

**Maxime ROVERE**

**L'automate spirituel**

**Spinoza, *Ethique* II**

## Table des matières

<b><i>Avertissement</i></b> .....	<b>4</b>
<b><i>Introduction</i></b> .....	<b>5</b>
<b><i>I. La fabrique de l'Individu</i></b> .....	<b>10</b>
A. Place de la Physique dans la philosophie de Spinoza .....	10
1. Les sciences dans le Traité de l'Amendement de l'Intellect .....	10
2. La science de Spinoza redéfinie .....	17
3. La physique transattributive : l'unification de la nature .....	21
B. Du corps-mobile au corps-mouvement.....	24
1. La cinématique simple, ou l'atomisme pratique .....	24
2. La physique substantielle .....	30
3. Articulation perspective .....	34
4. Le mouvement et l'étendue.....	40
C. Des modes d'assemblage au modèle ensembliste .....	48
1. La définition interne-externe .....	48
2. L'affection .....	57
3. L'individuation.....	66
<b><i>II. L'animation du monde</i></b> .....	<b>80</b>
Introduction .....	80
A. Pourquoi des attributs ?.....	85
1. La nécessité épistémologique .....	86
2. Le dispositif ontologique .....	91
3. La certitude empirique .....	96
4. Le dualisme et l'infini .....	104
B. Des inassociables à l'absolu.....	108
1. La position des inassociables.....	110
2. Le processus de production.....	113
3. L'autonomie des inassociables .....	116
4. L'identité .....	117
C. Les repères d'énonciation.....	120
1. Déconstruire le parallélisme .....	121
2. Le rapport de proportion .....	134
<b><i>Conclusion</i></b> .....	<b>144</b>

Cours donné à l'Ecole Normale Supérieure  
Lettres et Sciences Humaines  
2003-2004

## Avertissement

Le texte qui suit fait état d'une recherche menée dans le cadre d'un cours donné pendant l'année 2003-2004 à l'ENS-LSH, selon des axes précisément déterminés par le public hétérogène auquel il s'adressait. Il s'agissait à la fois de présenter un texte, la Deuxième partie de l'*Ethique* de Spinoza, à des étudiants de licence et de maîtrise, et d'apporter à d'autres, préparant l'agrégation, des éléments sur le thème « le corps et l'esprit » qui leur était proposé dans le cadre de leur concours. En outre, les étudiants en thèse qui assistèrent à ces séances haussèrent parfois les exigences de l'exercice jusqu'à le faire tendre au séminaire de recherche. La troisième partie du programme annoncé en introduction a, ainsi, été menée à bien par leurs interventions, dont on regrette de ne pouvoir faire figurer les textes ici.

Les nombreux extraits des œuvres de Spinoza qui donnent lieu à des commentaires n'ont pas été reproduits, à de courtes exceptions près. Par conséquent, certains passages pourront sembler obscurs ou arbitraires au lecteur qui n'aurait pas sous les yeux les textes commentés. Les traductions auxquelles il est fait référence sont celles de Bernard Pautrat pour l'*Ethique* et le *Traité de l'Amendement de l'Intellect*, de Pierre-François Moreau pour le *Traité Théologico-Politique* et de Charles Appuhn pour le *Traité Politique*, le *Court Traité* et les *Lettres*.

## Introduction

Spinoza, *Ethique* II : cela délimite un champ d'investigations, pas encore une démarche, encore moins une méthode. Le plus simple serait le commentaire linéaire, qui pourrait se prévaloir de la manière dont ce livre est écrit. La démarche géométrique passe de prémisses en conclusions, qui à leur tour deviennent les prémisses de nouvelles conclusions, et ainsi de suite : c'est un parcours déductif, dont le sens semble être imposé. Mais d'une part, suivre cette démarche supposerait que l'on prenne l'*Ethique* du début, et que l'on suive son développement de la première à la dernière proposition. D'autre part, du point de vue de Spinoza lui-même, c'est justement cela qui serait sans intérêt, car les enchaînements de la raison vont de soi, et en droit ils n'ont pas besoin d'être expliqués de l'extérieur : on y adhère de soi-même, librement, facilement. Autrement dit, le commentaire que l'on pourrait en faire ne pourrait rien ajouter à la lecture directe du texte lui-même, qui est écrit de telle manière qu'il pose des rails que les lecteurs n'ont qu'à suivre pour accéder aux conclusions. Il y a ainsi, dans la constitution du système, le présupposé d'une marche nécessaire de la pensée, la même pour tous les hommes, et dont Spinoza a pour propos de ne pas s'écarter. On assiste ainsi à la constitution d'un système dont la vérité tient notamment à la manière dont il est présenté. L'ordre géométrique qui est l'originalité du style de Spinoza dans l'*Ethique*, se veut non seulement une méthode scientifique d'acquisition certaine de la vérité, mais aussi un mode de présentation destiné à emporter nécessairement l'adhésion du lecteur.

*Traité de l'Amendement de l'Intellect*, § 85 : « c'est cela même qu'ont dit les Anciens, à savoir que la vraie science procède de la cause aux effets ; si ce n'est que jamais, que je sache, ils n'ont conçu, comme nous ici, l'âme (*anima*) agissant selon des lois précises (*certas*), et telle qu'une sorte d'automate spirituel. »

C'est précisément cette idée qu'on prendra comme ligne directrice : celle selon laquelle l'homme n'est rien d'autre qu'un « automate spirituel », c'est-à-dire un être qui agit et pense systématiquement, selon des lois, de sorte que ses réactions, y compris dans l'ordre de la connaissance, sont entièrement prévisibles. On voit que la thèse est à la fois d'une violente originalité, puisqu'elle semble étendre à l'homme l'idée cartésienne des « animaux-machines », en poussant l'application du mécanisme jusqu'au cœur de son âme (dont le concept, jusqu'à Spinoza, est précisément ce qui devrait y échapper) ; il s'agit de l'application d'une ligne de pensée (le mécanisme) à un domaine d'application qui se définissait par opposition à elle (l'âme). Et en même temps qu'il s'agit d'un paradoxe entièrement nouveau, il recouvre ou prétend recouvrir un point d'une trivialité déconcertante, puisque Spinoza la fait remonter à l'Antiquité : c'est la pertinence, la valeur en vérité de la méthode déductive, celle qui va de la cause aux effets. Donc, ce que ce texte suggère, c'est à la fois qu'on n'a jamais bien conçu la nature de ce qui pense (qu'il appelle ici l'âme), mais qu'en même temps aucun philosophe n'ignore par quels moyens on pense le vrai. Par là, on peut dégager l'une des ambitions de Spinoza : sortir de cette sorte d'épistémologie pratique, de techniques de pensée, qui n'est d'ailleurs pas sans fruits, pour établir une véritable ontologie de l'Esprit qui permette d'expliquer l'efficacité de ces techniques de penser par la nature de ce qui pense. Alors, on pourra établir, par la méthode déductive elle-même, pourquoi et comment cette méthode est efficace. On pourra justifier le fait qu'il y a des lois de la pensée, en ce qu'on pourra montrer en quoi elles sont la façon dont fonctionne une certaine machine. Autrement dit, Spinoza entend aborder la question de la connaissance d'un point de vue ontologique, et s'intéresser à « la Nature et à l'Origine de l'Esprit », c'est le titre de la deuxième partie de l'*Ethique*.

On juge bien que pour définir l'homme comme une machine qui a une âme qui est elle-même une machine, il faut se donner un certain nombre de fondements métaphysiques qui permettent de s'éloigner du simple paradoxe ;

et notamment, les mots eux-mêmes d'automate et de spirituel ne se trouvent tout simplement pas dans l'*Ethique*, précisément parce qu'ils n'y font pas sens : de l'intérieur du système, aussi avare de mots que les mathématiques sont avares de signes, ces mots-là n'ont aucune pertinence. La question est donc la suivante : qu'est-ce qui les remplace, c'est-à-dire quels sont les concepts qui permettent de concevoir cette affaire-là (c'est-à-dire « l'âme agissant selon des lois précises ») ? Comment sort-on (si c'est possible) de la pure provocation ?

On a prévu trois étapes pour tenter à la fois d'expliquer cette affaire d'automate spirituel conçu par Spinoza, et pour balayer de manière satisfaisante l'ensemble des propositions de cette deuxième partie de l'*Ethique* :

I. La fabrique de l'Individu. Objectif de cette partie : exhiber la constitution conceptuelle de l'Individu. En effet, ce que suggère l'automate, c'est un certain rapport avec l'extérieur : même si l'automate n'est pas exactement la marionnette, il suggère malgré tout une dépendance, qui est celle de la machine à son fabricant d'une part, et aux lois qui régissent son propre fonctionnement d'autre part. Il s'agit donc de savoir comment cette dépendance doit se concevoir dans l'*Ethique*, c'est-à-dire comment est fabriqué l'individu, dont il s'agit de comprendre comment il pense. Méthode : considérer la composition des modes sous l'attribut Etendue. Il y a en effet dans la IIème partie un moment, un ensemble de textes un peu à part, qu'on nomme 'Petit traité des corps' ou 'Parenthèse de Physique', qui forme un tout plus ou moins isolable, et qui permet de poser un certain nombre de jalons. L'avantage chez Spinoza est que si l'on comprend très bien ce qu'il se passe sous l'Etendue, on dispose ensuite d'un outil très efficace pour faire face aux difficultés qui apparaissent sous l'attribut Pensée. On couvrira ainsi tous les énoncés après la proposition II, 13, avec un assez grand nombre de retours vers la Ière partie.

II. L'animation du monde. Une fois posés les premiers fondements du système, on s'attachera à observer comment Spinoza utilise la structure

métaphysique établie en première partie, pour en faire émerger une conception du monde de la Pensée dont l'existence n'est aucunement humaine. La pensée dans l'*Ethique*, même introduite par l'axiome : « l'homme pense », est d'abord le fait de Dieu, et pas même de Dieu en tant que substance pensante, mais en tant qu'il s'exprime, par un certain attribut, en des modes précis et déterminés. Autrement dit tout pense, et la pensée se fait par le commerce qu'entretiennent toutes ces choses entre elles. On observera, simplement, comment tout cela s'articule, s'érode, convient ou ne convient pas. Il s'agira surtout des propositions 1 à 13, et 37 à 47.

III. Automatismes de la pensée humaine. Il s'agira de suivre le resserrement de l'analyse autour des lois qui ont directement trait à la nature humaine, qui est tout de même ce qui intéresse le plus Spinoza, notamment parce que c'est en comprenant comment notre nature intervient dans notre façon de penser à nous, que l'on pourra parvenir à l'amender, jusqu'à peut-être penser de manière un peu plus qu'humaine. Les propositions abordées seront celles qui vont de 14 à 36 et les deux dernières, 48 et 49, sur la volonté.

Ce programme est non contractuel, les passerelles étant très nombreuses, et les retours souvent souhaitables : un même texte peut servir à éclairer des points de doctrine parfois très divers.

Définitions pour aborder la structure géométrique :

*Axiome* : au sens usuel, prémisse considérée comme évidente et reçue pour vraie sans démonstration ; dans un système hypothético-déductif, toute proposition, évidente ou non, qui ne se déduit pas d'une autre, mais que l'on pose par une décision de l'esprit, et en particulier, celles des propositions ainsi posées qui constituent une règle générale de pensée logique, par opposition aux postulats qui concernent telle ou telle matière spéciale.

*Postulat* : proposition qu'on est conduit à recevoir parce qu'on ne voit pas d'autre principe auquel on puisse rattacher une vérité qu'on ne saurait mettre en doute ; mais souvent la certitude réclame la proposition postulée.

NB: tous les postulats de l'*Ethique* concernent le Corps humain.

*Définition* : formule exprimant l'essence d'une chose, utilisée comme principe dans un système déductif.

*Démonstration* : déduction destinée à prouver la vérité de sa conclusion en s'appuyant sur des prémisses reconnues ou admises comme vraies.

*Scolie* : au masculin, en géométrie, remarque sur plusieurs propositions, faite en vue d'en montrer la liaison, la restriction ou l'extension.

*Lemme* (grec lemma, ce que l'on prend) : proposition préliminaire dont la démonstration préalable est nécessaire pour démontrer la thèse principale qu'on se propose d'établir ; les lemmes sont établis en-dehors de la série des démonstrations où ils s'introduisent ensuite.

*Corollaire* : proposition qui découle immédiatement d'une autre dont elle est la conséquence formelle.

## I. La fabrique de l'Individu

Pour comprendre la manière dont procède Spinoza dans *l'Ethique*, un détour est nécessaire. Car la marche suivie dans *l'Ethique* n'est précisément pas celle du *Traité de l'Amendement de l'Intellect* : en comprenant ce qui n'a pas marché dans le *Traité*, on a de bonnes chances de comprendre pourquoi et comment ça marche dans *l'Ethique*.

### A. Place de la Physique dans la philosophie de Spinoza

#### *1. Les sciences dans le Traité de l'Amendement de l'Intellect*

Spinoza ressent une méfiance générale pour le savoir, tout à l'inverse de son siècle :

« je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin et un seul but, à savoir, parvenir à la suprême perfection humaine que nous avons dite ; et ainsi, tout ce qui dans les sciences ne nous fait en rien avancer vers notre fin sera à rejeter comme inutile » *Traité de l'Amendement de l'Intellect*, § 16.

Il en fait la liste (§15) : science de la nature, science politique, philosophie morale, doctrine de l'éducation, médecine, mécanique. Par ailleurs, la lettre 6 à Oldenburg, où il remercie son correspondant de l'envoi d'un livre de chimie, témoigne d'un intérêt tout relatif pour la chimie.

§ 16 : l'entreprise philosophique se concentre autour du modèle médical : « ce qu'il faut faire avant tout, c'est inventer en pensée une manière de soigner l'intellect ». Mais c'est encore sur le mode le plus classique (Augustin, Boèce).

Le *TAI* a dégagé la caractérisation d'une fin qui doit déterminer la méthode, entendue comme ensemble des moyens pour parvenir à cette fin. Spinoza n'a pas encore la bonne méthode, mais il connaît déjà la fin : l'acquisition d'un *vrai* bien. La référence au vrai est donc intervenue d'abord dans le domaine éthique, avant même d'intervenir dans le champ immanent de la connaissance ; de sorte que la recherche de la vérité n'apparaît désormais comme rien d'autre que la recherche de ce bien-là, autrement dit, il n'y aura de vérités à rechercher que celles qui y conduisent. Par là, le traité d'épistémologie de Spinoza se démarque très nettement de ce que la tradition cartésienne vient d'établir.

Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes énonce les premières vérités à connaître dans l'ordre de la connaissance, règles dont la connaissance est nécessaire comme fondement pour l'établissement des sciences. C'est alors l'observation de ces règles qui doit assurer le développement unitaire du savoir : l'unité de toutes les sciences devient patente devant l'efficacité polyvalente de la « mathesis universalis », dont les règles permettent d'acquérir des vérités d'ordre aussi bien métaphysique que physique. Chez Spinoza, au contraire, l'unification des savoirs se fait par une orientation commune qui les finalise, c'est-à-dire qui les oriente vers un but (le vrai bien) autant qu'elle assigne à chacune un terme (un point, pour chaque science, au-delà duquel elle devient inutile). Ainsi, amender l'intellect n'a rien d'une connaissance préalable, réflexive, à établir avant de se lancer dans l'acquisition progressive du savoir. Il ne s'agit pas d'une propédeutique épistémologique, comme si une philosophie de la connaissance était un préalable nécessaire à la métaphysique (à la façon du criticisme kantien et de son « tribunal de la raison », première préface de la *CRP*). Il s'agit de constituer la manière adéquate d'acquérir une nature supérieure, autrement dit un esprit qui comprend, et qui comprend si bien qu'il a la connaissance de l'union qu'il a avec la nature entière.

A partir donc d'une fin donnée, Spinoza se met en quête de ses moyens : il s'agit d'examiner toutes les façons de connaître pour choisir la meilleure. Il distingue donc quatre modes de perception (§19), parmi lesquels il faut sélectionner, de la même manière qu'on l'a fait des sciences, lesquels peuvent mener au but recherché. Or des quatre modes dégagés dans le *TAI*, seul le quatrième semble adapté. Car s'il s'agit de connaître une union, il est clair que seul le quatrième mode peut prétendre y parvenir : car ni les signes, ni l'expérience, ni la raison n'établissent de recouvrement exhaustif de ce qui est pensé, autrement dit il n'y a pas d'union. Les signes ne donnent même pas la chose, l'expérience ne donne pas la chose même (car il n'y a ni certitude ni terme à l'expérience dans l'appréhension d'une chose singulière), et la raison nous donne « d'une certaine manière, une idée de la chose, et nous concluons sans risque d'erreur » (§28) : quelque chose mais pas tout. C'est seulement le quatrième qui nous fait accéder à l'essence même de la chose, c'est-à-dire proprement comprendre, c'est-à-dire embrasser (§29).

Le *TAI* doit donc être considéré comme un traité de la connaissance intuitive : l'ordre géométrique n'est pas du tout au centre du texte. Ce dont Spinoza cherche la théorie, c'est une voie d'accès au vrai qu'il décrit comme la plus directe vers l'essence des choses. Seul le quatrième mode peut réussir cette union des essences. Mais alors comment fait-on pour avoir une intuition ? A son tour, le moyen de se mettre sur la voie est direct : il suffit d'une idée vraie donnée, et alors, selon la norme de cette idée, l'esprit détermine de lui-même la méthode. Il n'y a donc pas de crainte à avoir : « car nous avons une/de l'idée vraie » (*habemus enim ideam veram*) (§33).

Un rapport s'établit immédiatement entre l'idée vraie que l'on choisit comme point de départ et la suite ; et ce rapport est normatif. C'est cela l'automate spirituel dans le *TAI* : c'est le fait que l'esprit, confronté à une idée, tire automatiquement de cette idée une suite, qui est la méthode même du connaître ; il n'y a donc pas de méthode propre à l'esprit, il y a une méthode propre à chaque idée, que l'esprit entérine, ou suit, dès qu'il la pense. Véritable machine au sens où il n'est pas prévu de rapport de volonté, ni de désir, ni de

jugement de l'esprit à l'idée : il la suit (voire plus exactement, elle le pousse) mécaniquement (un exemple est donné au §61). L'enjeu est alors de réduire toutes nos idées à une idée unique qui dans son unicité constitue la norme de toutes. Il faut déterminer une idée vraie qui soit efficiente, donc il nous faut par exemple une idée du plus parfait, d'où il suivra une méthode parfaite, ou si l'on préfère, avoir idée de la cause de toutes les choses, de sorte que de cette idée puisse nécessairement, autrement dit (du point de vue de la connaissance) sans erreur, se déduire tout le reste. L'idée de cet être serait ainsi la cause de toutes nos idées : par là, l'ordre de nos idées reprendrait celui de la nature.

C'est à partir d'ici que Spinoza va avancer, pas à pas, vers l'impasse finale. Chaque difficulté résolue par lui va en soulever une autre, jusqu'à ce qu'il se trouve confronté à une difficulté insurmontable.

Une première difficulté se fait jour : comment s'assurer que l'idée d'un tel être ne soit pas un universel, c'est-à-dire un concept abstrait ? « D'où nous pouvons voir qu'il est nécessaire pour nous, en tout premier lieu, que ce soit toujours des choses Physiques, autrement dit d'étants réels, que nous déduisons toutes nos idées. » (§99) C'est dire que Spinoza, parce que son objectif est situé dans le concret le plus immédiat, ne peut pas se permettre de trouver ailleurs que là, c'est-à-dire dans le réel, le point de départ de son enquête. Les choses physiques, ici, ne sont rien d'autres que celles qui se rapportent au repère de pensée où l'enquête se situe depuis le début, à savoir : le réel. Physiques au sens d'une appartenance à la *phusis*, choses de la nature. C'est un aspect essentiel de Spinoza, sur lequel Goethe insiste dans une lettre à Jacobi : « Spinoza ne démontre pas l'existence de Dieu ; c'est l'existence qui est Dieu. »

Mais comment pourrions-nous acquérir une connaissance si totale qu'elle englobe l'ensemble des choses réelles, de sorte que l'esprit reproduise l'ordre de la nature ? Spinoza écarte l'objection ordinaire selon laquelle une telle reproduction serait une tâche infinie : car connaître par l'essence la suite de toutes les choses, c'est les connaître non du point de vue de leur changement dans la durée, mais comme des choses fixes et éternelles, comme un

enchaînement d'essences singulières dont la connaissance est indépendante de leur variabilité dans la durée. Deuxième difficulté esquivée.

En réalité, on semble perdre ce que l'on gagne. On a échappé à l'illimitation de l'enchaînement des choses dans la durée, mais du même coup on n'a plus de critère qui oriente l'ordre de notre connaissance : il y a une coéternité des essences singulières, toutes au même rang les unes que les autres, sans qu'il soit possible d'y déterminer ni début ni fin. Alors, par où commencer ? Nous ne pouvons pas, d'un seul regard, saisir cet ensemble de choses fixes et éternelles. Ainsi, en excluant l'enchaînement dans la durée, n'a-t-on pas perdu la possibilité de constituer un ordre ? Cette fois-ci, la réflexion sur l'ordre nous a conduit à une aporie.

Spinoza songe un moment à chercher des aides, autrement dit d'autres modes de perception. Mais il y renonce aussitôt, parce si le quatrième mode nous permet d'accéder à une essence, et donc notamment à l'essence de la cause de toutes choses, il est le seul, et c'est une fois donnée l'idée de cette essence qu'on pourra utiliser les autres modes, pas avant. Il faut une essence pour lancer l'esprit sur la pente de la pensée ; or seul le quatrième mode de perception donne une essence, autrement dit un fondement. Sans lui, la pensée s'arrête court, or notre ambition est précisément de reproduire l'ordre de la nature tout entière.

Spinoza parie alors sur la nature réflexive de la Méthode (§105). Puisqu'il nous faut un ordre de la connaissance, c'est dans la nature même de l'intellect qu'on va le chercher. Il y a donc bien, à partir d'ici, un conflit entre l'idée-norme (celle de l'être le plus parfait) et l'idée principe (celle de l'intellect). Car l'ordre vrai commence par l'idée de l'Être cause de toutes choses ; et par lui on peut reproduire la série des choses éternelles. Mais pour y accéder, le point de départ sera l'idée de l'intellect, laquelle est une idée qui intervient dans toute idée vraie. Or de l'idée vraie nous en avons.

