ou de la Bible, la figure de l'Autre en tant qu'interprète est présente. Dès l'analyse de la nature individuelle, on trouve ce mécanisme nous conduisant à l'interhumain et au religieux. Deuxièmement, le commerce avec autrui est nécessaire pour satisfaire les besoins primordiaux de l'existence. Il n'est pas question pour Spinoza de le nier. « Car si les hommes ne s'entraidaient pas mutuellement, l'art et le temps leur ferait défaut pour se maintenir et se conserver par leurs propres moyens ». En effet, « aucun homme pris isolément ne serait capable de se procurer ce dont un homme seul a grand besoin. ». Un homme seul ne pourrait jamais « labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et faire bien d'autres choses indispensables pour se conserver envie, pour ne pas parler des arts des sciences qui sont tout à fait nécessaires à la perfection de la nature humaine »[240]. Le travail joue ici un rôle équivalent à l'appel de l'interprète. Nous avons besoin d'autrui pour travailler, produire et survivre. Avant même l'intervention de la raison et de la politique, autrui est présent dans le travail et la consommation. On peut donc dire que dans la constitution même de l'individu, pour qu'il puisse prolonger sa vie, est présent le besoin du commerce d'autrui, indépendamment de la question de savoir si nous nous situons dans une cité rationnelle ou non. L'homme n'est pas seulement utile à l'homme, il lui est indispensable, même dans le cas où il n'est pas exclusivement rationnel. L'appel à l'interhumain est déjà présent à *l'intérieur même de l'homme individuel* chez Spinoza.

Cependant, deuxièmement, si l'on pouvait constituer une société d'hommes raisonnables, il faut reconnaître qu'elle serait *ce qui est le plus utile* à l'Homme. A partir de la proposition 32 du *De Servitute*, Spinoza se demande dans quelle mesure les hommes s'accordent ou non entre eux. Le thème des passions ressurgit : elles divisent les hommes à la fois *en eux*, et *entre eux*. La proposition 35 ajoute une idée nouvelle : si les hommes vivent sous la conduite de la raison, ils s'accordent. Autrement dit, l'accord entre les hommes est lié non aux passions mais à la raison. D'où le corollaire

240 TTP, Chap. V., §7, p.219.

de cette proposition : « il n'y a pas de singulier, dans la nature des choses, qui soit plus utile à l'homme que l'homme qui vit sous la conduite de la raison »[241]. Cela signifie qu'aux yeux de l'homme sage, en ce qui concerne sa conduite, le monde se divise en deux : d'une part, les hommes conduits par la raison, d'autre part, tout le reste. Ce qui est utile à l'homme, c'est donc l'homme mais sous la conduite de la raison. Spinoza reprend une formule classique : « l'Homme est un Dieu pour l'Homme »[242]. Cependant, cette formule doit être interprétée de façon très précise : rien n'est plus utile à l'Homme que l'Homme, à condition qu'il soit sous la conduite de la Raison. On pourrait dire en inversant que rien n'est plus nuisible à l'Homme que l'Homme conduit par les passions (du moins est-il aussi nuisible que les choses extérieures, les cataclysmes et les bêtes sauvages). Nous avons donc affaire à une position différente. Spinoza est ici le défenseur d'un *rationalisme politique.* Autrement dit, il n'y aura de véritables relations interhumaines et une cité bien construite que si la Raison ou la sagesse, c'est-à-dire la philosophie, intervient.

Troisièmement, il ne faut pas exagérer cet aspect dans la pensée politique de Spinoza. Il est toujours soucieux de penser les conditions concrètes d'applicabilité de son programme politique. On peut d'abord souligner que le scolie de la proposition 18 affirme « A l'homme donc, rien de plus utile que l'homme » sans ajouter « guidé par la raison ». Il insiste seulement si l'unité entre les hommes et la recherche de l'utilité commune. On pourrait dire que cette thèse est identique à celle que nous trouvons à la P35. Dans le détail, ce n'est pas le cas. Au fond, l'utilité maximale représente par l'homme guidé par la Raison est *un superlatif* de l'utilité *très grande* représentée par l'Homme en tant que tel, non exclusivement guidé par la Raison. L'homme conduit pas les passions peut déjà être utile à l'homme. En réalité, il n'y a pas opposition entre ces deux possibilités. Le scolie de la proposition 35 résout largement notre problème.