« de là suit que, ou bien la définition de l'intellect doit être claire par soi, ou bien nous ne pouvons rien comprendre. »

On voit pourquoi : il faut une idée vraie de départ pour se lancer dans la connaissance, qui contiendra en elle-même sa propre méthode ; la méthode découle de l'idée donnée ; or la méthode c'est, cela nul ne l'ignore, une réflexion de la connaissance sur elle-même. Donc la connaissance de ce qu'est la connaissance est elle aussi donnée par une idée vraie quelconque. C'est-à-dire que du moment qu'il a une idée vraie quelconque, l'intellect a une idée vraie de lui-même, c'est-à-dire qu'il sait qu'il sait. Mais dans le cas inverse où l'intellect ne sait pas ce qu'il est, cela signifie aussi bien qu'il n'est pas savoir. Et si l'intellect n'est pas savoir, nous ne pouvons rien comprendre. Et c'est là l'aporie finale : car la définition de l'intellect, même en s'aidant de quelques propriétés, nous ne la savons pas ; c'est ce qui impose au texte son silence. C'est la probité du penseur d'avoir, ayant parié et perdu son pari, quitté le jeu.

Cette impossibilité du *TAI* à fonder la connaissance signe l'échec d'une certaine démarche, à laquelle par la suite Spinoza va renoncer. Et en même temps, cette première tentative lui a permis de dégager certains concepts qui sont les fondements de sa manière de faire dans l'*Ethique*. En somme, peut-être que le *TAI* ne fonde pas, comme proposé, la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec la nature tout entière, mais il fonde la possibilité d'élaborer un système où les moyens de cette connaissance seront beaucoup plus vastes.

Le *TAI* se veut un traité de la voie intuitive : c'est ce mode de perception seul qui est retenu comme moyen d'accès aux essences des choses, et par conséquent à l'adéquation ultime visée par Spinoza, celle de l'esprit avec la nature. Le problème est que telle qu'elle se présente dans le traité, l'intuition ne se construit pas ; elle est au contraire le fondement de toute construction possible, mais pour cette raison même, on ne peut valablement rien prendre pour l'élaborer. C'est pour cela que Spinoza se retrouve acculé à l'évidence (à ce qui est clair par soi) : car la marche d'une science qui relèverait tout entière du quatrième mode de perception ne pourrait se faire que comme ça, d'une évidence à l'autre. Or l'évidence de l'idée norme, celle qui doit nous permettre

de reproduire la nature en commençant par l'idée de la cause de toutes choses, cette évidence nous ne la percevons pas de la manière espérée.

Cette intransigeance épistémologique de Spinoza a une portée ontologique : l'intérêt exclusif qu'il porte à la voie intuitive recouvre une attention quasi exclusive portée à l'intellect, plutôt qu'à l'esprit, ou à l'âme. Or l'intellect est un quelque chose engagé dans l'intellection, autrement dit dans la connaissance, et dont l'ambition de Spinoza est d'extraire l'essence pure et sans mélange. Il veut l'intellect et lui seul. Pourquoi ? Il faut s'en remettre au désir initial, c'est-à-dire à la fin pour laquelle il s'efforce de trouver des moyens.

« je résolu enfin de rechercher s'il y aurait quelque chose qui fût un bien vrai, et qui pût se partager, et qui, une fois rejeté tout le reste, pût affecter l'âme tout seul » (§1).

Voilà tout : Spinoza veut être tout seul, dans sa tête, avec son vrai bien. L'ambition est que l'intellect prenne dans l'âme toute la place, de sorte qu'il n'en reste plus pour les pensées d'argent, d'honneur, de femmes. C'est au fond à la constitution de cet espace réservé à la méditation pure que le *TAI* s'efforce d'accéder. Faire table rase du reste, et ne garder que l'intellect et le plaisir qui est lié à son exercice.

« Je ne voyais qu'une chose : c'est que aussi longtemps que l'esprit s'agitait autour de ces pensées, aussi longtemps il se trouvait détourné de ces choses [l'argent, la gloire, les femmes] et pensait sérieusement à la nouvelle manière d'être, ce qui me fut d'un grand soulagement » (§11)

C'est donc aussi sur le pouvoir de l'intellect qu'il se produit une méprise. Car dans le vécu des plaisirs de l'étude, Spinoza a constaté une propriété de l'intellect qui pour ainsi dire préside à la constitution du *Traité* : c'est la séparation. Penser détourne l'esprit des soucis du vécu, il y a une proportion exacte entre l'investissement de l'esprit dans les cogitations et son éloignement des choses (et pas seulement de l'idée des choses : non seulement il n'y pense plus mais même il est soulagé de ne plus les avoir). Il se produit

comme une séparation du monde en deux plans : *versabatur/aversabatur*, verser dans l'un c'est quitter l'autre.

Or cette impression d'isolement ressentie dans l'étude et considérée comme une espèce d'avant-goût du vrai bien, a des effets réels sur la manière dont Spinoza procède : ce qu'il veut c'est séparer l'intellect de tout ce qui n'est pas lui. §84 : « Si cela te plaît, entends ici pour imagination tout ce que tu veux pourvu que ce soit quelque chose de différent de l'intellect (...) ; cela revient au même dès lors que nous la savons être quelque chose de vague, et par quoi l'âme pâtit, et qu'en même temps nous savons aussi comment nous nous en libérons à l'aide de l'intellect. »

Perspective totalement interne à l'intellect, c'est-à-dire absolument inapte à rendre compte de ce qui n'est pas lui. N'est-ce pas plutôt précisément en établissant clairement les rapports entre ces différents concepts qu'on peut parvenir à amender notre façon de penser ? Contextualiser les opérations de l'intellect par rapport à celles de ce que Spinoza désigne encore comme âme, ou esprit ? Inscrire l'*intellectus* dans la *mens*, et la *mens* dans l'*anima*, et l'*anima* dans le corps d'une manière ou d'une autre, mais que les distinctions se fassent distinctement.

## ***2. La science de Spinoza redéfinie***

A ces trois erreurs (intuitivisme, intellectualisme, séparatisme) Spinoza va apporter trois corrections.

Au sein même du *TAI*, où Spinoza a rangé la connaissance rationnelle à une place tout à fait secondaire (inessentielle), une brèche est ouverte par laquelle va s'engouffrer la méthode qui sera celle de l'*Ethique*. Or, il n'est pas indifférent que ce soit précisément à propos des choses physiques que cette brèche est ouverte. C'est au moment même où Spinoza s'aperçoit qu'il n'arrive pas à normer la méthode sur l'idée de Dieu, que des choses physiques il va tirer

des considérations absolument cruciales, puisqu'elles sont le pivot de son évolution philosophique.

Le § 99 donne en effet ce qui manque à la méthode fondée sur le quatrième mode de perception : il énonce une marche à suivre. A l'immédiateté difficilement théorisable de l'intuition s'oppose le progrès de la connaissance ayant trait aux choses physiques, dont l'explication nous est donnée. Comment l'esprit fonctionne-t-il à partir d'une idée de chose physique donnée ? Il « progresse, autant que faire se peut, selon la série des causes, d'un étant réel à un autre étant réel ». Ce qui caractérise la méthode issue des choses physiques, c'est donc ni plus ni moins l'intervention de la causalité, dont il n'a nullement été question dans le cadre du quatrième genre de perception. Or la causalité, qu'est-ce que c'est ? Rien d'autre qu'une mise en rapport entre deux termes, qui sont l'un une chose physique, l'autre une autre chose physique ; et ce rapport fait que de la considération de l'un on tombe dans la considération de l'autre, par un phénomène qu'on appelle la déduction. Par là est définie une façon d'avancer, c'est-à-dire comment étant parti d'un point (la chose n°1) on arrive à un autre (la chose n°2), en suivant le chemin de la causalité.

Pourquoi Spinoza utilise-t-il le terme de choses physiques pour simplement désigner le réel ? C'est un usage polémique de la physique, entendue moins comme une science précise que comme une méthode. Pour tous ses contemporains, la physique moderne n'est qu'un vaste refus des *vertus* des choses par lesquelles les scholastiques expliquent le monde. C'est ainsi le credo d'Oldenburg (lettre 3). D'où l'insistance de Spinoza ici : il est hors de question de quitter le plan du réel. C'est cela le credo physicien, ou mécaniste, de Spinoza : la causalité est un principe de sériation qui unit une chose réelle à une autre chose réelle, et non à quoi que ce soit d'autre.

Il s'avère donc que le réel est sérié, c'est-à-dire que les choses singulières sont unies les unes aux autres en un réseau, et que ce réseau, l'intellect peut le prendre comme fil conducteur. Mais comment fonctionne cette sériation ? Le texte parle moins de la causalité que de la série des causes. Il y aurait donc, dans l'ordre de la causalité comme type de liaison, différentes

liaisons possibles. Spinoza les explicite plus loin : le fin mot de la causalité, ce sont des lois, « lois selon lesquelles se font et s'ordonnent tous les singuliers » (§101). Ou se trouvent-elles, ces lois ? « Inscrites dans les choses ». C'est dire d'abord qu'il n'y a pas de Tables de la Loi, ou que les tables de la loi sont cassées, répandues dans les choses. Ce qui est troublant c'est qu'elles peuvent se déduire des choses même, de sorte que pour expliquer les choses réelles, on n'aura jamais besoin de convoquer Dieu.

Ainsi les lois nous permettent de relier les choses entre elles. Mais comment saisir l'essence intime de chacune ? Il s'agit de définir une certaine façon de se rapporter aux choses, et une certaine façon de se rapporter aux lois. Pour les choses, considérer ce qui les rattache à l'éternel ; et en même temps, pour les lois, les considérer comme « leurs véritables codes ». Pas code au sens de cryptage (sens moderne) mais au sens de code civil : c'est-à-dire l'ensemble des principes qui les ordonnent. Ainsi la méthode issue des choses physiques consiste à déplacer le réel hors de la durée, pour le considérer indépendamment de son existence dans le temps, et d'en recopier les lois (le livre, codex, est déjà écrit : Galilée, *Il Saggiatore, l'Essayeur*, la nature est écrite en langage mathématique ; lettre 76 à A. Burgh où Spinoza parle de la raison comme du Verbe de Dieu).

Est-ce que cela suffit ? Est-ce qu'on ne risque pas de simplement baliser les choses sans les atteindre dans l'intimité de leur essence, les parcourir sans les embrasser ? Si on fait bien les deux actes de pensée, non : c'est dans leur intimité et dans leur essence que les choses du monde dépendent des choses éternelles. Mais l'essentiel est aussi que si l'on ne fait que l'un des deux, on a déjà fait beaucoup :

« L'effort ou Désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre, mais il le peut assurément du deuxième. » (*Ethique*, V, 28)

La raison (connaissance du 2<sup>ème</sup> genre) devient ainsi un auxiliaire de l'intuition (connaissance du 3<sup>ème</sup> genre). Il y a toujours un rapport à l'éternité qui est propre à l'intuition, difficile à caractériser, etc. Mais cette fois-ci il y a

moyen de se mettre en position d'y parvenir, et peut-être même d'y parvenir sans le savoir : c'est la raison.

Voilà donc la méthode étendue. La question par conséquent est de savoir si, ayant changé la méthode, on n'a pas aussi changé de fin (puisque la méthode devait lui être subordonnée), et d'objet (puisque la méthode suit directement d'une idée donnée). Au début de la préface de la Vème partie, il s'agit toujours de béatitude. Au début d'*Ethique II* c'est même précisément la connaissance de l'Esprit humain et de sa suprême béatitude : autrement dit, le propos est inchangé.

Mais la suite de la préface d'*Ethique V* opère un reniement complet de la tentative précédente. Le perfectionnement de l'intellect, tâche jusqu'alors cruciale entre toutes, n'a plus de pertinence, c'est-à-dire que Spinoza ne la considère plus comme le moyen de cette fin-là, au moins en ce qui le concerne. On assiste à un mouvement exactement contraire à celui du *TAI* §15 : rassemblement des sciences dans la perspective d'un but commun dans un cas, ici séparation des sciences pour faire de la place à un propos, le sien à lui, l'auteur de l'*Ethique*. Or ce propos se conçoit désormais comme entièrement original, il se situe entre deux disciplines qui l'encadrent mais avec lesquelles il ne se confond pas : la médecine et la logique. On mesure l'écart avec le *Traité* : la médecine de l'âme que Spinoza se proposait était un projet bizarre : « soigner l'intellect » §16. On soigne habituellement l'âme, réalité beaucoup plus vaste et où précisément se conçoivent les maladies. Mais des maladies de l'intellect, ça ne se voit guère, et surtout pas dans la tradition cartésienne qui n'y conçoit même pas l'erreur. Vouloir amender l'Intellect, c'était vouloir y voir plus clair que clair, c'est-à-dire finalement obscurcir tout (en tout cas la méthode). L'*Ethique* met donc fin à la confusion des disciplines, réparant par là la deuxième erreur du *TAI* : la concentration sur l'intellect. Mais quelle est la discipline dont relève l'enquête menée dans l'*Ethique* ? Hegel : « L'alternative est : Spinoza ou pas de philosophie. » En fait Spinoza lui-même suggère abondamment que cette méthode étendue est une physique réduite, ou si l'on préfère, une mathématique appliquée.

### 3. *La physique transattributive : l'unification de la nature*

Le nom dont on désigne l'idéal de rigueur de la philosophie de Spinoza importe peu. L'essentiel est de voir ce que cet idéal refuse, et ce qu'il implique. Car à chaque fois que Spinoza prend une discipline pour référence, c'est un certain aspect de sa scientificité à lui qu'il cherche à mettre en valeur.

*Ethique*, III, Préface : les moralistes « sans aucun doute, trouveront étonnant que j'entreprenne de traiter les vies et inepties des hommes à la façon géométrique, et que je veuille démontrer de façon certaine ce qu'ils ne cessent de proclamer contraire à la raison, vain absurde et horrible. » La géométrie est présentée ici comme un mode de présentation, un style qui reprend les habitudes, les coutumes (*mos*) des géomètres. La division de l'ouvrage en propositions, démonstrations, etc., c'est du style, et Spinoza en a conscience. C'est d'ailleurs un style qui l'inscrit dans une tradition ; mais l'intérêt se trouve dans ce que ce style permet : la démonstration certaine. L'intérêt n'est donc pas tant dans la mise en forme des thèses, que dans l'ordre que la géométrie impose. Et c'est en tant qu'ordre qu'elle intervient dans le titre.

*Ethique*, I, Appendice : la Mathématique tient son prestige du fait qu'elle remet d'aplomb la connaissance humaine, puisqu'elle inverse une façon de penser (le finalisme) qui avait lui-même inversé l'ordre de la nature. Or son rôle n'est pas seulement négatif, elle dégage surtout une autre norme de vérité. C'est d'autant plus intéressant que le *TAI* semblait précisément chercher l'idée-norme ; qu'a donc donné la Mathématique ? Pas l'idée-norme, la norme entre toutes, l'idée de la cause de toutes choses, c'est-à-dire la perfection de la méthode ; elle a simplement donné une norme de vérité, autre que l'erreur. C'est immense, c'est tout de même moins que ce qu'on pourrait penser en lisant vite. Et quelle est cette norme sans idées ? C'est une préoccupation d'essence, et le rapport d'essence à propriétés. On voit qu'il s'agit là d'un apport non négligeable, puisqu'il nous fait entrer dans la vérité ; mais en même temps ce n'est pas encore le pas ultime, puisque ce qui nous intéresse est moins de passer d'une essence à ses propriétés que d'une essence à une autre essence.

Oui, entrer dans le rapport d'essences, voilà ce qui intéresse Spinoza, parce que c'est ce rapport qu'il compte mettre en place entre lui, Spinoza, et la nature entière.

Il était donc naturel que ce soit dans la science de la nature que Spinoza se reconnaisse : *Ethique*, III, Préface : « voici ma raison... » Le texte est censé justifier le traitement géométrique des affects des hommes ; mais quel est son référent ? « Les lois de la nature ». Il se produit un glissement, qui prouve que Spinoza ne trouve de sens à la géométrie ou à la mathématique que pour autant qu'elles expliquent les lois et règles de la nature. « *Leges et regulae* » : ça fait penser à de l'anti-Descartes. Pour Descartes les règles pour la direction de l'esprit établissent un moyen de connaître différent du réel, qui est trop complexe en lui-même, mystérieux, dépendant d'une toute-puissance inaccessible à notre compréhension. Descartes se meut dans l'horizon du mystère, que son propos est d'éclaircir pas à pas. Pour Spinoza il n'est pas question de s'éloigner des choses physiques (TAI § 100). C'est d'elles que naît l'ordre ; et c'est cet ordre naturel qui est repris par les mathématiques (elle donne l'ordre des essences et non des fins). C'est par cet ordre qu'on accède à la vérité. L'intérêt de Spinoza ne va donc nullement à la structure logique de la démarche déductive : l'*Ethique* n'est pas un livre hypothético-déductif, ce n'est pas un monument logique. Il est ce qu'on appelle catégorico-déductif : les points de départ ne sont pas des hypothèses. L'élaboration conceptuelle, c'est la pénétration du grand esprit de Descartes, mais ça n'avance à rien : d'où le désintérêt pour la Logique. Spinoza ne prétend pas modéliser.

Donc ce qui intéresse Spinoza ce sont les lois de la nature, et non les lois de l'esprit. Dès lors, la question initiale : pourquoi suivre la coutume géométrique pour parler des affects ? se transforme. On suit les lois de la nature. C'est la réconciliation de l'ordre de la connaissance et de l'ordre de la nature. « [les singuliers] reconnaissent des causes précises par lesquelles ils se comprennent » : l'idée de la cause de l'effet est la cause de l'idée de l'effet.

A présent il faut justifier ce déplacement de la méthode depuis son domaine – les sciences de la nature – à celui auquel on prétend l'appliquer :

« la nature des Affects et leur force, et la puissance de l'Esprit sur eux ». L'argument est simple : « *natura semper eadem* » ; ce qui donc permet de comprendre le fonctionnement de la nature, doit permettre de comprendre le fonctionnement des hommes, puisque ceux-ci font partie de celle-là. En définitive, il n'y a pas d'exportation d'une méthode hors de son champ premier d'application ; c'est plutôt que ce champ d'application se découvre plus large qu'il n'y semblait. C'est l'extension de l'empire de nature (début de la préface). En fait il y a une double extension : la naturalisation de l'homme, et la naturalisation de l'Esprit. Le second pas est plus difficile que le premier : la mécanisation du corps est en route depuis les *Passions de l'Ame*, donc la naturalisation de l'homme est moitié commencée. Comment réussir le passage ?

« Nul ne pourra comprendre adéquatement, autrement dit distinctement, l'Esprit humain lui-même, s'il ne connaît d'abord adéquatement la nature de notre Corps » (*Ethique*, II, 13, scolie).

Il faut en réalité reprendre les choses à leur début : si on comprend mal le corps, on ne comprendra pas l'esprit. L'intérêt du texte est d'abord d'établir la dépendance des deux : cela ouvre une porte de sortie hors de l'impasse où finit le *TAI*. Spinoza parle d'expérience quant à l'impossibilité d'une connaissance adéquate de l'Esprit comme tel : car exhiber par les causes la nature d'un Esprit, rien n'est plus difficile, et de cette difficulté il a déjà fait les frais. Mais c'est surtout de faire entrevoir une nécessaire redéfinition des lois et règles du corps, afin de comprendre l'esprit. Spinoza n'exporte pas la méthode physique mais étend le champ de la nature ; aussi bien la physique n'est peut-être pas celle que l'on croit, c'est-à-dire pas un mécanisme au sens cartésien.

Fin du scolie : « c'est par là que nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur un autre, etc. » C'est dire que tout en découle. La physique de Spinoza sous-tend tout le projet de l'*Ethique*. Les fondements souterrains du système sont là.

Par là, la philosophie de Spinoza se définit comme une physique de la nature humaine. Ce qui ressemble le plus à l'*Ethique* ce n'est pas la géométrie, c'est la physique (ensemble des sciences de la nature) :

« j'ai considéré les affects humains tels que l'amour, la haine, la colère, la jalousie, l'orgueil, la pitié et les autres mouvements de l'âme, non comme des vices mais comme des propriétés de la nature humaine : des manières d'être qui lui appartiennent comme le chaud et le froid, la tempête, le tonnerre, et tous les météores appartiennent à la nature de l'air. » (*Traité politique* §4)

Il n'est pas anodin que ces sciences évoquent le plaisir : les éclairs et les comètes sont plus sensuels que les triangles, donc ont plus d'effet, donc sont plus efficaces.

Il n'y a donc pas de place de la physique dans la philosophie de Spinoza : c'est plutôt la philosophie de Spinoza qui voudrait prendre sa place dans la physique.

## B. Du corps-mobile au corps-mouvement

### *1. La cinématique simple, ou l'atomisme pratique*

La parenthèse de physique se présente comme un traité de cinématique progressant des corps les plus simples aux corps les plus composés, jusqu'à culminer dans la théorie d'un corps que Spinoza présente comme celui qui dépasse tous les autres.

- les corps simples : 2 axiomes et 3 lemmes.
- le rapport simple (choc de deux corps simples) : 2 axiomes.
- les corps composés : principe de composition, et qualités dérivées : figure, solidité (une définition, un axiome).
- les modifications des corps composés : 4 lemmes.
- le Corps humain : 6 postulats.

Le style est à l'inverse du reste du texte : d'habitude la rigueur masque les décisions philosophiques, ici tout est présenté comme décision philosophique et la rigueur est souterraine. Pourquoi Spinoza n'a-t-il pas mis en avant l'aspect scientifique de sa physique ? Question en suspend.

### **a. Les corps simples**

Axiome 1 :

Impossible, pour le comprendre, de se référer à la définition de « corps » : cette définition est elle-même métaphysique, donc hors champ. Des concepts métaphysiques ne sauraient éclairer une théorie physique.

A la lettre, l'axiome affirme une modification qui concerne tous les corps : pas de mouvement sans corps, mais un corps peut être sans mouvement ; il n'y a pas de rapport d'essence parce qu'il n'y a pas de dépendance conceptuelle réciproque.

En même temps c'est une modification de généralité maximale. En l'absence de définition, elle peut servir de point de départ : son extension la légitime.

Axiome 2 :

Il introduit une modification de la modification. La qualité mouvement est modulée (diversifiée) de manière quantitative. C'est une avancée décisive : par là apparaît la singularité, qui désigne chacun, et nous tous.

Lemme 1 :

C'est l'émergence du concept de distinction. On rassemble les données des axiomes en un principe qui sépare les corps les uns des autres ; la distinction est un rapport sous lequel les corps se conçoivent dans leur identité commune (corps) et singulière (tel corps).

La démonstration ne fait aucune référence aux axiomes. Pourtant il y a une structure démonstrative : tous les S sont P ; or P varie du + ou du - ; donc

les S se distinguent entre eux par le + ou – de P. Spinoza préfère une démonstration négative de la non-substantialité, en se référant aux propositions I, 5 (qui réserve le mot de substance à ce qui est unique) et I, 8 (qui le réserve à ce qui est infini). Une autre démonstration est suggérée à partir de I, 15, scolie, en considérant simplement que la substance est insécable.

C'est la fin d'un cycle qui établit la distinction. On pourrait trouver cela insuffisant, parce qu'après tout il y a beaucoup d'autres façons de reconnaître un corps d'un autre. Mais admettons qu'il s'agit des corps les plus simples, donc peut-être inaccessibles aux sens. L'important est de poser la distinction comme un axiome ou un lemme (c'est-à-dire un principe, une position de départ qui initie une démarche démonstrative).

L'étape suivante consiste à tâcher de comprendre comment ce principe de distinction (descriptif) est un principe de détermination (nécessaire), autrement dit de rendre compte de la raison pour laquelle tel corps est déterminé selon tel mode de mouvement. Entre distinction et détermination il y a un écart causal. Exhiber la cause de la distinction, c'est expliquer la détermination.

Lemme 2 :

Le texte n'apporte rien que l'énoncé d'une évidence. Evidance en général (corps est un concept unique, donc il recouvre nécessairement des choses qui ont en commun ce que ce concept désigne ; aucun mot ne désigne des choses n'ayant absolument rien en commun) et en particulier (puisque'on vient de dire ce qu'ils ont en commun). C'est qu'il s'agit d'un préliminaire (lemme) à l'introduction de la causalité d'un corps à un autre ; car (par I, 3) la communauté est un réquisit. Après tout les corps pourraient ne jamais se rencontrer. Spinoza leur ménage donc un espace de rencontre : l'attribut. C'est l'intérêt de la démonstration.

Lemme 3 :

C'est l'application aux corps de la causalité, loi des choses singulières. Voir I, 28. Comment le démontrer ? Par la nécessité d'une cohérence d'échelle. D'où la démonstration du lemme 3 : on remplace choses singulières par corps, opérer par mouvement et repos, et cela suffit. Par là est évacuée la question d'un Moteur : le moteur c'est le corps prochain. C'est un point important car c'est l'énoncé d'une physique sans Dieu causal, qui s'oppose à Descartes, *Principes*, II, 36 : « Que Dieu est la première cause du mouvement (et qu'il en conserve toujours une égale quantité en l'Univers) ». Descartes a remarqué le lien causal du mouvement d'un corps à l'autre ; la causalité mise en place par Spinoza ne lui semble donc pas étrangère. En effet, juste après *Principes*, II, 36 il énonce les trois lois primordiales de la nature : « que chaque chose demeure en l'état qu'elle est, pendant que rien ne le change » (II, 37), « que tout corps qui se meut tend à continuer son mouvement en ligne droite » (II, 39), « que si un corps qui se meut en rencontre un autre plus fort que soi, il ne perd rien de son mouvement, et s'il en rencontre un plus faible qu'il puisse mouvoir, il en perd autant qu'il en donne. » : II, 40 donne le principe, ou règle, des changements qui interviennent dans les corps – soit rebond soit transmission : on retrouve cela dans les deux axiomes. Cependant il y a chez Descartes deux failles dans cette causalité du mouvement : l'une c'est qu'elle n'en est pas la seule loi : « les causes particulières des changements qui arrivent aux corps sont toutes comprises en cette règle, au moins celles qui sont corporelles ; car je ne m'informe pas maintenant si les anges et les pensées des hommes ont la force de mouvoir les corps : c'est une question que je réserve au traité que j'espère faire de l'homme. » Donc les lois de transmission du mouvement n'expliquent pas tout. C'est une faille que nie le lemme 3 de Spinoza : celui-ci exclut le mystère. D'autre part, pour Descartes Dieu est cause première du mouvement en ce qu'il met le mouvement dans la matière : « Dieu de sa toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos », et ce « bien que le mouvement ne soit qu'une façon en la matière qui est mue » (*Principes* II, 36). Il l'a créé et il le conserve. Il y a une distinction chez Descartes entre cause

première (Dieu) et cause prochaine (un autre corps) du mouvement d'un corps. Spinoza tient absolument à détruire cette distinction : *Ethique* I, 28, scolie. Il n'y a pas causalité horizontale et causalité verticale. Quand on arpente la concaténation causale infinie, on tient quelque chose de Dieu ; Dieu n'est pas transcendant à cet infini, pas plus qu'il n'est à la verticale du monde.

Corollaire :

Il énonce la réciproque du lemme (c'est donc bien un corollaire) : s'il n'y a pas de causalité singulière, il n'y a pas de détermination. Ce qu'on nie ici c'est la possibilité d'une impulsion interne, autrement dit le clinamen de Lucrèce. Cela signifie que toute détermination selon mouvement et repos relève de la causalité relative. Autrement dit, pour comprendre la détermination d'un corps il faut établir un lien, causal, autrement dit un rapport avec un autre corps. Pas de détermination singulière, ou plus exactement il est de la nature du singulier d'être dans un rapport d'intersingularité. La singularité c'est là où la détermination a la forme de la causalité. Il s'agit moins de poser le principe d'inertie (ce que peut un corps tout seul) que d'établir le statut d'interdépendance des singuliers (ce que peut un corps sur un autre). « Il va de soi » dit Spinoza, et cependant il le démontre, pourquoi ? L'inertie n'est nullement un principe ici. Ce qui se donne c'est moins l'inertie que le commerce des choses entre elles

Ainsi finit le cycle qui établit la détermination : les corps se distinguent ; or ils ont du commun ; donc les uns sont causes de la distinction des autres.

Étape suivante : comprendre quelles sont les conditions particulières d'application de cette causalité aux singuliers concernés. Noter la pertinence des trois étapes suivies par Spinoza pour penser ce que sont les lois de la nature : 1. généralité de l'existence d'une donnée (d'un phénomène) 2. détermination des conditions de son application, générales (le domaine d'application c'est le champ des singuliers), puis 3. particulières, et on peut

aller jusqu'au maximum de singularité (pourquoi tel événement précis), et échapper à l'idéalisme que suggèrent les lois de la nature.

### **b. Les rapports simples**

Les deux axiomes qui suivent peuvent ainsi être considérés comme des précisions sur les lois du mouvement, permettant l'application aux cas concrets. Ils dévoilent les facteurs de variation du phénomène : nature et angle de frappe des corps.

Axiome 1 :

Le brouillage est total. Numérique : pourquoi cet axiome est-il numéroté 1 ? Conceptuel : quelle affection ? quelle nature ? pourquoi cette avalanche de termes nouveaux ? Si l'on ramène ces concepts à ceux déjà établis, le texte s'éclaire ; c'est-à-dire si affection désigne ce par quoi le mouvement est transmis d'un corps à l'autre, si la nature désigne le mouvement ou repos d'un corps, alors on comprend que le texte établisse la dépendance de l'un à l'autre. La numérotation s'explique par le passage à la considération du rapport : on passe de l'explication des corps simples (distinction et détermination) à celle de leur rapport. Le rapport simple est le choc. Spinoza utilise des termes plus généraux pour pouvoir utiliser l'axiome ultérieurement pour des corps composés.

Axiome 2 :

Spinoza considère la direction du mouvement en appliquant l'axiome 1 à un corps plan en repos. En dehors de l'intérêt illustratif, cet axiome n'a aucun usage ; trop précis, il est inutilisable (aucune référence ultérieure dans l'*Ethique*).

Moment étrange car déséquilibré : l'axiome 1 est crucial, l'autre est pittoresque. C'est signe pour Spinoza qu'il en a assez dit sur le plan de

l'élémentaire. Il fait donc une conclusion, et en discours direct, sans titre, comme une didascalie, ce qui est rarissime dans l'*Ethique*. Il y construit une opposition entre les corps les plus simples, ou les très très simples, et les composés. Est-ce que les premiers sont simples absolument ou est-ce qu'ils sont seulement les moins composés ? En vertu du statut des singuliers, on répond : ce sont ceux dont le rapport d'intersingularité est le plus simple, autrement dit « ceux qui ne se distinguent que par le mouvement et le repos, la rapidité et la lenteur ». On ne sait pas s'ils sont vraiment simples, ce qui est sûr c'est que leur rapport entre eux l'est. Mais le texte dit « *solo* » : s'il n'y a *que* cette distinction, alors il n'y en a pas d'autre. Donc on soupçonne même forme, même grandeur, même masse, même couleur, texture... Mais d'où viendraient ces petites billes ? Combien y en a-t-il (nombre fini ou infini ou indéfini) ?

## **2. La physique substantielle**

Toutes ces questions se ramènent à une seule : qu'est-ce qu'UN corps, au sens le plus simple. Deux éléments : une définition positive (définition II, 1) et une définition négative (lemme 1 : les corps ne sont pas des substances). La substance (définition I, 3) se conçoit par soi, donc inversement un corps se conçoit par autre chose. Par... un autre corps ? Oui, pour expliquer l'aspect précis et déterminé de *ce* corps.

Mais cela n'explique pas *le* corps. Le concept de corps se ramène à autre chose, puisqu'il n'est pas substance. La définition II, 1 renvoie à I, 25, corollaire, qui renvoie à I, 15 : allons y voir.

I, 15, scolie : « ils supposent la substance corporelle composée de parties, ce dont (...) j'ai déjà montré l'absurdité ». La réponse de Spinoza au problème atomique est explicite : c'est absurde. Notre étonnement est relatif, puisque nous savons que nous ne cherchons plus à rendre compte d'un corps, mais du corps. Cette perspective de recherche ne pouvait pas aboutir à une

définition enveloppant des limites du corps. Il s'est produit un changement de repère de penser.

La démonstration est donnée en deux propositions : I, 12 et I, 13. Les deux ont le même propos, mais des perspectives distinctes : 12 travaille sur l'attribut, 13 sur la substance. 12 nie la divisibilité de la substance en parties, 13 la divisibilité de la substance en attributs ; donc seul 12 touche proprement à notre problème. Par des démonstration par l'absurde, Spinoza exhibe généralement des télescopages conceptuels : c'est sa pédagogie pour nous initier à la conceptualisation perspective.

I, 12 : première partie de la démonstration, le concept de substance est incompatible avec la multiplication par division (absurdité algébrique). Mais surtout, chaque étape du texte est apodictique par une suite d'incompatibilités conceptuelles : infini/grandeur, cause de soi/pluralité, substantialité/genèse, totalité/non-communauté. Conclusion de ce parcours : le concept de substance est incompatible avec celui de division.

Deuxième partie de la démonstration : le concept de partition est incompatible avec celui de substance. Cela ne signifie pas qu'il soit absurde en soi, mais qu'il se conçoit dans un repère de penser qui ne peut être la substance. On aperçoit nos atomes : des parties égales. On a le droit de concevoir cela, mais pas sous la substance. Ce n'est pas la substance que l'on divise quand on imagine des corps simples. Ce qui est sûr c'est que la division fait disparaître la substance, c'est-à-dire qu'on ne se situe plus dans son horizon ou perspective. Mais où sommes-nous alors ? Par exemple sous l'attribut ? Un attribut de la substance pourrait-il se concevoir d'où il suivrait que cet attribut puisse se diviser ? Mais l'attribut, c'est la substance elle-même...

On a constaté une incompatibilité conceptuelle entre substance et division, censée nous montrer l'absurdité d'une conception de la substance corporelle comme ensemble de billes, autrement dit de parties, autrement dit de corps distincts. Avant de réconcilier les deux horizons conceptuels, arpentons

celui de la substance. On voulait attraper Un corps, nous voici envisageant *le* corps, c'est-à-dire la corporéité, autrement dit la substance corporelle :

I, 15, scolie : « la substance corporelle ne peut se concevoir qu'infinie, et unique, et indivisible. »

C'est dire que tout corps, en tant que corps, c'est-à-dire par nature, n'est pas *un* corps, qu'on pourrait distinguer en nature des autres corps (cette pipe n'est pas un corps). En tant que corps, c'est toute la substance qui se trouve engagée en lui. Or la substance est indivisible.

Cela signifie qu'il n'y a pas de vide (espace sans substance, selon la définition de Descartes dans *Principes*, II, 16) ; le texte donne un argument conceptuel, l'autre expérimental : le vide permettrait de passer de l'être au non-être, et les corps s'adaptent. Les corps ne s'isolent pas, non seulement parce qu'ils se touchent (pas de vide) mais parce qu'ils sont le même, ils n'ont pas de limites, il n'y a même pas de contact possible. En réalité, il n'y a pas de corps, si « par corps nous entendons n'importe quelle quantité ayant longueur, largeur et profondeur, bornée par une certaine figure précise, ce qui est bien le plus absurde qui se puisse dire de (...) l'étant absolument infini ».

Autre énoncé de la thèse : « la matière est partout la même » (I, 15, scolie), qui annonce l'unité méthodologique de la préface à la IIIème partie. L'illustration par l'eau se fait en deux temps. 1. Lorsque la bouteille est divisée en verres, l'eau n'est pas divisée ; donc le plan conceptuel de sa substance ou nature, est laissé intact par les changements qui interviennent dans un autre plan conceptuel, disons sa présentation. 2. Même travail conceptuel, mais la mise en perspective est différente, c'est la rupture de perspective. Schéma strictement lucrétien : si elle est, elle n'est pas détruite, si elle est détruite, elle n'est pas. On s'aperçoit donc que la perspective de la substance ne permet pas la destruction. Quelque chose de fort se joue ici, l'éternité du corps dans son rapport à la substance. Spinoza insiste excessivement peu sur cet aspect du système, et fait des trompe-l'œil pour n'être pas pris pour un fou. Voir un aveu : IV, 39, scolie, et les ambiguïtés de V, 21 à 23, puis V, 29, et V, 34. Il y a

toujours un Corps éternel, mais il est sans cesse masqué par la prépondérance de l'Esprit éternel.

La position de Spinoza est donc de poser une corporéité continue, qui nie la distinction réelle des corps, ce qui renouvelle d'emblée le statut du corps dans la problématique philosophique générale. On commence à apercevoir ce que c'est que connaître notre union à la nature entière : pour commencer, une identité continue de matière. Tel est, après tout, l'énoncé de I, 15 : « Tout ce qui est est en Dieu. » On pourrait donc vraiment prendre au sérieux l'idée que de cette physique, le reste s'ensuit (II, 13, scolie, l'indique explicitement : il s'agit des prémisses de la béatitude). Car le premier et le dernier mot de la physique, c'est-à-dire sa vérité éternelle, c'est la substance, c'est-à-dire Dieu, c'est-à-dire la clé philosophique ultime (cause de la nature, norme de la pensée, contenu même de la sagesse). Cependant Spinoza n'est pas médecin précisément parce que la physique de la substance est simplissime (mais cette fois-ci pour de vrai). Donc son rapport au corps reste principiel : ce qui l'intéresse dans son corps c'est Dieu. Pour le détail, faites-vous plaisir.

Par exemple en jouant aux billes, entre deux propositions, dans un petit traité atomiste. Pourquoi peut-on se le permettre ? Une fois sorti des considérations de la substance, c'est-à-dire sorti du réel, où est-on ? Dans le *modaliter*.

Descartes (*Principes*, I, 60, 61) emprunte aux scolastiques leur typologie des distinctions, réelle, modale ou de raison : « la réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances ». Quel embarras ! La distinction réelle n'existe plus chez Spinoza. Nous voilà tous unis. Mais qu'est-ce qu'une distinction modale qui ne s'oppose à aucune distinction réelle ? La distinction des distinctions perd son sens. On ne peut absolument plus se prévaloir des définitions cartésiennes.

Une première réponse se trouve dans I, 15, scolie. Il faut prendre en compte la distinction entre imagination et intellect. C'est la première résurgence de la distinction dans le cadre du penser humain. Il y a deux modalités du penser qui fabriquent des concepts de la quantité différents. Il y a

une identité entre le saut variation/distinction et le passage intellect/imagination.

Cela fait nettement pencher la balance en faveur du monde lisse de la substance, au dépit de l'atomisme pratique, puisque l'un relève de l'Intellect, l'autre de l'imagination. Il y a un degré de réalité nettement supérieur dans le premier, c'est-à-dire dans la substance.

En mettant les corps en rapport avec la substance, il ne reste désormais plus rien de la réalité de nos billes.

### ***3. Articulation perspective***

Le problème est désormais le suivant : comment ancrer dans la réalité, autrement dit dans la substance, la physique atomiste qui doit nous permettre de comprendre notre propre corps ? La modalité chez Spinoza est mise en rapport avec l'imagination, la substance avec l'intellect : cela laisse planer des doutes sur la réalité du mode.

A l'arrière de cette question, c'est le sens ontologique de la modalité qu'on interroge. Que la distinction concerne les modes parce qu'on les imagine n'épuise pas l'existence modale : l'existence des corps comme modes est-elle réelle ? Spinoza va-t-il nier cela ? Hegel décrit ainsi la position de Spinoza : « Dieu est seulement la substance unique ; la nature, le monde ne sont selon une expression de Spinoza, qu'affection, mode de la substance, et non quelque chose de substantiel. Le spinozisme est donc un acosmisme. L'essence du monde, l'essence finie, l'univers, la finitude ne sont pas le substantiel — c'est bien plutôt Dieu seul qui l'est. C'est tout le contraire de ce qu'affirment ceux qui l'accusent d'athéisme qui est vrai ; chez lui, c'est de Dieu qu'il y a trop. » (*Leçon sur l'histoire de la philosophie*).

Après la réponse disons épistémologique, selon laquelle intellect et imagination sont deux modes de rapport à la quantité, posons la question de la

réalité des corps sur un plan strictement ontologique : est-ce de la fantaisie que de considérer les corps comme séparés ?

La distinction entre les perspectives conceptuelles de la substance et des modes peut laisser penser que les modes ne sont que des objets d'imagination, et que seule la substance serait réelle et intelligible. La lettre XII devrait permettre de résoudre cette difficulté en établissant un rapport entre substance et modes sous l'aspect de la distinction entre infini par nature et infini par sa cause. Or l'un des enjeux est de comprendre comment l'un est divisible, et l'autre non : autrement dit, il s'agit d'expliquer le paradoxe fondamental de la physique de Spinoza.

La distinction entre deux types d'infini est reprise, dans sa structure, par la distinction entre substance et mode. Qu'est-ce que cette distinction ? Voici la définition de Spinoza :

« Il apparaît clairement que nous concevons l'existence de la Substance différente de tout son genre de l'existence des Modes. De là naît la différence entre Eternité et Durée : par la Durée, nous pouvons en effet expliquer seulement l'existence des Modes ; et celle de la Substance, de son côté, par l'Eternité, c'est-à-dire par la jouissance infinie de l'exister, autrement dit, le latin ne s'y prêtant guère, de l'être. »

Il faut penser que l'existence ne se pose pas tout uniment, mais qu'il y a deux façons de la concevoir. C'est de ce dédoublement de l'existence que relèvent les deux ensembles : d'un côté, les concepts de substance, d'éternité, d'indivisibilité ; de l'autre les modes, la durée, la mesure. Au départ, c'est donc d'une incompatibilité foncière et totale entre deux conceptions distinctes qu'il faut partir. Cela s'énonce ainsi : substance et modes ne coexistent en aucun cas. Leurs modalités d'existence, c'est-à-dire le sens même de leurs existers, n'ont tout simplement rien à voir : un exister diffère de l'autre « *toto genere* », « de tout son genre », c'est-à-dire du plus général au plus particulier. Il s'agit de dire qu'ils n'ont rien, même pas le genre, en commun. C'est donc sans aucune restriction qu'on est fondé à dire que le plan d'existence des modes, et celui de la substance, n'ont rigoureusement aucun point de contact : car l'une est

antérieure aux autres au sens même où la face antérieure se distingue du devant ; et entre le recto et le verso, il n'y a d'évidence aucun point frontalier. Or, l'un s'appellera Éternité, l'autre, Durée : par ces mots, il ne s'agit aucunement de définir la substance et le mode sous le rapport du temps : le temps c'est autre chose, ce n'est que la forme sectionnée de la Durée. Il n'y a donc ni temps ni son contraire, il y a seulement une réalité, qu'il s'agit de concevoir, ce qui se fait selon deux modes : Éternité, et Durée. Encore une fois, entre Éternité et Durée, il n'y a rien en commun, même pas le genre.

Ces deux conceptions étant distinguées avec autant d'énergie qu'on peut y mettre, on découvre que l'on peut faire subir à l'un des concepts des opérations de pensée que l'autre ne saurait supporter. « De tout cela, il ressort clairement que nous pouvons déterminer l'existence des Modes, ou Durée, et la concevoir plus grande ou plus petite, et la diviser en parties, quand nous portons attention, comme il se fait souvent, à leur seule essence et non pas à l'ordre de la Nature, et ce, autant qu'on veut (et à coup sûr sans pour autant détruire en quoi que ce soit le concept que nous en avons). Mais que Éternité et la Substance, puisqu'on ne peut les concevoir qu'infinies, ne peuvent rien subir de cela, sans que nous détruisions du même coup leurs concepts. »

La première entre toutes de ces opérations consiste à « déterminer » le concept. Un exemple est donné plus loin de ce que cela veut dire : la Durée déterminée devient le Temps, comme la Quantité devient la Mesure. Par conséquent, il s'agit de sectionner : on découpe ainsi le réel « *ad libitum* », et à la limite sans fin, il le supportera sans coup férir, tout simplement parce que le concept le permet. La Durée, en effet, est précisément l'existence définie sous le rapport de la pluralité des modes : concevoir sous la Durée, c'est concevoir le réel en tant qu'il se donne comme modes (ou affections), c'est-à-dire dans un pluriel à qui on ne fait pas violence de le concevoir en sections. Car le pluriel suppose l'unité, et l'unité enveloppe la section.

Aussi bien, dans la réalité conçue sous cette forme, est donné un concept de Quantité qui permet – c'est la seconde opération permise par le concept, à laquelle Spinoza invite à se livrer autant qu'on veut – de concevoir

le plus et le moins, variation qu'on peut porter au plus que plus (on atteindra un certain type d'infini, qui n'est en fait qu'un « *ad libitum* »), ou au moins que moins (on atteindra encore, mais sous un autre aspect, le même « *ad libitum* »).