> « Et pourtant, il est rare que les hommes vivent sous la conduite de la raison : ils sont fabriqués de telle sorte qu'ils sont, pour la plupart, envieux et pénibles les uns aux autres. En néanmoins ils ne peuvent guère passer toute leur vie tout seuls […]. En vérité, le fait est que de la société commune des hommes naissent lus de commodités que de dommages. […] Cela n'empêchera pas les hommes de constater par expérience qu'une aide mutuelle leur permet de se procurer beaucoup plus facilement ce dont ils ont besoin, et que ce n'est qu'en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui partout les menacent ».

241 EIV, P35, cor.1., p.409.
242 *Ibid.,* scolie, p.411.

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.

Certes, rien n'est plus utile à l'homme que l'homme guidé par la raison. Cependant, la raison est très rare. La plupart des hommes étant passionnés, si nous nous contentions de cette affirmation, la cité humaine ne pourrait jamais exister : les hommes trouveraient très rarement le moyen de se rendre mutuellement utiles. En réalité, même quand la raison n'est pas maîtresse, l'expérience nous montre que les cités existent, dans lesquelles les hommes coopèrent, ne meurent pas de faim et arrivent à travailler ensemble. Même en étant envieux et passionnés, les hommes ont pu mettre en place quelque chose qui leur permet de survivre par leur commerce mutuel. Spinoza le constate sur le mode de l'expérience. Les choses sont arrangées de telle sorte que dans la société commune des hommes il naît plus d'avantages que de désavantages.

Nous sommes désormais en mesure de donner une réponse à notre problème initial : s'il est vrai que l'homme est un animal relationnel, et que le meilleur commerce auquel il peut prétendre est celui de ses semblables, ces derniers doivent-ils irréductiblement être guidés par la raison ? Le corpus spinoziste nous fournit la réponse suivante. Il y a en l'homme de façon nécessaire les germes de la raison et des passions. Tandis que le développement de la Raison est difficile, le développement des passions est spontané. Si nous pouvons constituer une société d'hommes raisonnables, elle serait ce qui est le plus utile à l'Homme. Cependant, les société qui ne sont pas constituées d'hommes guidés par la raison sont aussi utiles dans une certaine mesure. Elles ont plus d'avantages que de désavantages. Les deux options ne s'opposent donc plus, mais sont toutes les deux vraies : à l'homme rien de plus utile que l'homme, de même qu'à l'homme rien n'est plus utile que l'homme guidé par la raison. Il faut cependant insister sur le fait que le rationalisme politique de Spinoza indique bien l'idéal de concorde vers lequel toute politique doit tendre, même si il n'est pas encore réalisé.

CONCLUSION

Il est désormais possible de répondre à la problématique générale de notre travail. La notion de commerce chez Spinoza a-t-elle un potentiel conceptuel et herméneutique propre ou implique-t-elle quelque chose d'insatisfaisant qui exige d'en limiter l'usage?