Et Spinoza de finir sur la division en parties, troisième opération que l'on peut faire subir à cette existence-là sans dommage pour elle : et en somme, il ne s'agit pas d'autre chose que d'une figure plus explicite de la détermination, puisque la division, c'est la section même. Ainsi, il se pourrait bien faire que les trois opérations n'en soient en fait qu'une seule, considérée d'abord en général (la détermination), puis en particulier (la variation quantitative et la division). Mais au fond, peu importe, l'essentiel est de voir que dans l'horizon de l'existence des modes, tout, ou presque, est permis.

Passé sous la substance, tout change. Éternité et substance renferment un concept qu'on ne touche pas sans le détruire. La difficulté de l'idée de substance, c'est donc, en somme, une certaine fragilité : il est difficile de la penser sans la détruire. Avec les égards que l'on a pour une chose délicate, on peut ainsi considérer le concept d'infini comme la pensée la plus fragile qui soit ; et même, elle rend très peu maniables les concepts qui l'enveloppent : « *nihil eorum pati posse* », on ne peut rien leur faire subir de ce qu'ont supporté les autres. Tout réside dans une incompatibilité fondamentale. Le concept d'infini est contraire à beaucoup d'autres, et notamment à ceux que l'on a appliqués précédemment.

La conclusion de la lettre XII unit sécabilité et infini par sa cause. Il y a donc un infini qu'on a le droit de découper, c'est-à-dire où la distinction est légitime ; c'est un niveau d'exister qui est précisément fait pour. C'est de ce type d'exister même que naît le concept de fin, puisque c'est à l'autre qu'appartient le concept d'infini (qu'il a aussi, mais du fait de l'autre et non par nature). Mais le fini n'est rien de positif, c'est simplement que la modalité se laisse faire. c'est une propriété de l'infini par sa cause que de pouvoir sans contradiction être considéré comme fini (cela va de soi puisqu'il n'est pas infini par nature). Autrement dit : l'infini par nature par nature n'est pas fini ; l'infini par sa cause par nature n'a pas de fin, et par sa cause il est infini, et sans

sa cause on peut le concevoir comme fini (mais on ne peut pas dire que sans sa cause il est fini, puisque sans sa cause il ne peut pas être).

On a donc deux infinis, l'un par essence, insécable, l'autre par sa cause, tout aussi insécable, mais que l'on peut, sans dommage pour lui, déterminer de telle manière que la section se trouve posée en lui, « *ad libitum* ». Ainsi, on sait définitivement à quoi s'en tenir sur ce point : nul infini n'est sécable, mais l'un se laisse faire malgré lui, tandis que l'autre, toute puissance et toute liberté, refuse absolument de pâtir. Mais pourquoi l'un tolère-t-il ce que l'autre ne tolère pas ? Pourquoi peut-on faire sur le recto du réel ce que la face antérieure refuse ? Parce que dans la Durée est donnée la Quantité, le plus et le moins, la variation continue. Or, cela n'est pas dans l'Éternité, masse conceptuelle lisse. L'infini par nature se pose comme sans détails, uni : il est absolument sans nuance. C'est le réel comme *infinitas*. Inversement, l'infini par sa cause, c'est l'infinité des modes, c'est un chatoiement infini de nuances, c'est une quantité qui pour être continue, ne consiste pas moins en des variations innombrables ; alors, selon ce à quoi on est sensible en cette affaire, on dira que cela est *infinita*, ou *indefinita*. Le premier terme suggère le pluriel : la variation est modifiée continûment mais perceptiblement, et il y a de la variété ; c'est la variété qu'on souligne. L'autre terme suggère l'indistinction : la variété se posant comme telle est aussi bien négation de la pluralité, car elle refuse d'envelopper la section que celle-ci suppose ; par *indefinita*, c'est donc la continuité qu'on souligne. Ainsi, cette dernière dénomination est en réalité une dénomination négative, d'une forme complexe : c'est la négation d'une négation, car elle désigne ce en quoi le réel n'enveloppe pas la section. Elle n'ajoute donc rien de plus à un infini conçu comme *infinita*, terme qui peut gêner si dans la variété, on a du mal à ne pas entendre la pluralité.

La solution de Spinoza à tous les problèmes qui se posent « autour de la Question de l'Infini » réside ainsi en une distinction entre trois concepts, deux aspects, et une réalité. En premier lieu, le réel est un, il n'y a même pas de derrière et de devant, il n'y a même pas d'unité proprement dite, il y a, et à part ce qu'il y a, en somme, rien (ce qui est difficile à contester). Cela, c'est le

fondement, tout en découle, tout se conçoit dans cet horizon qui ne cache rien. Mais l'intellect conçoit les choses selon des points de vue : or, de ces points de vue, il y en a deux. L'un prend en considération ce réel tel qu'il est, dans son absolue uniformité, c'est-à-dire dans l'uniformité de son infinité. Rien n'est plus étranger à une telle perspective que la négation, la limite, la différence. Le tout global apparaît infini, éternel, uni. Silence ontologique qui n'a rien d'effrayant : c'est l'être, pure puissance. C'est l'infini par nature. Mais l'intellect dispose encore d'un autre point de vue, qui contemple cet être en marche, qui suit ce qui suit de sa nature, c'est-à-dire se suit lui-même. La puissance s'exerce, et fait des variations comme des vocalises, en souffle continu. Pour l'être tout uni, un concept a suffi : infini de nature. Pour cet être en marche, il en faut deux : puisqu'il suit de lui-même, et suivant ce qu'il est, s'ensuit, on peut en effet le désigner de deux manières. D'abord comme infini par sa cause : se tenant là, il se présente varié, mais à l'infini, car c'est l'infini de nature qui, en réalité, agit en soi (rappelons-le : le réel est un, donc ces concepts ne sont que des points de vue ; d'autre part, la causalité est inhérence : ce deuxième infini est dans le premier comme dans sa cause). Ainsi offert à nous, il permet que sur son infinité étale, nous allions prendre des mesures : cela ne change rien à l'affaire, sa variété n'est pas moins continue, posée dans sa cause uniforme. Mais un autre concept encore permet d'appréhender cet être exerçant sa puissance en lui-même, marchant suivant ses traces, suivant son être : c'est ce qui nous empêche de prendre les mesures, ce qui nous contrarie de penser des distinctions réelles, ce sur quoi glisse notre habitude de tout circonscrire. Comme un enfant sous la règle d'un tailleur, le réel bouge : et ce mouvement est par quoi se révèle ce qui au fond est le fait de tout le réel, indéfini.

En somme, la physique de la substance montre une autre face conceptuelle de la physique de Spinoza. La question de la détermination des billes (taille, masse, forme, etc.) n'est plus qu'une question d'arbitraire puisque c'est le propre de l'infini par sa cause d'être divisible autant qu'on veut ; car pour rendre compte adéquatement (c'est-à-dire par leur cause) de leur

existence, on passe dans la perspective de la substance : c'est non son unité, mais son infinité qui rend compte des corps. Parce que la nature de la substance est infinie, indivisible, etc., ses affections, ou modes, sont par nature concevables finis, divisibles, etc.

La lettre XII nous a montré qu'on pouvait concevoir une seule et même chose (à savoir le réel) sous des aspects différents, dont les conséquences sont les unes et les autres cohérentes dans leur repère conceptuel donné, tout en étant contradictoires entre elles parce que leurs repères sont différents. De sorte que le paradoxe de modes finis dans une substance infinie se résout en une évidence de définition : c'est précisément parce que la substance détermine la position conceptuelle d'un tout unique, infini, indivisible, que ses affections, ou modes, qui sont la position alternative, sont concevables finis, divisibles, etc. Ce que l'on désigne comme nature de la substance, on ne peut pas en même temps l'attribuer par nature aux modes : d'où la distinction infini par nature/infini par sa cause. Et l'infini par sa cause ouvre la porte à l'appréhension du fini. Il ne reste donc plus qu'à poser la question précisément du point de vue des corps : qu'est-ce qui dans la substance, en tant qu'infini par nature, est cause de quelque chose d'infini par sa cause qui nous permet de concevoir des corps ? Les corps sont soumis à une concaténation causale infinie selon un mode qui leur est propre : le mouvement. Alors comment expliquer le mouvement par l'essence de la substance, en tant qu'elle est étendue ?

#### ***4. Le mouvement et l'étendue***

La question est de savoir comment déduire le mouvement de l'essence de l'Etendue. Question centrale, dont la réponse doit permettre d'articuler les deux grandes perspectives physiques de sorte qu'elles ne soient plus qu'une seule conceptualisation du monde. Réponse de Spinoza : c'est impossible.

Lettres 80 et 81 : lorsque l'on part d'une étendue au sens cartésien, on a absolument besoin d'un Dieu transcendant pour y imprimer le mouvement. Donc le problème est à déplacer dans les prémisses, puisqu'à prémisses cartésiennes, conclusion cartésienne.

Lettres 82 et 83 : cette fois-ci c'est le concept d'étendue qui est mis en cause par Spinoza : ramener la matière, c'est-à-dire la substance corporelle, à l'étendue, c'est cela qui est faux. Ce qu'il faut considérer dans l'attribut pour le penser avec justesse c'est son rapport à la substance. Le scolie de I, 15 avait déjà déconstruit l'idée de corps entendu comme objet à trois dimensions (quantité ayant longueur, largeur et profondeur, bornée par une certaine figure précise), afin de poser l'idée positive d'un corps en Dieu. Spinoza s'est aperçu de ce qu'il niait, il avoue n'avoir pas pris la peine de poser avec ordre ce qu'il affirmait. La question est donc : qu'est-ce qu'on affirme de la corporéité quand on la conçoit comme un attribut de Dieu ?

On voit qu'on vient de déplacer le problème du mouvement depuis un niveau modal (le mouvement concerne les corps) à un niveau substantiel (l'étendue ne peut pas être absolument au repos, ni être seulement de l'espace). La question n'est plus tant de savoir d'où vient le mouvement dans les corps, que de comprendre ce qu'est l'attribut des corps. Vigilance : par étendue chez Spinoza il ne faudrait peut-être pas entendre espace. Qu'est-ce alors que l'étendue ? Un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Qu'est-ce que cela signifie ?

Définition I, 4 : pour commencer, un attribut est la substance même, considérée sous un de ses aspects. Donc pour connaître son essence on n'a pas de cause à chercher : la substance est cause de soi, et l'étendue c'est ce que l'intellect perçoit de la cause de soi. Donc l'essence de l'étendue est connue de soi, c'est ce qui peut être prédiqué de tout corps. Il y a une sorte d'inexplicabilité de la substance corporelle, non du fait qu'elle est corps, mais du fait qu'elle est substance, cause de soi connue de soi. Pour l'attribut Etendue, l'évidence de cette cause de soi est de l'ordre du ressenti (il s'exprime par axiome : II, 4). Notez que cette même inexplicabilité se retrouve dans la

pensée : axiome II, 2. Il n'y a pas moyen d'expliquer la substance pensante, parce qu'en tant qu'elle est une idée singulière, elle s'explique par une autre idée singulière, et en tant qu'elle est substance, elle est connue de soi. Nul n'ignore la différence entre un corps et une idée (autre est le cercle, autre est l'idée du cercle (TAI §33).

Tandis que cette inexplicabilité fondamentale est précisément le comble du mystère pour Descartes, pour Spinoza c'est le comble de l'évidence. L'inexplicabilité de l'étendue et de la pensée est pour Descartes un embarras dans la mesure où elle obère la possibilité de comprendre le rapport, le lien entre pensée et étendue ; elle est mystérieuse parce qu'elle est conçue dans la perspective d'un rapport à établir, et qu'on ne sait pas comment. Le mystère est précisément dans l'évidence avec laquelle nous percevons leur distinction (c'est la certitude qui suit immédiatement le « cogito » dans *Principes* I, 8). Pour Spinoza cette même inexplicabilité se conçoit sans avoir égard à aucun rapport possible : c'est l'inexplicabilité de l'absolu lui-même, et en ce sens, c'est absolument non-problématique. C'est précisément inexplicable parce qu'il n'y a rien de caché dans ses plis (il n'y a rien à déployer), il n'y a aucun mystère.

Donc, en tant qu'attribut, l'étendue est connue de soi ; mais qu'est-ce qu'on en connaît qui la constitue comme cet attribut et non un autre ?

Axiome 1 après II, 13 : Spinoza prend la décision philosophique de choisir le mouvement comme détermination générale des corps, c'est-à-dire met le mouvement à la place de l'essence de l'attribut. On veut concevoir l'attribut, et en réalité on passe dans les modes ; on ne peut pas dire que le mouvement soit l'essence de l'attribut, mais on peut dire que leur rapport au mouvement constitue l'essence des modes.

Il y a un hiatus entre l'essence de l'étendue et le statut ontologique du mouvement. Spinoza avoue son mutisme à l'égard de l'une, mais développe toute une théorie de l'autre, sans accepter l'identification : on se souvient de la démonstration du lemme 2, où l'une des deux déterminations est vide, ou strictement métaphysique. L'étendue n'est certes pas qu'un mot ; c'est un

attribut. C'est le lieu métaphysique du mouvement, et ce lieu n'est pas un espace euclidien (longueur largeur et profondeur). C'est Dieu. Telle est la réponse à la question de l'essence de l'étendue : l'étendue comme telle n'est rien de spécifique, c'est seulement la substance même en tant qu'elle permet d'expliquer l'existence des corps. Elle est le lieu pur, c'est-à-dire ce sans quoi un corps, autrement dit un certain mouvement, ne peut être ni être conçu. En cela elle ne s'appréhende pas séparément des corps ; c'est en cela que se révèle la position nominaliste de Spinoza en physique, qui refuse de poser le concept général des corps. L'étendue explique l'existence des corps mais elle n'est rien en dehors d'eux.

Soit, mais comment est-ce que le concept d'étendue fonctionne ? Comment est-ce qu'il permet de concevoir le mouvement ? Quel est le rapport entre ce lieu métaphysique et le mouvement ? C'est un rapport de nécessité : on ne peut absolument pas penser l'étendue telle que la suppose Spinoza sans lui adjoindre aussitôt le mouvement :

I, 21 : c'est l'énoncé du passage d'un infini par nature à l'infini par sa cause. La démonstration est négative (1. ce ne sera pas fini ; 2. ce ne sera pas limité en durée). Spinoza n'explique pas comment cette séquence s'opère. Mais selon I, 17, scolie, le propre de la séquence, c'est la nécessité. De la nature du triangle on déduit sa propriété, elle appartient à son essence ; de la même manière, de la nature de Dieu il suit une infinité de choses. Ainsi, le mouvement suit de l'essence de l'attribut Etendue selon un rapport tout à fait spécifique : nécessairement. C'est en cela que l'attribut est l'aspect de la substance qui explique le mouvement. L'étendue n'est rien d'autre qu'une spécification de Dieu qui permet de rapporter le mouvement à l'existence nécessaire. Le mouvement existe nécessairement parce qu'il se rapporte à l'étendue qui est infinie par nature, et l'étendue implique le mouvement parce que son infinité de nature est nécessairement cause d'une infinité par sa cause : *infinitas/infinita*, nécessairement. Et ici la question pourquoi disparaît, puisque les deux infinis ne sont que les aspects l'un de l'autre. On n'a donc plus à se demander pourquoi Dieu crée le monde ou pourquoi il y a du mouvement dans

l'étendue, puisqu'en réalité le monde est en Dieu, et Dieu implique le monde d'une manière non pas causale mais nécessaire. Et ainsi l'étendue implique le mouvement exactement comme l'infini en soi implique l'infini en acte (c'est-à-dire enveloppe en lui-même).

Dans la lettre XII, Spinoza commente un argument de la tradition juive, qui lui permet précisément de présenter en ces termes les deux aspects de l'infini. L'argument tel que le déploie Spinoza se fait en quatre étapes :

- 1 si la causalité est infinie
- 2 alors tout est causé
- 3 or rien de causé n'existe nécessairement
- 4 donc rien n'existe nécessairement

Rab Ghasdaj conteste 4 (car Dieu existe nécessairement), donc 1 (la causalité n'est pas infinie) : il pose l'incompatibilité de la causalité infinie et de l'existence nécessaire. Spinoza donne de ce raisonnement une tout autre lecture : ce n'est pas la concaténation causale infinie qui doit être niée, c'est la suffisance de la causalité. La causalité n'explique pas l'existence. La causalité ne rend pas compte du il y a, c'est-à-dire elle ne rend pas compte d'elle-même. Pourquoi est-ce qu'il existe des choses causalement ? La réponse doit être extérieure à la chaîne : quelque chose qui les détermine à exister. La nécessité de nature est incompatible avec la causalité, mais cela ne signifie ni que la concaténation causale n'est pas infinie, ni que l'existence nécessaire est une contradiction dans les termes. Cela signifie que l'on ne peut concevoir l'infini en acte (la causalité ou la concaténation du mouvement) que si l'on se donne la nécessité propre à l'infini en soi. Ainsi, ce que confère l'infini par nature à l'infini par sa cause, c'est la nécessité :

« La force de l'argument ne se situe donc pas en ce qu'il est impossible que soit donné un Infini en acte, ou un progrès des causes à l'infini, mais seulement en ce qu'on suppose que les choses qui n'existent pas nécessairement ne sont pas déterminées à exister par une chose qui par sa nature existe nécessairement ».

Autrement dit, la force de la causalité c'est qu'elle soit nécessaire, donc il faut se donner d'abord la nécessité (l'existence nécessaire), pour penser la causalité (l'existence causée).

Descartes avait mis en place une double causalité que reprendra Malebranche. Spinoza défait cette dualité en rétablissant causalité et nécessité dans leur complémentarité conceptuelle : pas de premier moteur, mais un moteur immanent, c'est-à-dire la nécessité de Dieu. La question pourquoi ne peut avoir de réponse causale que dans la perspective des modes ; si on veut une réponse plus fondamentale, c'est-à-dire dans la perspective de la substance, on découvre la nécessité. La substance est un codex qui se lit à livre ouvert, on n'a qu'à regarder autour de soi. Il y a une équivalence entre lois de la nature et nécessité de Dieu : les unes expriment sous la pluralité ce que l'autre exprime sous l'unité. Dans les deux cas on parle de la même chose, soit relativement, soit absolument. La causalité est un lien entre deux termes, la nécessité est l'unité de ce lien, le rapport pur. Egalement, pas de nécessité qui ne s'exprime sous l'aspect de la causalité.

C'est précisément cela que l'étendue donne au mouvement. On passe de l'un à l'autre par la nécessité d'être en acte, puisque précisément il n'y a pas de puissance. On peut donc bien concevoir l'être en soi, Dieu, par exemple sous l'aspect de l'étendue ; mais si on conçoit cette affaire-là clairement, on s'aperçoit qu'on ne peut que le considérer comme être en acte, par exemple sous l'aspect du mouvement. Pas d'être en soi sans être en acte, autrement dit pas d'étendue sans mouvement. I, 34 : « la puissance de Dieu est son essence même ». On pourrait donc donner deux définitions de ce qui fait qu'un corps est corps : la corporéité comme essence s'appelle l'étendue, comme puissance elle s'appelle le mouvement, et en tant que tout cela n'est rien d'autre que Dieu, puissance et essence, étendue et mouvement, sont une seule et même chose.

Conclusion sur le statut du mouvement : le mouvement est une propriété de l'étendue en tant que celle-ci est d'essence divine. C'est-à-dire qu'il se conçoit nécessairement dans autre chose, autrement dit un référentiel,

mais ce référentiel n'est pas l'espace : c'est l'étendue substantielle, autrement dit quelque chose qui n'est pas vide, mais plein, non passif, mais actif. Autrement dit le mouvement est un principe d'explication physique qui est la traduction (l'expression) d'un principe métaphysique. Spinoza ne s'est pas posé la question fondamentale de la cinématique (faut-il référer le mouvement à l'espace ou au temps ?), il n'a pas découvert l'espace-temps einsteinien, il a simplement référé le principe fondamental de sa physique à sa métaphysique. En somme, l'étendue est un concept métaphysique que le mouvement exprime en termes de physique. Spinoza est parti du présupposé cartésien que l'étendue est antérieure au mouvement, et s'aperçu en définitive que le mouvement est une propriété inhérente à l'essence de l'étendue en tant qu'attribut de Dieu. Ces points cruciaux du système ne répondent pas à proprement parler à des questions, mais ils permettent de comprendre en quoi certaines questions ne se posent pas. Notamment : pourquoi le mouvement ? est une question qui ne se pose pas. La seule réponse à faire est que l'être en acte est complémentaire de l'être en soi, l'être en soi implique l'être en acte, autrement dit les lois du mouvement sont l'expression de la nécessité.

L'originalité de la conception du Corps proposée par Spinoza peut se réunir en trois grands traits.

Le corps défiguré : la question de la figure ne se pose plus en premier parce que l'extension n'est plus le trait fondamental de l'attribut Etendue. Il n'y a de figures dans le monde que parce qu'il y a des mouvements, donc il n'y a de limites que parce qu'un terme est mis à un mouvement par un autre mouvement. C'est cela la finitude des corps, autrement dit une succession dans les mouvements. Il faut se donner la Durée, ce qui signifie aussi bien que si nous considérons les corps non sous la Durée mais sous l'Eternité, ils n'ont plus de figure. Ils sont de purs mouvements ; or comme on sait, le mouvement n'est jamais fini (paradoxe de Zénon d'Elée). Spinoza, dans la lettre XII, reprend le paradoxe pour une heure qui passe. Pas plus que la Durée, le mouvement ne se laisse concevoir selon un concept discret de quantité. Pour

Spinoza chaque corps est donc, en ce sens, indéfini : il est infini même si on peut énoncer un maximum et un minimum (exemple des cercles). Comment en arrive-t-on à un corps fini ? C'est très simple, on n'y arrive pas, il est indéfini. Infinitude, infinité, indéfinis, sont les trois concepts (pas des hypostases plotiniennes) qui permettent de penser le réel, substance, attributs, modes. Il n'y a pas de figure réellement terminée. Notez les perspectives que cela ouvre sur l'union des corps. Car des corps qui suivent le même mouvement s'unissent.

Le corps mobilisé : si donc on cherche ce qui fait la nature d'un corps, c'est au mouvement qu'il faut s'en rapporter. Comment expliquer ce privilège du mouvement ? *TAI* § 96 : « le cercle est une figure qui est décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile ; définition qui embrasse clairement la cause prochaine ». La bonne définition d'un corps se conçoit en termes de mouvement parce que par-là, on exhibe une cause. C'est la pertinence génétique du mouvement qui le rend premier par rapport à la figure. Et parce qu'elle est génétique, une telle définition est elle-même féconde, c'est-à-dire suffisante à rendre compte de toutes les propriétés du corps (suite du §96). C'est l'inscription dans la chaîne de causalité qui est décisive. Si l'on remonte d'un maillon on peut intégrer la chaîne et suivre les effets. On s'inscrit ainsi dans le commerce que les choses entretiennent entre elles, et il n'y a plus qu'à suivre le mouvement.

Le corps actualisé : l'originalité de Spinoza est que tout en faisant du mouvement le principe définitionnel des corps, ceux-ci ne doivent pas leur mouvement à eux-mêmes, mais à d'autres corps. Il n'y a pas de paradoxe : c'est parce qu'un certain mouvement existe qu'on peut déterminer un certain corps. Ce corps se définit comme ce mouvement précis : il n'y a pas de circularité, pas de nécessité dans la préexistence d'un corps à mettre en mouvement, avant ce mouvement même. Avant ce corps, ce mouvement était dans un autre, voilà tout. C'est ainsi que la nécessité de l'agent disparaît du fait d'une concaténation infinie. On a positivement des mouvements sans mobiles, parce que chaque corps n'est qu'un relais pour le mouvement qu'il a reçu et

qu'il transmettra. Ce cheminement du mouvement permet de comprendre ce qu'est le monde sans choses de Spinoza : il n'y a que des gestes, et ces gestes sont transmis indéfiniment d'un corps à l'autre. Des gestes, autrement dit des façons de se mouvoir ; des façons, autrement dit des modes : Définition II, 1.

## C. Des modes d'assemblage au modèle ensembliste

Nous avons désormais une idée suffisamment claire de ce qu'est un corps. Concevoir un corps, c'est se situer en pensée dans une certaine perspective, qui est celle de l'attribut Étendue ; et la méthode pour concevoir un corps le plus adéquatement possible, c'est de s'en rapporter à son mouvement. Ce n'est pas tout : ce qu'on vient de se donner par là, ce n'est en définitive que l'approche la plus simple du corps, autrement dit, on vient de penser les corps simplissimes. Il y a plus compliqué : il y a les composés.

### *1. La définition interne-externe*

« Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps. » (Définition, après l'axiome 2 après II, 13)

La définition a plusieurs objets : l'union, la composition, le corps, l'Individu. Tout cela se donne dans une seule définition, ce qui suggère aussi bien que tous ces termes sont intimement liés, et que si l'on veut concevoir l'un, on tombera à coup sûr sur les autres, puisque leurs définitions sont corrélatives. Or il y a un terme que nous connaissons : corps. Spinoza ne l'a

pas encore défini dans son petit traité, mais nous, nous savons ce que c'est, c'est un geste. Mais cette définition, on l'a vu, ne désigne le corps que sous un aspect indéfini (ni vague ni confus, mais rebelle à la mesure). Or ici, ce n'est pas une dé-finition pour rien : Spinoza va énoncer le principe de finition du corps.

Il s'agit donc ici de s'installer résolument dans un certain régime de penser, qui est la quantité mesurable. C'est la condition pour concevoir un corps défini. Installation résolument spectaculaire : le nombre (aliquot), la grandeur, tous les termes qui inscrivent le texte dans la perspective de la quantité mesurable ouvrent la phrase. Un certain nombre de questions qu'on pourrait se poser ne se posent plus depuis la lettre XII : comment est-on passé des corps simplissimes à des corps plus ou moins grands ? C'est que le concept de taille peut être utilisé légitimement dès lors qu'on considère les modes sans rapport à la substance, autrement dit les corps sans les rapporter à l'essence de l'étendue. Le fondement de ce concept est dans la perspective modale. On découpe comme on veut, où on veut, dans cette matière. Elle se laisse faire, elle est apte à cela.

Donc on se donne plusieurs corps conçus comme distincts ; ils se distinguent par mouvement et repos (lemme 1). Donc s'ils ont même mouvement et repos, ils ne se distinguent plus : c'est ça l'union. Le concept d'union consiste à défaire dans la pensée discrète la discontinuité même. On vient de se donner les moyens de penser des corps distincts ; Spinoza va montrer que ces mêmes moyens permettent de penser les corps comme triomphant de leur distinction ou séparation.

Plusieurs cas de figures sont envisagés : l'union des corps peut s'opérer selon que ces corps sont soit tous immobiles, soit tous à la même vitesse, soit tous ou certains à des vitesses différentes, ce dernier cas englobant celui qui semble absent, où certains corps seraient en mouvement, et d'autres en repos (qui n'est qu'un mouvement nul).

Dans le premier cas, l'union est faite par contiguïté : les corps en repos sont unis s'ils se touchent ; il serait en effet absurde de considérer comme unis

deux corps entre lesquels s'en interposeraient d'autres qui, eux, seraient sans lien. Mais les corps extérieurs, ne faisant pas partie de cette union, interviennent comme ce qui semble tenir ensemble les corps concernés : c'est ce qu'il est nécessaire de poser pour envisager la naissance de l'union, mais certainement pas sa perpétuation. Les corps unis ne sont pas tant pressés que contrariés par les autres. La nécessité de cette intervention au départ, et son inutilité ultérieure, résultent en effet d'une même donnée : « un corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre ». Une fois unis, les corps ne seront pas désunis, si ce n'est par une cause extérieure. Désormais donc, leur union se tient d'elle-même : nécessairement contraints à s'unir, ils restent ensuite, autant qu'il est en eux, nécessairement enclins à maintenir leur union. Des forces qui les ont, chacun, contraint au repos, leur contiguïté en a fait une seule. La détermination de cet effort, c'est, pour ainsi dire, la véritable naissance de l'union comme chose singulière. Donc ne pas penser à des surfaces contiguës ; il y a union, ils ne font plus qu'un : un seul corps.

Le second cas n'est pas différent du premier : au lieu d'être tous également au repos, les corps envisagés se trouvent tous également à la même vitesse ; c'est donc encore par contiguïté que s'explique la mise en commun de la force par laquelle ils persévèrent dans leur mouvement : étant ensemble à faire tous des efforts qui sont en fait le même, on peut considérer qu'ils font un seul effort, celui par lequel ils persévèrent dans l'union, qui n'est pas différent de celui par lequel chacun persévère dans leur mouvement propre, à tous et à chacun.

Dans les deux premiers cas, c'est donc une seule et même chose pour les corps unis de persévérer dans leur état, et de maintenir l'union. En un sens, cette union est extrêmement élémentaire : elle n'est pas définie par autre chose que ce qui définit précisément les éléments qui la composent, pris un à un. Il n'y a donc, à proprement parler, ni tout ni parties, mais une identité générale et fusionnelle : chaque partie contient tout ce qui définit le tout, et le tout ne

comprend rien d'autre que ce qui est déjà dans chacune des parties. C'est un corps homogène.

Reste en effet à envisager les deux derniers cas, qui n'en sont qu'un : ici seulement entre en jeu une réelle hétérogénéité des parties. Les corps se mouvant donc de diverses manières, certains, à la limite, se trouvant au repos, leur union va consister en une transmission (*communicent*). Plusieurs remarques s'imposent : on voit que le quatrième cas, qu'on a résorbé dans ce troisième, a d'emblée changé de sens : car si l'union consiste désormais dans une transmission des mouvements, il est exclu que des corps appartenant à l'union soient au repos, à moins que le mouvement qu'on leur a transmis n'ait (provisoirement) annulé celui qui jusqu'alors était le leur. Et c'est là, précisément, l'originalité de cette union, qu'aucun corps ne s'y maintient dans son état d'origine, mais est contraint, pour maintenir l'union, de s'adapter au mouvement des autres. Pour mieux le comprendre, nous poserons trois corps, définis par des vitesses  $V_1$ ,  $V_2$  et  $V_3$  dont les rapports sont les suivants :

$$V_1 = 6 = 2V_2 = 2V_3 - 2$$

$$V_2 = 3 = V_3 - 1 = \frac{V_1}{2}$$

$$V_3 = 4 = \frac{V_1 + 2}{2} = V_2 + 1$$

Chacun des corps A, B et C, cherche à se maintenir dans sa vitesse propre, respectivement  $V_1$ ,  $V_2$  ou  $V_3$ . En quoi consiste leur union ? Le texte ici semble ambigu : on pourrait croire à sa lecture que « les corps se communiquent les uns aux autres leur mouvement » de sorte que A perde en vitesse, tandis que B accélère, et qu'enfin tous tendent à établir une vitesse moyenne  $V_4$ , égale et commune à tous, telle que  $V_4 = \frac{V_1 + V_2 + V_3}{3} \cong 4,333$ .

Mais, d'une part, le texte dit bien mouvement (*motus*), et non vitesse (*celeritas*) ; d'autre part, rien ne justifie que les corps tendent à l'uniformisation, ni de leurs vitesses, ni de leurs mouvements. Simplement, ces corps étant ensemble par hypothèse, c'est une certaine proportion (telle notamment que  $V_1 = 2V_2 = 2V_3 - 2$ ) qui définit leurs rapports. Vienne à changer

l'une des vitesses définissant l'un quelconque des trois corps, les deux autres devront modifier la leur aussi pour assurer la validité de l'équation notée plus haut. Ainsi, s'il advient que, sous l'effet d'un corps extérieur s'exerçant sur A, sa vitesse  $V_1$ , de 6, passe à 8, on aura :

$$V_2 = \frac{V_1}{2} = 4$$

$$V_3 = \frac{V_1+2}{2} = 5$$

Ce qui constitue l'essence de l'union n'est donc, dans le cas présent, rien d'autre que le « rapport précis » qu'on a dit exister entre les mouvements des corps A, B et C. La transmission du mouvement n'est qu'une propriété de ce rapport : elle se produit lorsque le mouvement de l'une des parties du tout implique une modification de chacune des autres parties, afin de conserver le rapport qui les fait parties de tel tout, et non d'un autre.

En somme, ce qui fait l'union ne semble pas fondamentalement différent ici de ce qui fait les unions élémentaires : c'est toujours tout un, pour chaque corps impliqué, de conserver son mouvement et de conserver l'union. Ce qui a changé, c'est que ce mouvement n'est plus défini par une valeur, mais par un rapport : son rapport avec le mouvement d'un autre corps.  $V_2$  n'est plus essentiellement 3, c'est surtout  $\frac{V_1}{2}$ , ou  $V_3 - 1$ . Le principe n'est plus l'identité fusionnelle, mais la solidarité multilatérale : chaque partie est dépendante des autres et se définit par elles, si bien que toute modification de l'une entraîne une modification des autres.

Mais comment cela est-il possible ? Comment la force avec laquelle chaque corps se meut dans son mouvement propre s'adjoint-elle aux autres pour que toutes ensemble n'en fassent qu'une seule ? Car on ne voit nullement, ici, que la contiguïté permette de penser que les corps fassent bloc : au contraire, ils se meuvent, et tous différemment. Qu'est-ce qui fait que chaque corps, renonçant à son mouvement, et notamment à sa vitesse propre (à sa valeur donnée), s'identifie plutôt à un rapport (celui qui lie et son mouvement

et sa vitesse à ceux des autres corps) ? C'est toute la question de la cohésion des parties ; dès lors que l'union n'est plus homogène, on doit penser le rapport entre les corps en jeu selon deux axes : ce en quoi ils conviennent, et ce en quoi ils ne conviennent pas. C'est précisément dans la dissociation des deux points de vue qu'est la solution. Ce que Spinoza montre dans la lettre XXXII :

« Par cohésion donc des parties, je n'entends rien d'autre que le fait que les lois, autrement dit la nature de chaque partie, s'adaptent aux lois, autrement dit à la nature de la suivante, de telle sorte qu'elles se contrarient le moins possible. »

Ce qui frappe d'abord est le maintien de la nature de chaque partie. Le transfert que l'on vient d'observer n'apparaît plus du tout. Chaque partie a bien sa nature et les lois qui vont avec, donc par exemple les vitesses garderaient leurs valeurs. Il n'y a aucun renoncement, aucun déplacement ; c'est un point qui se retrouve partout dans la philosophie de Spinoza, une chose n'échange pas sa nature du fait de son inscription dans un tout plus vaste. Ainsi en éthique l'intérêt propre (individuel) reste le principe d'action ; en politique le droit naturel est maintenu dans la société ; donc ici, en physique, un corps garde sa nature même s'il s'inscrit dans un tout plus vaste. Ensuite, ce qui fait la cohésion, c'est un processus lié à la nature des parties : chacune s'adapte à l'autre. Il y a une interaction, et celle-ci va dans le sens d'une diminution de leur contrariété. Cela signifie aussi bien qu'elles se contrarient en quelque sorte, mais qu'il s'opère un phénomène d'adaptation réciproque. C'est la mise en place de l'alternative entre ce en quoi il y a union, et ce en quoi il n'y a pas union. La suite décrit les deux phénomènes.

« A propos du tout et des parties, je considère les choses comme parties d'un tout quelconque, dans la mesure où la nature de chacune s'adapte à la nature de la suivante de telle sorte qu'autant que possible, elles s'accordent entre elles. »

Spinoza ne part nullement de la cohésion des parties, il n'utilise pas directement ce qu'il vient de dire, il le reproduit. Il part au contraire des choses, en amont de la considération du rapport tout/parties. Soient des choses ; il

constate qu'elles se constituent en parties d'un tout en tant qu'elles font l'opération de cohésion. Elles s'adaptent. Deuxièmement, tout à l'heure l'adaptation était un processus défini négativement (diminuer la contrariété), à présent elle est définie positivement (s'accorder entre elles). Les deux points importants sont donc que le statut de parties n'apparaît que comme un aspect des choses (il y en a un autre) ; et ensuite qu'il s'agit d'un processus qu'on nous dit d'adaptation, et dont le propos est l'accord. C'est dire que l'opération d'adaptation n'a pas l'accord comme fin ou comme effet ; mais l'accord est la modalité selon laquelle s'effectue l'opération d'adaptation. On définit l'adaptation comme l'effort pour s'accorder.

« ...mais dans la mesure où elles ne s'accordent pas, chacune forme une idée distincte des autres en notre Esprit, et par conséquent, c'est comme un tout, non comme une partie, qu'on la considère. »

Donc l'autre aspect des choses, c'est qu'elles restent et demeurent des choses. En même temps qu'elles cherchent à s'accorder, en même temps elles ne cherchent pas à s'accorder. En quoi ? En ce qu'elles sont tout de même distinctes, c'est-à-dire différentes, c'est-à-dire isolables les unes des autres. Il convient d'opérer attentivement ce passage, c'est l'énoncé du paradoxe fondamental du concept de parties : dans un tout homogène, il n'y a pas de parties (par définition). Dans un tout hétérogène, il y a des parties ; mais soit vous en considérez la cohésion, et alors vous pensez à une opération qui est l'essence même du tout. Soit vous les considérez une à une, et vous ne les concevez nullement comme parties, mais comme chacune un tout. On passe du grand tout au petit tout ; la partie comme telle est insaisissable. Elle est en fait dans le rapport du petit tout au grand tout, c'est-à-dire dans le rapport entre la nature propre de la chose et son opération d'accordement au tout. Autrement dit, soit dit en passant, c'est une affection.

Le premier acquis de cette analyse, c'est que le mouvement d'une chose ne se met pas soudain, par son inscription dans un ensemble plus vaste, à s'identifier à un rapport avec un autre mouvement. Il n'y a pas d'arrachement à soi, le corps garde sa nature ; c'est simplement que celle-ci peut se concevoir

de différentes manières. Qu'il s'agisse d'une valeur ou d'un rapport, cela n'est qu'une question de point de vue : dire  $V2 = 6$  c'est concevoir B comme un tout ; dire  $V2 = f(V1)$  c'est concevoir B comme une partie. La valeur n'a rien de plus fondamental que la fonction, elles sont absolument à égalité ; de même qu'il n'y a pas un corps et puis son mouvement, il n'y a pas une chose et puis après son rapport à un tout. C'est plutôt qu'une même chose se définit simultanément à plusieurs échelles, comme tout et comme partie. Donc la difficulté qu'on cherchait à résoudre (le transfert d'identité) n'existe plus, mais cette solution en soulève une autre : est-ce que l'appartenance de ma main à mon corps n'est qu'une question de point de vue ? Autrement dit si la différence entre l'autonomie et la cohésion d'une chose est une question de point de vue, comment concevoir que les corps se tiennent ? On a l'impression d'une cohésion encore insatisfaisante. Or le plus fort, c'est que c'est cette sorte d'insatisfaction, c'est-à-dire le désir qu'implique un manque de cohésion d'affirmer une cohésion plus grande, ne peut pas être une objection faite à Spinoza : c'est le principe même du processus qu'il décrit, autrement dit cette insatisfaction est inscrite au cœur même du système.

Il faut comprendre que l'accord n'est pas préliminaire, il est l'essence du processus d'adaptation. Soit donc une modification de A qui fait passer V1 de 6 à 8. V1 est à 8, les autres pas encore ; dans le moment où V1 change avant que V2 et V3 s'adaptent, l'Individu est en train de se défaire : le rapport entre eux est rompu, A est en roue libre. C'est l'occasion d'une remarque de première importance : toute affection de A seul met nécessairement aussitôt en péril l'Individu. Cependant V2 et V3 s'adaptent, c'est-à-dire rétablissent le rapport ; l'Individu est en train de se refaire. Comme en réalité ces deux étapes sont simultanées, la conclusion est la suivante : la cohésion et le délitement de la cohésion se conçoivent simultanément. Les deux phénomènes sont interdépendants, puisqu'il n'y a d'effort de cohésion que s'il y a tendance au délitement. L'un est exactement à la mesure de l'autre, l'effort se mesure à l'obstacle. Donc en même temps que l'Individu se constitue, en même temps il est en train de se défaire et c'est précisément pour cela qu'il fait

nécessairement effort pour se constituer. Il n'y a pas d'accord principal entre les parties qui soit un noyau dur pour le *conatus*. Le mode d'existence de l'individu ne consiste pas à dire : « je suis, j'existe », puis à se lancer dans le monde. C'est au contraire par ses rapports avec le monde que l'individu existe comme opération. Il est toujours en train de se constituer. Ses parties ne cessent de rétablir leur accord, et cet accord n'est ni une fin, puisqu'il ne sera jamais établi parfaitement, ni un principe, puisqu'il n'a jamais été donné ; c'est une modalité d'exister, c'est l'individu. Donc la question qui demande ce qui tient les parties ensemble n'a plus de sens. Elle repose sur l'idée que les parties tiennent ensemble antérieurement à ce qui arrive au corps, elle pose la question d'une cause interne transcendante (antérieure). Il n'y en a pas. Qu'est-ce qui tient les parties ensemble ? Répondre : les parties tiennent ensemble. C'est cela l'immanence.

Dernière remarque, corrélatrice à cela. Le rapport de cohésion qui s'établit entre les parties d'un corps, c'est-à-dire qui les établit à l'intérieur d'un ensemble, permet de mieux comprendre le rapport entre intérieur et extérieur tel qu'il est à l'œuvre dans la constitution de l'individu. Car la solidarité des corps entre eux n'est pas le résultat d'un pacte, mais d'une contrainte : ce n'est pas B qui assimile  $V_2$  à  $\frac{V_1}{2}$  ; il faut plutôt penser que c'est A qui force  $V_2$  à s'adapter aux variations de  $V_1$ , de cette même contrainte, ou contrariété, qui pourrait aussi bien venir d'un corps extérieur. Car en tant que  $V_1$  change de valeur, A peut à bon droit être considéré comme un corps extérieur à B, jusqu'à ce qu'y soit mis ordre, par l'adaptation de  $V_2$  à la valeur qui assure le maintien de leur union. Donc un élément qui semblait relever de la sphère intérieure, en fait devient extérieur, et impose de l'extérieur le rapport de cohésion qui définit l'intériorité même. Ce qui amène à penser ceci : intérieur et extérieur ne sont rien d'autre que des points de vue. Il n'y a pas de face à face entre moi et le monde, il y a une porosité totale. A l'intérieur aussi il y a de l'extérieur, et mon intérieur se définit lui-même à l'extérieur. Donc à nouveau le reproche qu'on pourrait faire à cette définition de l'individu, selon lequel elle serait une

définition négative, collant les parties ensemble sans montrer la positivité interne de l'individu, est infondé, parce qu'il n'y a pas de démarcation ontologique entre intérieur et extérieur ; il n'y a de démarcation que performative. A appartient à l'ensemble [A, B, C] dans la mesure où B et C se mettent au diapason de ses changements. Et A n'appartient pas à cet ensemble dans la mesure où il doit contraindre B et C à se mettre au diapason.

Au terme de cette définition, qu'a-t-on acquis ?

Un concept d'union au sens le plus fort de tous, c'est-à-dire une fusion totale de plusieurs en un seul. Comment ce miracle est-il possible ? Les cas simples s'expliquent par la disparition du seul principe de distinction : si les corps cessent de se distinguer par le mouvement ils fusionnent. Ces cas ne sont aucunement théoriques : union de l'homme avec sa chaise, union de l'enfant avec sa balançoire. Il y a un certain rapport sous lequel ces corps sont absolument un. Cela ne préjuge pas que sous d'autres rapports ils soient distincts.

Deuxième type d'union : union par composition. Elle repose sur les mécanismes à peine modifiés de l'union de l'identique : il s'agit toujours d'une contiguïté contrainte, qui s'entretient ensuite du seul fait de la loi d'inertie. L'écart – il est majeur – est plutôt dans le rapport du tout à ses parties : rapport d'identité, par conséquent sans risque, dans un cas ; rapport de solidarité dans l'autre, qui n'exclut nullement qu'une partie puisse se désolidariser, partiellement ou totalement, de l'union à laquelle elle n'appartient que par la force des autres parties.

## ***2. L'affection***

C'est donc la force que ses parties mettent en commun qui tient l'individu ensemble. Il convient à présent d'examiner les implications de cette définition sur les rapports entre l'individu et ce qui n'est pas lui. Or, on s'en souvient, le rapport le plus simple qui puisse exister entre deux corps c'est le

choc, autrement dit la transmission du mouvement. Si tel est le cas, alors la dureté fait partie des facteurs déterminants de la multiplicité des rapports possibles entre corps : il faut se donner cette détermination de dureté pour penser correctement le choc. C'est cela la nécessité de l'axiome 3 : confronter l'individu avec ce qui n'est pas lui ; et donner les raisons qui font que cette confrontation peut se faire selon beaucoup de manières.