Premièrement, la notion de commerce spinoziste a un intérêt conceptuel certain. D'une part, tel qu'il est employé au §41 du *TRE,* le terme « commerce » permet d'envisager une conception dynamique et réciproque de la causalité. Les individus ne sont pas liés les uns aux autres sur le mode d'une causalité linéaire et statique. Ils entretiennent des relations causales actives de telle sorte que les modes finis sont toujours à la fois produits et productifs dans l'ordre causal. D'autre part, cette réélaboration conceptuelle a immédiatement des enjeux pratiques. Nous ne pouvons plus opposer d'un côté l'ordre des déterminations causales, et d'un autre côté l'ordre de la liberté. Si la causalité n'est pas linéaire mais réciproque et dynamique, nous pouvons envisager, au sein même de l'ordre causal, la possibilité pour les déterminations finies d'augmenter leur puissance d'agir et d'être, en limitant la dimension passive de leur être causal à la faveur de sa dimension active et productive. C'est l'un des enjeux majeurs de l'*Éthique*. De plus, la notion de *commercium* a un intérêt herméneutique et permet de renouveler notre compréhension des relations et de leur rôle dans le système spinoziste. Comme nous l'avons vu, être, c'est avoir commerce. Sur le plan ontologique, nulle chose ne peut être ou exister sans produire et être produit, c'est-à-dire sans avoir commerce avec les choses extérieures. Cela ne signifie pas seulement que les choses extérieures nous sont utiles ou nécessaires pour assurer notre conservation. Spinoza va plus loin : l'être des choses se manifeste à partir de la façon dont elles exercent leur puissance, c'est-à-dire leur capacité à avoir commerce avec les choses extérieures. Enfin, nous avons pu préciser le sens du commerce spinoziste par contraste avec l'usage du même concept chez d'autres penseurs. Tandis que Leibniz réalise un coup de force logique massif en identifiant les jugements relationnels et prédicatifs, de telle sorte que chaque monade contient *en elle-même* l'ensemble des relations qu'elle entretient avec le reste de l'univers, Spinoza s'épargne les apories auxquelles une telle approche du commerce peut conduire. Le commerce n'est pas dans les choses, ce sont les choses qui sont en commerce ou dans le commerce universel de la Nature. Spinoza nous permet ainsi de penser un primat méthodologique, logique et ontologique du commerce. Pour le dire brièvement, la notion spinoziste de commerce nous rend attentifs à la nature relationnelle des êtres finis : les individus ne peuvent pas vivre isolément ou en retrait. La relation est constitutivement inscrite dans leur être, à tel point

qu'ils ne peuvent envisager l'augmentation de leur puissance (et donc leur *autonomie*) que par la relation.

En dépit de ses apports conceptuels et herméneutiques, le *commercium* reste un concept mutilé et inadéquat du point de vue de la doctrine spinoziste. Pourquoi ? L'étude approfondie des usages ordinaires du terme *commercium* au 17ème siècle nous a permis de relever un certain nombre d'insuffisances. Premièrement, nous avons affaire à un terme extrêmement général et abstrait, ce qui ne nous permet pas d'envisager la singularité relationnelle à l'œuvre dans chaque détermination. Deuxièmement, le point le plus important est que le sens du *commercium* n'implique en aucun cas l'élément essentiel du dispositif théorique spinoziste : la causalité. Ce manque fait du commerce un concept mutilé et inadéquat, qui interdit une compréhension complète de la réalité. Troisièmement, le fait que le commerce occulte la causalité ne nous conduit pas seulement à une approche incomplète des relations causales. Nous risquons d'aboutir à une compréhension fausse et imaginaire des relations, très proche de la logique associative de l'imagination telle qu'elle est envisagée par Spinoza dans le *De Mente*. Ce sont autant d'éléments qui permettent de comprendre pourquoi Spinoza, dès le §41 du *TRE*, éprouve le besoin de redéfinir le sens conceptuel du *commercium*, en insistant la productivité à l'œuvre dans la Nature.

Cependant, une fois soulignée, cette insuffisance conceptuelle est moins un obstacle qu'un apport pour la réflexion. Elle permet de relancer le questionnement en vue d'aiguiser notre entendement. Si le *commercium* nous maintient dans une logique imaginaire, notre objectif doit être de proposer une véritable science des liens. Spinoza y parvient dans *l'Éthique*, à partir d'une nouvelle terminologie. D'une part, les termes *concatenatio* et *ordo* permettent d'insister sur la notion de causalité qui manquait au *commercium*. Toutefois, cela ne nous empêche pas de préserver les apports conceptuels du commerce. Au contraire, il y a de bonnes raisons de dire que Spinoza les précise et les rend encore plus manifestes. En effet, c'est le terme *connexio* qui vient remplacer le *commercium*. Il permet à la fois d'insister sur la dimension déterminée et causale de notre vie relationnelle, tout en ouvrant la voie à une approche réticulaire, dynamique et active de la causalité, nous libérant ainsi de certaines apories du *TRE*, comme l'a bien souligné V. Morfino dans *Le Temps de la Multitude*. Une telle science des liens n'aurait pas de sens chez Spinoza si elle n'avait pas en même temps des enjeux pratiques. Nous avons montré comment cette conception réticulaire et dynamique de la causalité trouvait son expression concrète dans la science ou géométrie des affects de la troisième partie de *l'Éthique*. Notre vie relationnelle est en même temps une vie affective,

corrélative de notre statut ontologique de mode fini c'est-à-dire de *partie* de la Nature.

Malgré la cohérence de ce parcours terminologique et conceptuel, un constat factuel semblait remettre en cause notre lecture : alors que le *commercium* était un concept mutilé et inadéquat, remplacé par une terminologie plus précise, il réapparaissait à un moment pivot de la quatrième partie de l'*Éthique*. En réalité, on peut tempérer cette difficulté en se rendant attentif au sens de ce résidu de commerce. Il n'a plus un sens logique ou ontologique, mais anthropologique. Il intervient à un moment décisif de la réflexion pour rappeler l'un des éléments fondamentaux de l'anthropologie spinoziste : l'homme est un animal relationnel, qui ne peut vivre ou persévérer dans son être sans « avoir commerce avec les choses qui sont hors de lui »[243]. Le problème n'est plus le même que dans le *TRE* ou dans le cadre de la science des liens. Nous ne cherchons plus à connaître et à déduire démonstrativement la nature des relations à l'œuvre dans la nature. Puisque nous savons désormais en quoi elle consiste, notre problème est plutôt de savoir quelles relations sont réellement utiles à notre nature. Ce qui nous conduit à une véritable politique du commerce dont nous avons pu tirer deux règles. La première règle est superlative : à l'homme, rien de plus utile que le commerce de ses semblables *guidés par la raison.* Nous ne devons cependant pas nous limiter à cet impératif : l'expérience nous apprend que nous tirons davantage de bénéfices que d'inconvénients du commerce des hommes, même quand ils ne sont pas exclusivement rationnels.

243 EIV, P18, sc. p.387.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources primaires.

1.1. SPINOZA Baruch,

SPINOZA Baruch, *Traité de la Réforme de l'entendement,* trad.fr. Bernard Rousset, Paris, Vrin, 1992, 127p.
– *Traité théologico-politique*, trad. fr. Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée du texte établi par Fokke Akkerman, Paris, PUF, 2012, 864p.
– *L'Éthique*, trad. fr. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 2014, 720p.
– *Œuvres*, traduites et annotées par Charles Appuhn, nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heildelberg, GF Flammarion
– *Œuvres complètes*, Texte présenté, traduit et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Bibliothèque de la Pléiade, NR F

1.2. ARISTOTE

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad.fr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF, 2008, 496p.
– *Organon IV. Seconds Analytiques*, trad. fr. Tricot, Paris, Vrin, 1995, 262p.

1.3. BACON Francis

BACON Francis, *La nouvelle Atlantide,* Michèle Le Doeuffet Margaret Llasera, éd. et trad., Paris, Payot, 1983, 190p.
– *Œuvres complètes*, trad. J.-A.-C. Buchon, Paris, L'Harmattan, 2008, 790p.
– *De la dignité et de l'accroissement des savoirs*, trad. F. Riaux, Paris, Charpentier, 1843

1.4. DESCARTES René

DESCARTES René, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2000, 146p.
– *Discours de la méthode*, Paris, GF, 2016, 192p.
– *Méditations métaphysiques*, Paris, GF, 2009, 226p.

1.5. GALIEN

GALIEN, *L'âme et ses passions, les passions et les erreurs de l'âme,* trad. fr. T. Birchler et A.-F. Morand, Paris, Les Belles Lettres, 2018, 216p.

1.6. HOBBES Thomas

HOBBES Thomas, *Le Citoyen ou les Fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière (1649), relue par Th. Hobbes, Paris, GF, 1993
– *Du Citoyen*, trad. fr. Philippe Crignon, Paris, GF, 2010, 512p.
– *Le Léviathan*, trad. fr. François Tricaud, Paris, Folio Poche, 2000, 1024p.
– *Leviathan*, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994.