Axiome 3 :

A la question : pourquoi tant de rapports possibles entre les corps ? La réponse de Spinoza est : il y en a des durs, des mous, des fluides. Ce qui frappe est d'abord que cette question de rapports n'est plus pensée en termes de mouvements, mais en termes de changement de figure ; on descend d'un cran la chaîne explicative. Il y a donc un nouveau changement de repère de penser, ou d'échelle, ou de régime, par rapport à la définition : l'écart de l'un à l'autre est aussi grand que de l'axiome 2 à la définition. Second aspect de ce changement de perspective, cette fois-ci on n'envisage plus l'individu comme un tout dont on décrit le rapport des parties, mais on envisage son rapport avec d'autres corps, autrement dit, on le constitue à son tour comme partie. Or dans ce passage on se donne précisément les limites de l'individu, on se donne une frontière entre intérieur et extérieur, et naturellement cette frontière, en termes de corps, s'appelle la figure. On voit que ce n'est pas parce que Spinoza nie qu'un concept n'est pas fondamental (par ex. la figure) qu'il ne l'utilise plus. Au contraire, tout concept a une pertinence sous un certain rapport : il n'est que de lui déterminer son champ de validité. C'est ce qu'affirmera sa théorie du faux, lequel est nécessairement vrai sous un certain rapport.

Dans ce cadre, que dit l'axiome ? Il s'agit de rendre compte des modalités d'action qui peuvent s'exercer sur la figure d'un corps. Autrement dit, on exerce sur l'individu une action extérieure, puisqu'elle s'exerce sur sa figure. Spinoza dit : pour comprendre la réaction du corps qu'on veut modifier de l'extérieur (c'est-à-dire dont on veut modifier la figure), il faut comprendre le rapport de ses parties (autrement dit repasser à l'intérieur). C'est l'aspect intéressant de l'axiome. Il en a un autre qui ne l'est pas du tout : c'est qu'il

constitue une tentative pour ramener à la contiguïté entre les parties la dureté du tout. Autrement dit, Spinoza essaie de ramener une détermination physique en trois dimensions (la dureté) à un rapport géométrique en deux dimensions (la contiguïté). Se référer aux déterminations de surfaces (2D) pour expliquer des déterminations de figure (3D), il sait pourtant que c'est absurde : I, 15, scolie. En somme, il y a dans l'axiome un mouvement général de première importance, et une thèse particulière qui manque de rigueur. Pourquoi cette bourde ? C'est que Spinoza veut se donner des différences de dureté pour le Corps humain et seulement pour lui ; l'important c'est qu'on lui accorde qu'il y a des corps durs, mous et fluides, pas qu'on accepte l'explication qu'il en donne.

S'il avait réfléchi plus longtemps il se serait aperçu qu'il lui manque dans son axiome la moitié de ce qu'il faut pour être rigoureux. Où est l'intérêt de l'axiome ? Il consiste à montrer qu'on doit ramener le rapport d'un corps avec les autres au rapport de ses parties. C'est pertinent mais on le sait, et on sait même qu'il faut plus : « toutes les manières dont un corps est affecté par un autre corps suivent de la nature du corps affecté, et en même temps de la nature du corps qui l'affecte » (axiome 1). Ce qui manque à l'axiome 3 c'est de considérer la nature des corps extérieurs.

Il nous faut donc reprendre l'axiome 1 pour définir une affection. Il est nécessaire de faire intervenir deux choses, qui sont les natures des deux corps en *cause*, au sens fort du terme : l'affection n'est en effet rien d'autre que l'effet dont ils sont, ensemble, la cause. Toutes les affections dont mon Corps, par exemple, est affecté, enveloppent la nature de mon Corps de la manière dont un effet enveloppe la nature de sa cause. Or, la nature de mon Corps n'est rien d'autre qu'une union d'individus solidaires ; si donc une chose doit envelopper cela, cette chose devra, d'une manière ou d'une autre, participer à cette solidarité ; c'est la seule manière d'y avoir quelque part. En voici le modèle : soit C1 un Corps, constitué des individus A, B, C, que nous avons déjà rencontrés, A étant composé de  $a$ ,  $a'$  et  $a''$  ; un autre corps l'affecte, soit C2, composé des individus X, Y et Z, ce dernier étant constitué de  $z$ ,  $z'$ , et  $z''$ .

Cette affection se conçoit ainsi :  $a$  et  $z$  se rencontrent ; ils se trouvent avoir même mouvement (pour prendre l'hypothèse la plus simple) ; leur rencontre met alors en commun leur effort pour persévérer dans leur mouvement : une affection est née, qui n'est autre qu'une union de type élémentaire (nommons-la C3) :  $a$  persévère désormais dans son mouvement avec d'autant plus de force que  $z$  lui en apporte, et  $z$  de son côté voit son effort augmenté par l'apport de  $a$ . Or, l'effort de  $a$ , comme celui de  $z$ , s'explique par ce qui définit les ensembles auxquels chacun appartient :  $a$  est uni (ou appartient) à C1, et ne peut rien faire qui ne soit déterminé par (ou compatible avec) les autres corps de C1, qu'il s'agisse de  $a'$ ,  $a''$  ou B. De même,  $z$  est uni, ou appartient, à C2. C3 suit donc de la nature de C1, et de la nature de C2, pour autant que ses composants  $a$  et  $z$  relèvent pour ainsi dire de la juridiction de ces deux corps. Par conséquent, pour comprendre totalement C3, il faut comprendre  $a$  et  $z$  (ses parties), donc comprendre C1 et C2 (les corps en cause).

La première conséquence de cette modélisation des affections du Corps, c'est que toutes ont en commun la nature de mon Corps : qu'un corps extérieur affecte une quelconque partie de moi, cette affection devra se comprendre par la nature de mon Individu en entier, de même que l'affection de  $a$  par  $z$  s'est trouvé envelopper la nature de C1. Cela est capital : en effet, que savions-nous jusqu'ici des affections du corps ? Rien, sinon que « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières » ; mais qu'est-ce qui différencie les affections de mon Corps, des affections du Corps d'un autre ? Qu'est-ce qui fait qu'une affection est mienne ? On le voit, c'est précisément son rapport direct avec un représentant de l'union solidaire qui définit mon corps, rapport qui fait de mon affection un nouvel élément de l'union. Un corps fait partie de moi, dans l'exacte mesure où il respecte le rapport de mouvement et de repos qui me définit. On pourra donc appeler affection de mon Corps, toutes les unions qui naissent du fait de ma rencontre avec d'autres corps, et qui respectent ce rapport. (Quant à envisager une affection qui détruise ce rapport, cela n'est possible que dans la mesure où le corps extérieur compose avec une partie de moi, et l'entraîne à se désolidariser du tout, ce qui seul peut lui

permettre de me détruire : ce qui a été exposé est donc une condition nécessaire, et non un cas particulier, de l'affection.)

Ainsi, chaque affection de mon corps enveloppe le rapport de mouvement et de repos qui caractérise mes parties, mais pas seulement : elle enveloppe autre chose encore, qui est la nature du corps extérieur. L'affection est donc un lieu commun : entre moi et la chose extérieure, un terrain d'entente est trouvé, où les lois du rapport de mouvement et de repos qui la caractérisent sont compatibles avec celles qui me caractérisent moi. On a acquis une définition : du point de vue du Corps, l'affection est le sous-ensemble où se fait l'intersection entre deux corps, qui mettent en commun une partie de leurs éléments.

Une question se pose alors : qui, dans cette affaire, est l'affecté, et qui l'affectant ? On ne voit pas qu'un déséquilibre s'instaure dans cette communauté, et cependant il semble essentiel d'identifier un corps *affectedus* et un autre *afficiens*. La question se ramène aussi bien à cette autre : où exactement, c'est-à-dire en quel corps, l'affection se situe-t-elle ? A cela, la réponse ne peut être que celle-ci : l'affection entendue comme un ensemble de corps (appelons-le, de nouveau, C3) se définit comme l'intersection des deux ensembles C1 et C2. Elle est comme à cheval, pas plus en l'un qu'en l'autre : tout déséquilibre, toute dissymétrie, seraient contraires à sa définition, puisque l'affection est précisément ce par quoi les deux ensembles ne sont qu'un. On est donc contraint d'assumer, au moins provisoirement, que toute affection est une entre-affection : il n'est pas de corps affectant qui ne soit aussi, d'une manière ou d'une autre, affecté.

Quant à savoir en quoi cette affection modifie l'un ou l'autre corps, rien n'indique, cette fois, qu'il faille penser égalité d'effets. Les axiomes 2 et 3 en fournissent des situations-types qui, au contraire, permettent d'envisager une dissymétrie fondamentale dans les effets d'une seule et même affection :

« Quand un corps en mouvement en frappe un autre qui est en repos sans pouvoir l'écartier, il est réfléchi de manière qu'il continue de se mouvoir, et l'angle que fait la ligne du mouvement de réflexion avec le plan du corps en

repos qu'il a frappé sera égal à l'angle que fait la ligne du mouvement d'incidence avec ce même plan. »

Dans la situation décrite, les deux corps sont affectés, mais cette affection n'a d'effet que sur l'un des intervenants. Le corps mobile, en effet, voit son mouvement modifié par sa rencontre avec le corps en repos, tandis que celui-ci n'a subi aucun changement. Et pourtant, au moment du contact, il faut que le corps immobile s'oppose de toute son immobilité à celui qui le frappe. C'est de cette opposition que naît le changement de direction. L'axiome 1 trouve là une application parfaite ; la nouvelle direction que prend le corps mobile exprime à la fois la nature de ce corps (à savoir son mouvement), et la nature du corps immobile (à savoir son repos). Elle est comme la traduction, dans le corps mobile, de l'immobilité de l'autre. On peut aussi bien dire qu'elle en est l'effet, ou qu'elle la contient, ou qu'elle l'exprime en tant que cette immobilité est désormais enveloppée dans la nouvelle nature du corps en mouvement. La nouvelle direction exprime l'immobilité en termes de mouvements : c'est en cela que nous disons qu'elle la « traduit ».

Eu égard au corps mobile, on peut donc considérer que c'est lui l'affecté, et que l'affection est en lui, puisque c'est lui qui en porte l'effet. On en tire cette hypothèse : l'affecté est celui en qui sont les effets de l'affection.

Voyons cependant ce qu'il en est du corps immobile : dans notre exemple, il ne s'est proprement rien passé pour lui, sinon qu'à un instant T, il a partagé son immobilité avec un autre corps. Pourtant, cela exige qu'on fasse intervenir une détermination implicite de ce corps : sa dureté. Car il y a des corps durs (*dura*), des corps mous (*mollia*), et des corps fluides (*fluida*). Or, si le corps en question n'avait pas été dur, il aurait à coup sûr gardé une trace du choc ; si tel avait été le cas, il aurait lui aussi gardé une part de l'affection qu'a générée sa rencontre avec le corps mobile, car sa trace eût été l'expression du mouvement de l'autre en termes de repos. Alors, certes, il y aurait bien eu entre-affection. Qu'a donc empêché sa dureté ? Non pas qu'il y ait communauté : il est nécessaire de penser que celle-ci a eu lieu puisqu'il y a eu affection, et que l'affection est un commun ; mais, du fait de sa dureté, le

corps immobile n'en a pas gardé trace. Ainsi, celui-ci a bel et bien été affecté, mais pas de façon pérenne, car la rétention de la trace de cette affection était contraire à sa nature. Autrement dit, retenir une telle trace est une propriété que la nature de la solidarité des corps qui le composent ne permet pas ; mais cela ne signifie pas qu'il n'était pas de la nature de l'affection (le choc, en l'occurrence) d'emboutir (c'est-à-dire de transmettre le mouvement du mobile à) toute surface à laquelle il se heurterait. Simplement, il s'est trouvé que le corps immobile est ainsi défini qu'il est en dehors du champ de validité de cette loi : ce n'est pas sa surface qui en a empêché l'application, mais l'ensemble de la solidarité entre toutes les parties du corps. Affection il y a eu ; mais le corps immobile ne l'a enveloppée qu'autant que le corps mobile a, de son côté, enveloppé son repos. Après cet instant, plus n'est affecté que le corps en mouvement, qui, par sa direction, en garde seul la trace. Mais, dira-t-on, par quoi alors celui-ci est-il affecté ? Par la trace du corps immobile en lui, qui est sa direction même. La rencontre lui a donné une nouvelle direction : il la garde, et cette direction enveloppe la rencontre comme l'effet enveloppe sa cause.

De cette analyse se déduit l'hypothèse suivante selon laquelle l'affection d'un corps est à la mesure des effets de cette affection sur ce corps. L'affection n'est "rien", du moins rien pour le corps en question, en dehors des effets qu'elle peut avoir sur lui. Soit par exemple un homme sourd : son tympan ne retient aucune impression des sons qui viennent le frapper. En ce sens seulement, il n'est pas affecté ; mais il y a bien affection, au sens où il n'est pas indifférent pour les sons de rencontrer le Corps du Sourd ou pas : quelqu'un, placé derrière lui, les entendra moins bien que s'il n'y était pas.

Conclusion, non seulement toute affection est une entre-affection, mais la nature de cette affection dépend intimement de la nature du corps que l'on considère comme affecté, et de la nature de celui que l'on pose comme affectant. Comment les rôles se répartissent n'est qu'une question de point de vue : si l'on considère le mobile comme l'affectant, on dira que l'affection consiste dans ce qui laisse une trace à la surface du corps en repos qui est affecté ; si c'est le corps en repos que l'on considère comme l'affectant, on dira

que l'affection consiste dans ce qui imprime une nouvelle direction au mobile qui est affecté. Une seule et même affection, et pourtant des effets différents en chacun des corps en cause : on trouve ici l'illustration parfaite de la deuxième partie de l'axiome 1 après II, 13. On trouve même plus, puisqu'en réalité le corps immobile ne retient pas d'effet de l'affection : ce qui fait que pour lui n'a pas eu lieu – car cela est sans effet, or tout ce qui est réel fait effet – quelque chose qui, pour l'autre, a eu lieu.

L'essentiel, pour l'instant, est de voir que mon Corps, si l'on se fie à ce qui précède, met de soi, pour ainsi dire, en commun avec un corps extérieur, qui de son côté y met aussi du sien : telle est l'affection, que nous partageons sans tout à fait la partager, puisque cette communauté n'a pas le même sens pour lui et pour moi, c'est-à-dire n'a pas les mêmes effets. Toute affection est un corps double, qu'on peut concevoir soit dans son unité, soit dans sa dualité. Son unité est qu'il s'agit d'un unique rapport de mouvement et de repos ; sa dualité c'est que ce rapport est défini dans deux individus différents. Trois manières donc de concevoir C3 : C3 en soi (abstraction faite de ses causes), C3 en C1, C3 en C2.

Le plus troublant est que l'affection ainsi définie n'est pas moins un corps que n'importe quel corps ; c'est un ensemble. On ne voit nullement ce qui différencie un corps d'une affection. C'est là une difficulté qu'il faut admettre, il n'y a aucune différence ontologique entre les deux, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'être (par exemple mon être, Moi, Je) plus fondamental, autrement dit antérieur, à ses affections. Il n'y a pas de moi en moi-même, il n'y a de moi que dans le rapport entre moi et le monde.

Démonstration négative : un mode n'est pas antérieur à ses affections. Argument : I, 1 est démontré par la définition I, 3. Autrement dit, être antérieur à ses affections, c'est la définition de la substance, or aucun corps n'est substance, donc aucun corps n'est antérieur à ses affections. CQFD.

Démonstration positive : un corps n'est pas substance mais mode. Or

« Par mode ( *modum*) j'entends les affections ( *affectiones*) d'une substance (...) »

L'affection est constitutive du mode ; et ce qui définit le mode, c'est le pluriel de ses affections. Un mode, ce sont des affections, c'est-à-dire en somme toutes les affections qui peuvent lui advenir, par lesquelles les choses extérieures composent avec lui. Le mode existe par ses affections. Nous sommes sans cesse constitués par nos affections, nous existons dans et par autre chose : en Dieu, mais aussi dans les autres modes ; nous ne sommes pas en interaction ponctuelle avec l'extérieur, nous sommes pétris de rapports, nous ne sommes rien d'autre que ce rapport qui n'est pas une osmose (transfert) entre intérieur et extérieur, mais passage entre extérieur et extérieur, et ce passage c'est moi. Extérieur et extérieur : entre les causes et les effets, je suis l'acte ; entre mes parties (extérieures au tout), et le monde extérieur (dont je suis partie), je suis l'échange. Avant moi, je n'existe pas ; une fois que des causes qui ne sont pas moi constituent une affection, une idée, un mouvement, alors quelque chose, disons moi, peut se définir par elles : elles constituent un ensemble, et inversement cet ensemble permet de les désigner. Car en somme, il faut bien que j'existe pour être affecté, mais cela ne vaut pas comme objection, bien au contraire : il faut bien qu'on me fasse exister pour que j'existe ; or cette transmission-là, qui est l'affection constitutive, n'est pas donnée une fois pour toutes, elle est plutôt ce qu'enveloppe toute affection. Elle est ce qui toujours fait de moi un être affecté et affectant les autres. L'affection est un événement, où seules les causes entrent en jeu, qui me constitue comme modalité de cet événement. Ce qui dit Je se donne dans C3, pas dans C1 (parce que C1 n'est rien d'isolable).

Comment penser le rapport entre un corps constitué (par exemple un Corps humain) et ses corps constituants (par exemple les affections d'un Corps humain) ? La différence est que le premier est un tout à l'égard des autres : je suis l'ensemble de mes affections ; inversement, mes affections c'est toujours moi, mais pas en tant que je suis un ensemble ; or si je ne suis pas un ensemble je suis une partie ; donc mes affections c'est moi en tant que je suis une partie de la nature.

En conclusion, on retiendra trois aspects de l'affection : l'affection est une interaction ; cette interaction n'est pas nécessairement symétrique ; et tout corps se conçoit dans et par cette interaction.

On voit que Spinoza pulvérise le *pneuma*, entendu comme principe de vie ; il pulvérise l'âme, sujet de ses actions et de ses passions ; il pulvérise la personne, c'est-à-dire le concept intimiste du soi ; il pulvérise le corps, entendu comme donnée première de l'existence d'un homme. Tout cela est semé aux quatre vents, disséminé dans la nature : la vie est un mouvement qui se transmet de manière mécanique, l'âme est un lieu où les affects s'affrontent, la personne est une image qui n'est qu'une projection phantasmatique, le corps n'est que l'ensemble de ses affections. Le Je, Spinoza l'écartèle dans ses rapports. Ce Je écartelé, c'est le concept d'individu qui le désigne. Et c'est par lui, l'individu, qu'on va pouvoir établir une polarisation des rapports : il y a ceux qui me déchirent et il y a ceux qui m'étendent. Le mouvement est toujours extensif, c'est-à-dire nous sommes voués à l'extériorité ; mais il est soit décomposition du rapport constitutif, soit affirmation croissante du rapport constitutif.

### ***3. L'individuation***

On a vu que la définition du rapport constitutif de l'Individu supposait, comme son revers, sa décomposition permanente. La définition même d'un Individu hétérogène est de ne pas cesser de se construire, et en somme, il n'est rien d'autre que l'acte de construction. Il est l'ensemble des choses de la nature qui concourent à sa constitution : voilà l'individu, c'est sa définition.

Ensuite, si on considère le rapport de chaque chose constituante avec son tout, on découvre ce qu'est l'affection : c'est un détail dans le mouvement général de constitution. Il s'agit du même phénomène ; exister est synonyme, pour un corps, d'être affecté/affectant. Donc une vue d'ensemble de cette action, qu'on peut appeler l'individuation, nous fait voir l'individu global ; une vue de détail nous fait voir une affection de cet individu.

Le rapport entre le détail et l'ensemble, c'est ce que vont expliquer les lemmes : il s'agit de montrer en quoi les affections contribuent à la constitution de l'individu. Pourtant lorsqu'on examine ces lemmes, ils semblent plutôt non pas montrer la constitution de l'individu, mais dresser la liste des affections qu'il peut subir sans être détruit. Spinoza sans cesse part de l'Individu composé, et envisage les événements qui peuvent lui advenir : à chaque fois c'est un « individu qui garde sa nature ».

### **a. Le Corps des lemmes et des postulats**

Une première lecture peut donc légitimement voir dans les quatre lemmes des variations sur le thème de la modification. Il s'agit pour Spinoza d'envisager toutes les modifications possibles. On peut ainsi mettre en valeur la façon dont il a cherché à être exhaustif en peu de mots, en lisant les quatre lemmes comme quatre descriptions successives d'événements complémentaires : la modification qualitative (changer de corps constituants, le quid) ; la modification quantitative (avoir plus de corps) ; la modification structurelle interne (changer le mouvement entre parties), et la modification structurelle externe (changer le mouvement par rapport à l'extérieur). On a ainsi une couverture à peu près parfaite du champ des modifications.

Deuxième étape de lecture : le texte n'est pas seulement descriptif ; il énonce des lois (si... alors) ; et toutes ces lois se déduisent d'une seule chose, qui est dans la démonstration du lemme 4 (qui est commune à tous les lemmes) : la nature ou définition de l'Individu. Des lois qui se déduisent d'une nature, on peut les désigner comme des propriétés. Or la nature de l'Individu, Spinoza en parle désormais comme d'une forme. Il convient d'être attentif pour comprendre ce qu'il entend par-là.

La forme apparaît d'abord ici comme un concept complémentaire de la matière. Les corps ont même matière, et un individu consiste seulement dans sa

forme ; or changer la matière n'est pas changer la forme ; donc le changement de corps ne modifie pas l'individu.

Mais quoi qu'il en semble, Spinoza ne dit nullement cela. La matière étant une, il n'est pas question de changer de matière. Donc son concept de forme n'est pas transcendant ou extérieur à celui de matière. Autrement dit, il n'a rien à voir avec la figure. En revanche, il est directement utilisé comme synonyme de nature ou définition. On peut donc traduire sa démonstration de la manière suivante :

— les corps se distinguent sous le rapport du mouvement et du repos, et ce qui constitue la forme d'un individu c'est son rapport de mouvement et de repos.

— or l'hypothèse est que le roulement des corps entretient son rapport.