1.7. KANT Emmanuel

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad.fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2015, 749p.
– *Critique de la faculté de juger*, trad.fr. A. Renault, Paris, GF, 2000, 540p.

1.8. LEIBNIZ Gottfried Wilhelm

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie*, Paris, Gallimard, 1995, 168p.
– *Système nouveau de la Nature et de la communication des substances*, Paris, GF Flammarion, 1994

1.9. Moralistes français du 17ème siècle.

DE LA ROCHEFOUCAULD François, *Maximes,* Paris, Livre de Poche, 1991, 384p.
NICOLE Pierre, *Essais de morale,* éd. Laurent Thirouin, Paris, PUF, 1999, 480p.

2. Sources secondaires.

2.1. Études monographiques

2.1.1. Sur Spinoza

BENETT J., *A Study of Spinoza's « Ethics »*, Indianapolis, Hackett, 1984.
GUEROULT Martial *Spinoza,* Aubier-Montaigne, Vol. I : Dieu (Ethique I), 1968.
JAQUET Chantal, Les expressions de la puissance d'agir, Paris, Editions de la Sorbonne, 2005
ROUSSET, Bernard, *Traité de la Réforme de l'Entendement. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1992, p.249
– *Spinoza lecteur des Objections faites aux méditations de Descartes et de ses Réponses*, Paris, Kimé, 1996, chapitre IV, note 60
MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La Première Partie: la nature des choses,* "Philosopher", Paris, PUF, 2001,
Introduction à l'Éthique de Spinoza, La Seconde Partie : la réalité mentale, " Les Grands livres de la philosophie ", PUF, 1997.
Introduction à l'Éthique de Spinoza, La Troisième Partie: la vie affective, " Les Grands livres de la philosophie ", PUF, 1997
Introduction à l'Éthique de Spinoza, La Quatrième Partie: la condition humaine, " Les Grands livres de la philosophie ", PUF, 2012
Introduction à l'Éthique de Spinoza, La Cinquième Partie: Les voies de la Libération, "Les Grands livres de la philosophie", PUF, 1997

2.1.2. *Sur Bacon*

JAQUET Chantal, *Bacon et la promotion des savoirs*, Paris, PUF, 2010.

2.2. Sur l'ontologie des relations

HAECKEL Ernst, *Generelle Morphologie der Organismem,* vol.2, 1866
MCGILVARY Evander, *Toward a Perspective Realism,* La Salle, Open Court Publishing Compagny, 1956, p.19
RUSSELL Bertrand, *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. fr. Hélène Kern, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

2.3. Sur la question des relations chez Spinoza

BALIBAR Étienne, *Spinoza politique : le transindividuel,* Paris, PUF, 2018
– Spinoza, *Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002
MORFINO Vittorio, *Le temps de la multitude,* trad. fr. Nathalie Gailius, Paris, Editions Amsterdam, 2009.
NAESS Arne, *Écologie, communauté et style de vie,* Paris, Dehors, 2013

2.4. Dictionnaires et études linguistiques

DIDEROT Denis et **D'ALEMBERT** Jean, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Bergamon Press, 1969
FURETIERE Antoine, *Dictionnaire universel*, Paris, Éditions Le Robert, 1978
GAFFIOT Félix, *Dictionnaire latin-français,* Paris, Hachette, 1934
LITTRE Émile, *le Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1863.
SELIC J.-P., « Ce que commerce veut dire », in Communication et langages, n°138, 4ème trimestre 2003. Dossier : Sciences, médias et sociétés.

2.5. Histoire des idées et commerce des intelligences au 17ème siècle.

BOTS Hans et **WAQUET** Françoise (éds.), *Commercium Litterarium. La communication dans la République des Lettres. Forms of communication in the Republic of Letters,* 1600-1750. Amsterdam/Maarssen, APA-Holland University Press, 1994.
BARNES Annie, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, 1938
WAQUET Françoise, « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique. » Bibliothèque de l'École des chartes, t. 147, 1989, p.490

2.6. Articles

GARRETT D., « Spinoza's Conatus argument », in O. Koistinen, J. Biro (éds.), Spinoza. Metaphysical Themes, Oxford, Oxford UP, p. 157, n. 31
MACHEREY Pierre, « Action et opération : sur la signification éthique du De Deo », dans : , Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme, sous la direction de Macherey Pierre. Presses Universitaires de France, « Philosophie d'aujourd'hui », 1992, p. 69-110.
MATHERON Alexandre, « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », in Cahiers de Spinoza, 6, 1991, p. 87
MELAMED Y., « Inherence and the Immanent Cause in Spinoza », in The Leibniz Review, 16, 2005, p. 44.
LAERKE Mogens, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2009/2, T. 134, pp.169-190
LAVERAN Sophie, « Le problème de la composition politique chez Spinoza : hypothèses

ontologiques et perspectives pratiques », Philonsorbonne, 6 | 2012
ROVERE Maxime, « Avoir commerce : Spinoza et les modes de l'échange », Astérion [En ligne], 5 | 2007, mis en ligne le 16 avril 2007, consulté le 11 mars 2020

2.7. Autres textes consultés

CHASTAING Maxime, L'Existence d'autrui, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
DESCOMBES Vincent, *Le parler de soi*, Paris, Folio, 2014.
– *Le Complément du sujet*, Paris, NRF, 2004.
HEIDEGGER Martin, Être et temps, trad. fr. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986
HUSSERL Edmund, Méditations cartésiennes, trad. fr. E. Levinas, Paris, Vrin, 2000.
MERLEAU-PONTY Maurice, Sens et Non-Sens, Paris, Gallimard, 1996.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 6
1.1. Du lexique des relations à la question du commerce.....6
1.2. Problèmes et enjeux du commercium.....10

1. QUELLE RELATION EST LE COMMERCIUM ?.....17
1.1. Pourquoi y a-t-il un « même commerce » entre les idées et les choses ?.....18
1.1.1. La possibilité du progrès indéfini de la connaissance déductive.....18
1.1.2. Quel rapport entretiennent l'ordre des idées et l'ordre des choses ?.....22
1.2. Une conception dynamique et réciproque de la causalité.....28
1.3. Le primat du *commercium*.....38
1.3.1. Le primat méthodologique du commerce.....39
1.3.2. Le primat logique du commerce.....42
1.3.3. Une ontologie du commerce est-elle possible ?.....52

2. L'INADEQUATION DU COMMERCIUM.....59
2.1. Le Traité de la réforme de l'entendement et les usages ordinaires du mot commerce au 17ème siècle.....60
2.1.1. Le commerce économique.....62
2.1.2. Le commerce au sens de relations interhumaines. 64
2.1.3. Le commerce des intelligences.....68
2.2. La redéfinition du commerce en termes de causalité productive.....74
2.2.1. La nécessité d'une redéfinition. Entre généralité et précision du commerce.....74
2.2.2. L'exclusivité causale des relations.....77
2.2.3. Les enjeux théoriques et pratiques de cette redéfinition.....78
2.3. L'insuffisance du commerce.....82
2.3.1. Généralité et polysémie du commerce.....83
2.3.2. Relation sans cause et logique associative de l'imagination.....85
2.3.3. Un terme inadéquat et mutilé.....88

3. LA RAREFECTION DU COMMERCE.....94
3.1. Du *commercium* à la *connexio* : vers une science des liens.....95
3.1.1. L'évolution de la terminologie spinoziste et l'insistance sur le lien causal.....96
3.1.2. La rupture conceptuelle introduite par la notion de connexio. 101
3.1.3. De la science des liens à la science des affects : les affects individuels et sociaux ou les enjeux pratiques de cette science des liens.....109
3.2. Le statut du résidu de commerce après le Traité de la réforme de l'entendement.....117
3.2.1. Le commerce et l'Abrégé de Physique du De Mente. 117
3.2.2. Le sens anthropologique du commerce.....121
3.2.3. Le sens économique du commerce.....125
3.2.4. De l'anthropologie à la politique du commerce.....129

CONCLUSION 134

BIBLIOGRAPHIE.....138