— donc sa forme reste inchangée.

La force de l'argument est donc de montrer que le lemme est une tautologie : si les corps entretiennent le rapport constitutif de l'Individu malgré leur roulement, alors le rapport constitutif de l'Individu reste inchangé. Cela est incontestable, satisfaisant si l'on veut ; mais quelque chose est très troublant : que fait un corps qui se substitue à un autre dans l'Individu ? Quittons la démonstration pour regarder le lemme. Il vient prendre sa place dans l'ensemble, autrement dit il met son propre mouvement au diapason du mouvement de l'Individu. Or cette mise au diapason, c'est ce qui fait que ce nouveau corps fait partie de l'individu, mais c'est aussi ce qui fait que l'Individu lui-même existe comme acte d'individuation. Donc le corps, en tant qu'il vient s'adjoindre à lui, s'adjoit surtout à cet acte d'individuation, à ce mouvement. Ainsi, le corps conserve le mouvement de l'Individu en ceci qu'il le perpétue ; et il le perpétue en tant qu'il l'effectue, il le réalise.

Donc réaliser l'individu et le conserver, c'est la même chose, parce que la forme de l'individu, c'est l'individuation. Elle n'est pas donnée, elle se fabrique sans cesse. Il n'y a pas de différence entre constitution et conservation : puisque conserver un acte, c'est le faire (ainsi de la *ola* : elle est constituée par les mouvements des spectateurs et est conservée par les mêmes

mouvements). Ainsi, chaque corps est à la matière ce que la vague est à l'eau. Du point de vue de l'Individu, on peut dire que se produire et se conserver sont une seule et même chose. C'est s'affirmer.

A partir du moment où ce point est admis, et qu'on perçoit que la forme de l'individu se maintient tant que se maintient le mouvement général de l'individu, c'est-à-dire s'alimente, on peut donc considérer que les lemmes ne sont que la façon dont s'effectue l'existence individuelle. Spinoza décrit moins des événements susceptibles de se produire que la marche naturelle de l'individuation : c'est-à-dire les opérations que cette dénomination générale subsume. Il s'est donné une essence, il en tire des propriétés. La difficulté est que c'est écrit d'un point de vue tellement fondamental qu'on voit mal, en réalité, de quoi il s'agit. D'autant que ces déterminations sont censément communes à tous les individus. Mais le propos général de la parenthèse de physique est de montrer en quoi le Corps humain diffère des autres et l'emporte sur eux. Ainsi les lemmes mettent en place les propriétés de nature de l'individu, pour que les postulats établissent ensuite que c'est dans le Corps humain que ces propriétés trouvent leur point culminant.

L'enjeu des lemmes est en somme de montrer que l'individu, sans cesse, vit modifié. Les postulats vont montrer que le Corps humain vit très modifié, c'est-à-dire est un individu très complexe, c'est-à-dire est une opération d'individuation qui fait de lui une machine particulièrement remarquable dans le monde des machines. C'est ce qui boucle la parenthèse de physique dont c'était le double propos, annoncé en II, 13, scolie : se donner les moyens de concevoir la nature de notre corps et sa supériorité sur les autres.

Il semble y avoir deux mouvements de pensée dans ces postulats : le premier culmine dans le postulat 3, le second dans le postulat 6. En premier Spinoza établirait une grande aptitude à être affecté ; en second une grande aptitude à affecter. Problème, les deux sont toujours corrélatifs ; solution : cela n'empêche nullement de considérer l'affection en tant qu'affecter d'une part, en tant qu'être affecté d'autre part. En utilisant cette hypothèse, on découvre

pour certains lemmes une portée inattendue (on comprend leur sens, leur usage). On constate des mouvements sous-jacents qui mènent à chacune de ces pseudo-conclusions. On peut ainsi distinguer une première partie :

1. Grande composition du Corps humain
2. Grande diversité du Corps humain (spécification de la parenthèse du postulat précédent)
3. De cette diversité interne des parties se déduit la capacité de l'ensemble à être diversement affecté. Les trois étapes ne constituent pas une démonstration au sens strict, mais elles suivent un progrès logique.

Et une deuxième partie :

4. Nécessité d'une grande régénération.
5. Grande malléabilité dans les traces.
6. Grande aptitude à affecter. Cette fois-ci on n'a pas l'impression de la nécessité de cette pseudo-conclusion. Pourtant c'est ce qu'impliquent les postulats qui est pertinent : la nécessité de la régénération nous pousse à transformer la nature pour en faire notre aliment (IV, App., chap. XXVI et XXVII : il faut adapter les choses pour qu'elles soient utiles, et leur principale utilité est d'être comestibles ; Spinoza plaide pour une sorte d'alchimie culinaire) ; d'autre part c'est la malléabilité de la mémoire qui est notre meilleur outil de salut, parce qu'on peut transformer sa mémoire en l'exerçant (V, 10, scol).

Le mouvement de pensée sous-jacent serait ainsi : nous sommes déterminés à transformer les corps extérieurs pour l'entretien du nôtre, et nous sommes aptes à une modification des traces ou stigmates des choses, donc nous avons un fort pouvoir d'affecter. L'intérêt est que Spinoza arrive à considérer la force du Corps humain en s'appuyant sur les nécessités qui président à son individuation. Si nous sommes très aptes à agir, et non seulement à pâtir, ce n'est pas parce que nous avons une force propre que nous pourrions opposer aux choses extérieures ; c'est au contraire parce que notre porosité à elles est totale. Nous n'opposons pas notre force aux choses, ce sont les choses elles-mêmes qui déterminent un individu humain pourvu de beaucoup de moyens.

Toutes les portes de l'affection sont aussi des ouvertures vers la maîtrise de soi et des choses.

On vient ainsi de se donner les directions de l'individuation : être un individu c'est constituer une aptitude à affecter et à être affecter. La constituer, la conserver, signifient en réalité exactement la même chose. Dans cette équivalence se trouve également la réponse à une seconde question : le rapport de cette affaire avec action et passion. Au niveau d'analyse où les postulats se placent, l'aspect passif et l'aspect actif de l'individuation sont équivalents ; en effet une constitution est nécessairement passive, et une conservation nécessairement active ; or conservation est constitution ; donc le même acte est ici passion et action. Qu'on se rapporte à la définition de passion et action (III, 2) : c'est le rapport d'un acte à notre nature qui lui confère son statut actif ou passif ; si notre nature seule suffit à l'expliquer par sa cause, nous agissons. C'est dire que si mon individu pris comme un tout explique tout l'effet, j'agis ; inversement, si mon Individu n'est la cause que partielle, j'agis encore, puisque l'effet suit de ma nature, mais je n'agis plus tout seul : c'est cela pâtir. Donc action et passion, constitution et conservation, tout et partie, sont des concepts complémentaires deux à deux. La possibilité de ce recoupement repose sur une bonne connaissance de notre nature. Or c'est bien ce que Spinoza se proposait de faire : concevoir notre nature sous l'aspect du corps et sa supériorité sur les autres. Les postulats établissent une certaine forme de supériorité : « *plurimus* », superlatif de *multus*. Le corps humain dépasse-t-il donc tous les autres ? Il fait partie des très composés, c'est-à-dire laisse déjà derrière lui pierres, plantes, animaux... C'est l'un des enjeux des postulats que d'avoir mis hors course les non-humains.

Remarque sur la transformation de la passion en action : la passion a plutôt quelque chose en plus que l'action, et c'est dans l'insuffisance de ma nature à expliquer une opération qu'est sa passion, autrement dit sa faiblesse. En ce sens passer à l'action revient à retrancher ce qui fait d'une opération une passion : anéantir la cause extérieure. Bien entendu, pour décrire le retournement de manière satisfaisante, il faudrait faire intervenir le concept

d'adéquation (cause adéquate/idée adéquate). Sans lui, on reste dans une structure de salut qui est la même que celle de la servitude : l'ignorance des causes. Mais il est essentiel de comprendre que ce n'est pas à la recherche des causes extérieures qu'invite Spinoza ; son propos est plutôt de phagocyter l'extériorité. Le passage à l'action consiste à ramener les choses extérieures à ce par quoi elles interviennent comme causes, autrement dit à les considérer non comme des touts à part entière (des choses), mais comme des parties de l'affection. Pas de n'importe quelle affection : de mon affection. En quoi cette affection est mienne, cela regarde ma nature. A cette étape, l'extériorité de la cause est dissoute. Nous voici rapportant l'affection à ma seule nature. J'agis.

Avec les postulats, le statut de l'individu humain semble achevé : il est un individu superlatif, ou plus exactement un acte superlatif d'individuation. L'enjeu est pour Spinoza de creuser l'écart avec les non-humains. C'est le Corps humain qui se trouve donc, à la fin de la parenthèse de physique, en haut de la pyramide qui classe les individus selon l'importance de leur individuation. Pourtant, il y a un tour de passe-passe dans le texte : ce qui devrait servir de conclusion est passé comme en fraude, avant les postulats, dans le scolie du lemme 7. Il s'agit bien d'un exposé conclusif sur la question ; mais comme cet exposé n'est pas si spectaculairement humaniste, Spinoza le laisse de côté, afin de donner à l'homme la place qu'il se proposait de lui donner : à la fin dudit scolie, Spinoza indique explicitement qu'il ne veut pas tirer une conclusion générale sur la hiérarchie des corps, ce qui l'intéresse c'est le Corps humain. Si on lit ce texte après les postulats, tout change, et sa véritable portée se déploie.

Première étape : soit un individu très composé (par ex. un homme) ; prenez-en un autre ; s'il est uni en quelque manière au premier, leur union constitue un troisième individu plus puissant que chacun des deux. Cela signifie deux choses. D'une part, l'individuation continue en dehors des limites de mon corps, elle se poursuit dans les rapports entre celui-ci et les autres. Ce n'est pas étonnant puisque depuis le début mon intimité même n'est rien

d'autre qu'un rapport extérieur/extérieur. Donc l'individu dépasse le corps tel qu'on le concevait, ce qui revient à dire qu'on ne peut pas vraiment s'arrêter là, au Corps humain entendu comme corps limité en hauteur largeur et profondeur. Rappelons-nous que ce n'est pas ça, un corps. D'autre part, le corps humain au vu de cette considération n'est plus du tout l'individu le plus individué ; il suffit de concevoir l'union de deux humains pour se donner un corps plus complexe, autrement dit qui accomplit à un degré plus fort encore l'acte d'individuation. Autrement dit, un corps plus fort ou plus individué que l'homme, c'est ce qu'on pourrait appeler l'individu social ou bien le corps social.

Pas suivant : on atteint le corps indépassable, celui qui contient en lui tous les corps sans exception, la nature. C'est ici, dans la nature conçue comme individu, que se place l'équivalence « *Deus sive natura* » : l'expression complète est d'ailleurs « puissance de Dieu autrement dit de la Nature » (IV, 4, démonstration). Cette équivalence se comprend si l'on considère Dieu comme individu, c'est-à-dire comme opération infinie d'affection. Le rapport constitutif de Dieu n'est pas donné d'avance, il est plutôt un mouvement affirmé en continu, et en même temps nié en continu. Si vous concevez cet acte comme une chose, vous direz la Nature ; si vous concevez cette chose comme un acte, vous direz Dieu. Et le seul concept qui vous permette de tenir à cheval, c'est de parler d'Individu. Il y a un Individu suprême, autrement dit une individuation qui unifie tous les corps.

Il nous reste donc à situer le Corps humain par rapport à ces deux autres corps : le corps social, le corps divin. En réalité, comme le scolie l'indique, tous sont dans un rapport de continuité. Les uns sont dans les autres, ils s'emboîtent, homme, société, nature. C'est tout le contraire de l'extériorité que ce rapport d'emboîtement. Ce qui est drôle est que cet emboîtement est réversible : autant l'homme est dans la société, dans la nature (ordre des choses), autant la nature est dans la société, dans l'homme (ordre des actes). Pour montrer le rapport entre ces trois ensembles, il suffit donc de décrire le

détail de l'individuation du plus petit : on comprendra alors comment l'individuation du microcosme implique et enveloppe celle du macrocosme.

### **b. L'individuation totale**

Il s'agit de déterminer précisément les modes d'individuation qui sont propres à la nature humaine : savoir de quelle manière l'individuation s'opère lorsqu'il s'agit de constituer un individu humain. Ainsi la compréhension du Corps humain passe par l'explicitation du rapport entre l'essence de l'homme et le processus d'individuation : en rapportant l'individuation à cette essence, on se donne en effet un critère d'évaluation des processus qui singularisent un individu. On va pouvoir faire la différence entre une affection qui me construit et une autre qui ne me construit pas.

Spinoza énonce trois critères d'évaluation des affects, ce qui signifie aussi bien trois critères de différenciation des affections : propositions IV, 38, 39, 40.

IV, 38 : on est tenté de résumer cette proposition en un premier critère : l'aptitude physique.

IV, 39 : second critère, l'individuation elle-même ; tout ce qui participe à la définition même de l'individu est bon pour lui ; on est à la limite de la tautologie.

Quelle différence entre ces deux propositions ? Quelle différence entre elles et les lemmes de la deuxième partie ? Cette fois-ci Spinoza ne parle plus en général (on n'est plus dans la parenthèse de physique), donc il doit y avoir moyen de déterminer l'objet de ces propositions. Premier point : IV, 38 établit un critère qui se situe sous le rapport du Corps de l'homme aux corps extérieurs ; IV, 39 vise plutôt le rapport des parties entre elles. On retrouve une distinction connue : IV, 38 considère le Corps comme une partie de la nature confrontée aux autres ; IV, 39 considère le Corps comme un tout qui

dépend du rapport de ses parties. Ce sont les deux pôles de l'extériorité, extériorité externe ou extériorité interne.

Mais de quoi parle IV, 38 ? Qu'est-ce qui implique le Corps humain considéré dans son ensemble, globalement, comme un seul individu, dans un rapport avec les corps extérieurs ? IV, 44, scolie : notre proposition ne concerne pas ce qu'il arrive la plupart du temps. Il s'agit d'une exception, une chose rare. Que fait cette chose ? Elle dispose le Corps à opérer, autrement dit, elle le rend apte. On est ainsi comme à la source de toutes les opérations du Corps. Etre disposé serait le pôle passif (participe passé, situationniste), être apte serait le pôle actif, d'une seule et même tendance : l'effort pour s'affirmer. Mais qu'est-ce qui crée cette disposition ou aptitude ? Dans la démonstration, Spinoza s'appuie sur la proportionnalité entre corps et esprit pour expliciter le phénomène du point de vue où il est le plus clair. Ce qui rend le corps apte, c'est un certain phénomène physique qui correspond à ce qui est décrit en termes de pensée en IV, 26 et IV, 27 : comprendre. Conclusion : la proposition IV, 38 ne fonde pas du tout une éthique des plaisirs du Corps ; elle fonde au contraire une approche physique des plaisirs intellectuels, où le fait de comprendre est de manière quasi unique dans l'histoire de la philosophie désigné en termes de corps. Il se produit ici un basculement qui permet d'accorder au corps ce qu'on accorde à l'esprit : la santé du corps est de comprendre. C'est un texte qui permet d'établir sous l'étendue un correspondant du phénomène réservé à la pensée. Autrement dit le matérialisme de Spinoza (la coupure entre corps et esprit) n'exclut pas, mais au contraire implique, la nécessité physique de penser. Ainsi, lorsque Spinoza parle de Corps, cela ne signifie pas pour autant qu'on quitte le domaine cognitif. On peut tout à fait concevoir le travail de cogitation sous le rapport du corps ; et non seulement on le peut, mais on le doit : il est autant de la nature d'un corps de chercher à cogiter que de la nature d'un esprit. La difficulté est d'entrer dans le détail de ce travail du corps. Il faudrait une médecine très précise. L'essentiel pour Spinoza est d'avoir montré que la santé du Corps était

directement liée à l'activité physique qui consiste à comprendre. Il n'y a pas d'un côté les plaisirs du Corps, de l'autre ceux de l'Esprit.

Cette interprétation de IV, 38 comme l'énoncé concernant le plaisir physique de penser s'appuie, en résumé, sur trois arguments : 1. il s'agit du rapport de l'individu total aux choses extérieures ; 2. il s'agit de rendre apte à l'action et non de réaliser l'action ; 3. la démonstration se réfère explicitement aux propositions qui établissent l'intellection comme l'utile vrai.

IV, 39 : on passe du singulier (*id quod*) au pluriel (*quae*) ; de quelque chose d'assez flou (disposer) à une considération concrète (*efficere* : effectuer). Ainsi, tandis que la cogitation est globale, les autres activités physiques ont trait aux parties. C'est cette distinction-là qui remplace l'alternative dualiste plaisirs du Corps/plaisirs de l'Esprit : pour Spinoza il y a un plaisir total et des plaisirs partiels. Les plaisirs partiels se conçoivent facilement pour le Corps, mais en quoi contribuent-ils à l'individuation ? IV, 45, scolie : Spinoza dresse la liste des choses qui sont utiles au Corps, autrement dit qui le construisent : c'est se refaire et se recréer. Toutes ces activités sont au cœur de la conservation ou constitution de soi ; mais cela signifie aussi que c'est toujours dans le cadre de l'intérêt du tout que l'on satisfait l'intérêt de chaque partie. On a l'impression nette d'une hygiène des parties du corps. Cela n'est pas faux, mais il faut en dégager le critère d'utilité : en réalité l'alimentation des parties se fait non pas en fonction des besoins des parties, mais de ceux du tout. Le texte parle donc bien d'une nature humaine supérieure, apte à tout ce qui peut suivre de sa nature. Mais il s'agit de ce qui peut suivre de la nature du Corps tout entier, et non partie par partie. Il convient donc de développer chaque partie seulement en tant qu'elle participe du tout. Or il y a des parties pour lesquelles c'est l'abandon qui augmente la puissance du tout : IV, App, XIX. et III, 31, scolie : l'amour pour une chose particulière nous entraîne dans un mécanisme de discorde ; c'est un dispositif de discorde.

Or c'est ici qu'il est important d'avoir compris l'aspect politique du corps humain : c'est précisément le troisième critère : IV, 40. Mon Corps fait partie du corps commun, de sorte que sa santé, au sens le plus médical du

terme, va de pair avec la santé du corps social. Ce n'est pas la politisation de mon Corps qui est secondaire ; c'est plutôt l'isolement d'un seul corps, autrement dit l'individu non-politique, qui est théorique. *Traité Politique*, chap II, §15 : « aussi longtemps que le droit naturel humain est déterminé par la puissance de chacun, ce droit sera en réalité inexistant ou du moins n'aura qu'une existence purement théorique puisqu'on n'a aucun moyen assuré de le conserver ». Il s'agit de considérations de droit, mais elles se fondent sur la puissance d'un Corps humain isolé : or précisément isolé, un Corps humain ne tient pas : « sans l'entraide, les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie ». Il est donc aussi inadéquat de concevoir le corps d'un homme isolé que de concevoir une main isolée : c'est purement théorique. Cela signifie que le processus d'individuation continue, il ne s'arrête nullement à ce qui permet à un homme de dire « je ». Une fois déterminée sa physiologie, nous n'avons aucunement fini de concevoir l'individuation de son corps, puisque celle-ci dépasse largement la figure (les contours) de l'homme : il y a un corps politique qui n'est en aucun cas une métaphore, mais pour ainsi dire la continuation de la physiologie de mon corps à l'extérieur de ma figure. La défiguration du corps nous a permis de comprendre que mes contours étaient sans importance ; on aperçoit à présent ce qu'il y a de moi au-delà de ces contours : c'est vous. Mon individu se déploie socialement, pas par extension à partir d'une définition interne, mais parce que son processus de définition, autrement dit son individuation, ne se conçoit pas sans aller jusque là.

[Par exemple je gesticule dans cette salle ; cela ne se conçoit que parce qu'il y a des étudiants à qui j'explique des choses : on ne peut pas concevoir adéquatement les opérations de mon corps sans se donner au moins la présence des vôtres : si vos corps n'étaient pas là le mien n'y serait pas, si vos corps étaient autrement disposés (par exemple bruyants) le mien ferait d'autres opérations, etc. Nos corps, autrement dit nos actes, autrement dit nos façons d'être, autrement dit nos individus, ne sont pas interdépendants : ils constituent un seul et même individu. Donc pour bien me concevoir moi il est nécessaire que je vous conçoive bien aussi vous. ]

Ainsi, la figure du Corps n'est pas plus pertinente que les billes de l'atomisme. La nature de l'individu humain inclut d'emblée ce par quoi il est un élément social. On peut délimiter un Corps ad libitum, aussi bien on peut lui ajouter quelque chose d'autre, un accessoire : les *regalia*, attributs royaux, par exemple. Noter qu'une telle conception du corps n'interdit pas de penser une forme de sexualité politique : IV, App, XXX. Mais on détruit ainsi la sensualité.

Or c'est sur cet aspect politique du Corps humain que Spinoza s'appuie pour inviter à un recentrement des plaisirs physiques : mon corps étant politique, ce qu'il faut à mon corps c'est un bien partageable avec les autres corps (IV, 36). C'est en prenant la mesure de l'étendue de mon corps, qui dépasse largement les limites de ma figure, que d'autres champs d'individuation s'offrent à moi, et c'est au cœur du politique que naît l'aspiration religieuse, parce qu'elle est l'union à Dieu est la seule, l'unique, qui n'ait jamais pour corollaire la haine entre les hommes. Et à nouveau l'originalité de Spinoza consiste à relever le pari de décrire cette union en termes de Corps : V, 39, démonstration. L'aptitude du corps est liée à l'ordre qu'il a mis dans ses affections ; il est armé (comme du béton) d'associations d'idées, autrement dit de traces dans sa mémoire, qu'il s'est fabriquées lui-même et qui le protègent, parce qu'elles le mènent à établir un rapport à l'idée de Dieu, autrement dit à ce dont l'essence est la puissance même, autrement dit à l'invincible. Le Corps puissant chez Spinoza n'est pas puissant de la force de ses parties, il est puissant du fait de son rapport à l'essence même de la puissance, c'est-à-dire à Dieu.

Donc de même que le corps d'un homme continue de se définir dans ses rapports sociaux, c'est-à-dire dans le rapport de tel homme avec les autres hommes, il se définit tout autant dans le rapport de tel homme avec en somme n'importe quelle partie de la nature, et pour finir avec la nature tout entière. De même donc que l'individu humain ne se conçoit pas sans l'aspect politique de son individuation, il ne se conçoit pas non plus sans l'aspect macrocosmique de

cette individuation. Nous ne sommes pas des choses qui agissent selon leurs propres lois dans un univers qui ne nous toucherait pas : pas un empire dans un empire (III, Préface). L'opération d'individuation, nous ne la faisons qu'en tant qu'il en va d'un processus général d'individuation qui concerne toute la nature. Nous ne sommes pas moins des animaux macrocosmiques que des animaux politiques. Qu'est-ce que cela signifie ? Au moins ceci que mon corps ne se conçoit pas sans qu'on le rapporte à la nature entière. Son individuation ne se termine pas avant. Etre un individu enveloppe d'emblée l'opération par laquelle Dieu lui-même est en train de se faire individu. Donc je ne me comprendrai comme individu qu'en comprenant l'individuation de la nature entière. On étend ainsi les acceptions et les conditions de l'identité à soi, car mon corps n'est pas distinct de la nature entière : les deux concepts se recourent. Parfaire la constitution du corps, autrement dit son individuation, suppose que l'on aille jusqu'à établir les prolongements infinis de cet acte.

## II. L'animation du monde

### Introduction

Nous sommes censé avoir terminé la constitution de l'individu. On va voir en quel sens c'est fait, c'est infaisable, et c'est ce qu'il nous reste à faire.

Ce qui est fait est la description de la manière dont un Individu émerge à partir de ce qui n'est pas lui. Cette constitution n'a pas été génétique : on n'a pas rendu compte de la manière dont les choses conviennent pour produire un effet qui serait l'Individu humain. Car l'union et l'assemblage des corps ont été décrits sur le mode de lois, et non d'événements ; c'est-à-dire en restant à un niveau de généralité très vaste (excluant la description particulière) et sans tenir compte de la durée (et encore moins du temps). Spinoza entend ainsi présenter un modèle de vérité, mais non la vérité elle-même : c'est une mode de penser que Spinoza appelle adéquat, autrement dit suffisant indépendamment de toute confrontation avec son objet (vérification). C'est un premier point : nous avons un modèle pour penser l'Individu.

L'enquête n'a pas non plus cherché les conditions de possibilité du concept d'Individu : l'idée de conditions de possibilité exige en effet de dissocier l'être et la pensée : ce qu'il faut pour penser ceci ou cela n'est pas ce qu'il faut pour que ceci ou cela soit. Cette dissociation est ce que le système de Spinoza ne permet pas. Le modèle qu'on a présenté n'est donc pas à confondre avec une construction mentale indépendante de tout enchaînement observable dans le réel. Il exhibe plutôt ce qu'un certain nombre d'événements ont en commun, et ce sont les déterminations concrètes communes à tous ces événements que Spinoza décrit. Ainsi, même si les lois de la petite physique ne s'observent pas comme telles dans la nature (elles sont toujours spécifiées : constitution d'une herbe ou d'un homme), elles sont dans la nature. Spinoza n'est donc pas simplement un nominaliste : ce qui est commun à plusieurs

choses n'est pas nécessairement abstrait. Qu'est-ce qui fait la différence entre le concept abstrait et la notion commune ? C'est l'adéquation : une notion commune se suffit à elle-même, une notion universelle non. Autrement dit une notion dont l'objet est une chose (fixe, isolée) est une notion abstraite ; une notion dont l'objet est un rapport (si, alors) est une notion commune. D'où une seconde remarque : avec ce modèle nous avons réellement une pensée de l'Individu.

Ainsi, ce qui a été accompli est la mise en rapport de l'Individu avec des notions encore plus communes que lui. L'Individu lui-même est un rapport (si, alors : on se souvient des modélisations cinématiques avec les vitesses  $V_1$   $V_2$   $V_3$ ). Et si on veut le comprendre il faut approfondir le rapport ; en un sens c'est le mettre en rapport avec d'autres rapports, mais c'est surtout spécifier ce rapport, lui faire changer de repère de pensée, le contempler selon d'autres points de vue. Ainsi, on a rapporté l'Individu à ce en quoi il est : axiome I, 1, « tout ce qui est est ou en soi ou en autre chose ». Singulièrement dans l'*Ethique* l'Individu est en corps, ou bien est fait de corps : c'est en s'appuyant sur une rapide théorie des corps que Spinoza l'établit. Que l'Individu soit en autre chose signifie donc qu'il est dans des corps, qui sont ses affections, et que ses affections sont des affections de substance. Avec le concept d'affections, on peut ainsi traverser rapidement tous les niveaux d'appréhension du réel (repères ou échelles de penser). Voici comment :

Soient des corps ; ces corps conviennent pour produire un effet ; je suis cet effet, c'est-à-dire ce qui exprime l'ensemble de ces causes. Je suis le rassemblement de leur pluralité sous l'unité ; autrement dit, je suis le rapport de ces choses entre elles. Mon corps est donc un rapport entre corps.

Or, ce qui est vrai de mon corps l'est aussi des autres, qui sont aussi des rapports entre corps, qui à leur tour sont des rapports, etc., et ainsi à l'infini.

Donc l'originalité du dispositif est d'opérer une mise en rapports sans termes : le rapport ne s'établit jamais entre deux choses, car ces choses sont toujours elles-mêmes analysables en rapports. C'est dire que non seulement le corps humain n'est pas substance, mais même qu'il n'y a aucun corps

substantiel impliqué dans le commerce des corps. Pour Spinoza, substance est le mot qui désigne le rapport de tous ces rapports, de sorte qu'il ne s'agit pas d'un substrat à partir duquel ces rapports s'établissent : c'est plutôt l'unité ultime de tous ces rapports. Ainsi, pour ce qui est du corps, Spinoza dématérialise l'Étendue, au sens où la substance qu'exprime l'Étendue n'est pas de la matière, c'est-à-dire n'est pas proprement physique. La matière comme *hylè*, c'est-à-dire réalité informelle qui est le support de la forme, (Aristote) n'existe plus, car Spinoza refuse de faire la dissociation, qui exige une intervention extérieure pour imprimer la forme dans la matière ; la matière comme étendue, c'est-à-dire réalité mathématique dont les propriétés secondes découlent de propriétés géométriques, non plus (Descartes), car Spinoza montre que les mathématiques ne peuvent pas servir à penser un certain type d'infini. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de matérialisme possible chez Spinoza. Le mot de matière n'apparaît que cinq fois dans l'*Ethique*, deux fois en un sens métaphorique, les trois autres fois dans I, 15, scolie.

Spinoza est le penseur de l'automatisme : s'il n'y a pas de matière à animer, c'est que les corps se meuvent très bien tout seuls. L'automatisme se conçoit donc comme une double négation : il n'y a ni matière première ni animation seconde, mais une parfaite autonomie du mouvement. Pour l'exprimer de manière positive, l'automatisme consiste à n'expliquer un rapport que comme la suite nécessaire d'autres rapports. De sorte qu'ainsi ce ne sont pas seulement tous les modes qui s'enchaînent les uns aux autres, c'est aussi la substance qui s'exprime dans cet enchaînement. Par ex. les corps se transmettent leurs mouvements, un rapport de mouvement passant d'un corps à l'autre ; mais cela signifie aussi bien que ce passage constitue l'affirmation du rapport qui régit les rapports : à savoir la constance.

Ainsi c'est un seul et même processus qui s'observe à toutes les échelles du réel. Tous les automates travaillent à cette constitution de rapports, autrement dit à leurs affections, affecter-être-affecté. C'est par cette opération qu'un homme se place directement dans le champ d'opérations de Dieu : son acte s'inscrit dans l'acte par lequel Dieu s'exprime. S'affirmer comme Individu

revient ainsi à dire : je suis l'acte de Dieu. Cela ne fait pas sortir une chose singulière hors de ses limites, cela efface, dans la chose singulière, l'idée de ses limites. Ainsi, la constitution de l'Individu ne se termine pas en un point où elle serait achevée, mais elle s'accomplit au moment où disparaît de l'Esprit la pensée des limites. Et en ce sens, pour ce qui concerne l'Individuation, cela, c'est fait.

Là où surgit une difficulté, c'est que la manière dont Spinoza décrit la continuité entre l'Individuation d'une chose singulière (par exemple un homme) et la Nature, semble plutôt nous jeter dans l'indéfini que nous installer dans l'infini. En effet, en augmentant le degré de composition d'un Individu, ce qui est l'essence même du processus d'individuation, Spinoza nous unit à la nature tout entière (scolie du lemme 7). Etrange : en faisant ainsi, n'est-on pas en train de chercher à faire une ligne en ajoutant des points ? Est-ce qu'en unifiant des choses singulières, on finit par composer la nature tout entière ? Pour répondre à cette difficulté, il convient de savoir ce qu'il en est des choses singulières.

II, définition 7 : la chose singulière est celle qui a des coordonnées causales (voir I, 28). Dans l'enchaînement de toutes les choses, elle est prise entre cause et effet, comme un maillon, et c'est cela son existence déterminée (son inscription dans la chaîne) ; mais qu'est-ce que sa finitude ?

I, définition 2 : la finitude du singulier est précisément que le relais est pris. Son individuation, au bout d'un moment, lui échappe. La finitude d'un corps se joue moins dans les limites de sa figure que dans son inscription dans un corps plus grand : qu'on pense à l'inscription du physiologique dans le politique. Bien sûr que ce corps politique est toujours mon corps ; le problème est que du même coup, mon corps physiologique n'est plus autonome par rapport à ce corps politique qui l'enveloppe. L'individuation de l'un est donc strictement soumise aux impératifs de l'individuation de l'autre : le plus petit moi soumis au moi plus fort, c'est-à-dire la partie soumise au tout.

Pareillement, le corps politique n'est qu'une partie du corps macrocosmique (autrement dit mon corps en tant qu'il est la Nature).

Or si la finitude consiste à ce qu'il y ait toujours plus grand que soi, il n'est pas question de l'attribuer à la Nature : la Nature n'est partie de rien, le sous-ensemble de rien. Et une association d'Individus, Spinoza nous dit que cela fabrique une « chose singulière ». Voilà qui paraît incorrect.

Mais on remarque que la définition du fini se place d'emblée sous un certain genre, et précise que les genres ne se limitent pas entre eux. On pourrait donc faire l'hypothèse que le concept de Nature n'inclut aucun de ces genres, et que donc elle est infinie (et non seulement indéfinie). Mais cela ne fait qu'augmenter notre embarras, puisque nous, nous sommes cantonnés à certains genres : II, axiome 5.

Donc la difficulté se résume à ceci : premier point, si l'acte d'individuation par lequel Dieu se fait Nature implique l'infinité des attributs, est-ce à dire que l'individuation de l'homme n'épuise pas le réel ? Alors, on ne pourrait se contenter d'un monde des corps (même dématérialisés), parce que la substance s'exprime non seulement en corps sous l'Etendue, mais aussi sous une infinité d'autres. Deuxième point : puisqu'on a tout fait avec l'Etendue, y compris mettre le monde en mouvement, quelle place faire à quelque chose comme la Pensée ? En somme, dès lors que l'animation du monde se conçoit par le corps seul, quelle nécessité y a-t-il à doubler le monde d'une animation de second degré (l'âme) ? Ce dont l'âme est censée rendre compte (l'animation) se fait sans elle, donc on ne gagne rien du côté du mode ; quant à ce à quoi elle est censée nous relier (émanation du divin), c'est encore très loin au-delà de l'association âme-corps, autant que l'infini est supérieur à 2.

## A. Pourquoi des attributs ?

Le dispositif général mis en place dans l'*Ethique* semble être le suivant : à toute chose donnée en termes d'Étendue correspond quelque chose en termes de Pensée. Soit un corps ; il y a une idée de ce corps qui est dans un élément, la pensée, où cette idée tient la place qu'a ce corps dans l'étendue. Les causes et les effets de cette idée sont les idées des causes et les idées des effets de ce corps. C'est ce qu'on appelle le parallélisme : soit une droite, on prend un point extérieur à cette droite et on établit entre ce point et d'autres un rapport identique à celui qui existe dans la droite de départ ; on construit ainsi une nouvelle droite, qui entretient un rapport constant avec la droite de départ : on trace ainsi une droite parallèle. Ainsi, dès lors qu'il y a un monde des corps, si une idée n'est pas insérable dans ce monde des corps, il existe donc un monde des idées : en parallèle à l'étendue se déploie la pensée.

Décrit de cette manière rapide, le nœud du système de Spinoza ressemble à quelque chose que l'on trouve chez Leibniz : le parallélisme ressemble à l'harmonie préétablie. *Monadologie* § 78 : « l'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même Univers ». Pour Leibniz comme pour Spinoza, il n'y a pas de lien direct entre le monde des corps et le monde des choses qui ne sont pas des corps (âmes, esprits, idées) : leur accord ne s'explique pas par une liaison causale ; il se décrit comme la synchronisation de leurs actes. Pour Spinoza cela s'appelle une correspondance (à un corps et ses actes correspondent une idée et ses actes), pour Leibniz cela s'appelle une harmonie: « les deux règnes (...) sont harmoniques entre eux » (*Monadologie* § 79). Le système de Spinoza, vu comme un parallélisme, fonctionnerait donc à peu près de la même manière, du moins selon la même structure : les idées se suivent et s'enchaînent et, sans qu'il y ait de rapport entre elles et les corps, ceux-ci évoluent de manière synchrone et non contradictoire. Lorsque je trace un cercle, une idée est donnée en mon esprit, et simultanément mon corps

accomplit un certain geste qui est à l'étendue ce qu'est l'idée adéquate de ce cercle sous la pensée (à savoir du mouvement). Donc ce qui fait que le monde n'est pas dissocié en deux parties distinctes (par ex. l'étendue d'un côté et la pensée de l'autre) ce n'est pas qu'elles sont en quelque manière en contact, c'est-à-dire qu'il y aurait interaction de l'une et de l'autre, mais c'est qu'elles sont en accord. Il y a pluralité des mondes et c'est leur extrême compatibilité qui en fait un même Univers.

Notre objectif ici est de donner de la distinction et des rapports entre ce que Spinoza appelle des attributs une description différente que celle qui se réfère au terme de parallélisme. Outre que ce modèle mathématique est inapproprié au système de l'*Ethique*, on va tenter d'exhiber la structure réellement mise en place par Spinoza – quitte à renoncer à la désigner en un seul mot. On va tenter d'en faire une genèse à la fois historique (en déterminant comment Spinoza élabore ce système au cours de sa vie de penseur) et empirique (puisque aussi bien c'est d'une sorte d'évidence existentielle qu'il faut partir pour comprendre ce dont le dispositif est censé rendre compte).

### ***1. La nécessité épistémologique***

*Ethique* I, 10, scolie : « il n'y a même dans la nature rien de plus clair que le fait que chaque étant doit se concevoir sous quelque attribut, et que plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs (...) ; et par conséquent rien non plus n'est plus clair que le fait que l'étant absolument infini doit nécessairement se définir (...) un étant consistant en une infinité d'attributs... »

La raison pour laquelle une telle phrase est incompréhensible, c'est que Spinoza utilise plusieurs fois un même mot en en modifiant progressivement le sens. Il s'agit de partir d'un sens commun, ou admis par une certaine tradition philosophique, pour arriver à un sens plus ou moins nouveau, singulièrement refusé par une certaine tradition théologique. La première chose à faire pour comprendre pourquoi Spinoza parle d'attributs est donc de faire la part entre ce

qui l'intéresse dans le mot qu'il reçoit du langage philosophique, ce qui ne l'intéresse pas, et enfin la part de l'élaboration conceptuelle qui lui est propre. Trois aspects du mot : ce que Spinoza en garde, ce qu'il en exclut, ce qu'il y introduit.

Il accepte (au moins provisoirement) quatre points.

La tradition aristotélicienne offre un couple : substance, attribut. La substance est ce qui ne se prédique de rien, mais dont on prédique des propriétés ou attributs (repris de la *Métaphysique* d'Aristote). Et tandis que la substance peut subsister par elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'est intimement liée à aucun attribut, les attributs eux ne peuvent ni être ni exister sans substance : il faut un sujet à ces prédicats, quelque chose en quoi ils se trouvent.

Dans cet héritage scolastique, Spinoza va chercher ce qui est en réalité proprement aristotélicien, à savoir que l'attribut est ce qu'on prédique d'une substance. Ainsi se comprend sa première phrase : si toute chose se conçoit par attribut, c'est que pour prédiquer quelque chose d'une chose, il faut un prédicat. Donc attribut ne doit pas s'entendre ici d'emblée en un sens qui supposerait tout le système de l'*Ethique* : Spinoza s'adresse à la conscience philosophique commune. Le concept d'attribut intervient d'abord dans une acception strictement logique, synonyme pour ainsi dire de qualité ou de prédicat, et c'est un concept commun à toute chose (Spinoza ne se limite même pas ici aux substances : il prend le terme au sens le plus large, au point de l'élargir). C'est un premier point.

Ensuite il y a un autre raisonnement scolastique que Spinoza reproduit. Le néant ne peut avoir d'attribut, parce qu'il n'est rien ; inversement le tout doit avoir tous les attributs possibles puisqu'il est tout ; et entre ces deux pôles absolus se placent toutes les choses. De là suit une espèce de proportionnalité selon laquelle plus une chose a d'attributs, plus elle s'éloigne du néant, autrement dit plus elle a d'être, le Tout étant bien sûr l'Être suprême. Spinoza considère cette proportionnalité, dont lui-même ne fait rien du tout, comme connue, et donc il va très vite : « plus il a de réalité ou d'être, etc. » Cette

proportionnalité entre avoir des attributs et être quelque chose est donc un second point, où attributs est toujours pris en un sens logique. L'importance du raisonnement est que Spinoza va s'en servir contre Descartes, on va voir comment.

Descartes lui-même a contribué à faire évoluer, sinon le terme d'attribut, du moins le couple substance-attribut. Il pose lui-même le couple dans l'article 51 des *Principes*, mais aussitôt, dans l'article 52, il soulève une difficulté de la substance sans attributs : « cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ». Avec le concept de substance on peut bien concevoir une existence, mais non apercevoir la vérité de cette existence : c'est-à-dire qu'on n'a qu'un concept vide. On prétend poser quelque chose, mais on ne pose rien de concret ; il y a donc une insuffisance ontologique du concept de substance. Et cette insuffisance se double d'une autre : la substance considérée comme telle ne peut fonder aucune connaissance, c'est-à-dire il y a une insuffisance gnoséologique du concept. Ainsi Descartes met le doigt sur une difficulté que Spinoza voudra résoudre : c'est qu'on peut bien faire la distinction logique entre substance et attribut, mais cette distinction d'une part n'est pas réelle (c'est l'archétype de la distinction de raison, article 62) et d'autre part est sans pertinence pour la connaissance : sans attribut pas de connaissance distincte de la substance. Ce bémol apporté à la distinction entre substance et attribut est totalement assimilé par Spinoza. L'attribut n'est plus seulement un concept logique, c'est un concept scientifique : il désigne quelque chose de réel. Spinoza en cela suit parfaitement Descartes. C'est un troisième point.

A partir du moment où Descartes a rangé le concept de substance parmi ce qui ne sert à rien pour la connaissance, il va devoir réévaluer l'attribut par rapport à la tradition scolastique. En effet, il est naturel que la substance ait prévalu sur l'attribut dès lors que l'un était sujet et l'autre prédicat : c'est en définitive dans le sujet qu'est l'être, c'est de la substance que l'attribut tient son être puisque sans elle il n'est rien. Descartes a comme inversé les choses : c'est plutôt la substance qui, sans l'attribut, n'est rien de distinct. Mais alors quel

sera le point de départ de la connaissance ? Descartes va choisir de privilégier un attribut parmi les autres, afin de remplacer pour ainsi dire la fonction fondamentale de la substance : l'attribut principal (article 53). L'idée est d'isoler un attribut dont la connaissance permette de connaître les autres attributs. Il y a en définitive un écrasement de la substance dans l'attribut, qui devient la nature de la substance : on n'a plus à chercher ce qu'elle est au-delà de ses attributs, puisqu'il y a un attribut principal qui explique tous les autres. Il n'est plus nécessaire de rapporter quoi que ce soit à la substance, puisque l'attribut principal fournit un principe d'explication claire et distincte. Cette fois-ci, c'est accompli, l'attribut est devenu un concept ontologique : l'attribut n'est plus que l'aspect que prend la substance quand elle est connue. C'est cette transformation cartésienne du concept qu'entérine Spinoza, puisque pour lui c'est la définition même de l'attribut (I, 4). C'est un quatrième point.

Du coup, un renversement général va se produire qui va opposer Spinoza à la fois aux scolastiques et à Descartes lui-même. Contre les scolastiques, Spinoza ne va plus accepter que l'on parle des attributs de Dieu en un sens strictement logique. Plus précisément, il n'accepte plus que l'on considère comme des attributs de Dieu certains prédicats qui lui sont propres. *Court Traité*, 1ère partie, chapitre I, note 4 : « Ces choses telles qu'infinité, perfection, immutabilité, ne sont pas des attributs de Dieu ». L'argument est que ces prédicats n'ont en eux-mêmes rien de substantiel, puisqu'ils présupposent qu'il y ait un sujet principal. Voilà ce que Spinoza veut évacuer du concept : les prédicats qui sont corrélatifs d'un sujet. Car si l'attribut est ce qu'on connaît de la substance, il doit être, exister, être connu en soi et par soi : le caractère d'autosuffisance qui est celui de la substance, Spinoza exige de le trouver dans l'attribut.

Ensuite, contre Descartes, Spinoza va faire valoir le raisonnement scolastique de proportionnalité : car si Dieu est l'Être parfait, on doit nécessairement lui attribuer l'étendue, car Dieu doit avoir tous les attributs. L'argument de Descartes pour nier que Dieu soit étendu est que tout ce qui est étendu est limité et imparfait (article 23) ; celui de Spinoza pour l'affirmer est

que dès lors qu'on admet qu'il y a une positivité du fait d'être étendu, autrement dit que l'étendue est un attribut réel, il est nécessaire de prédiquer de Dieu cet attribut. Sans même vouloir contredire Descartes, Spinoza à la fin de I, 15, scolie, insiste sur cet aspect des choses. En somme il y a une tension chez Descartes entre l'affirmation de l'étendue comme d'une chose réelle, et le refus d'attribuer cette réalité à Dieu (alors même que selon l'article 22, il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie). Ainsi ce que Spinoza veut évacuer dans l'attribut cartésien, outre que Descartes admet comme attributs de Dieu les propriétés des scolastiques, est l'idée d'une imperfection limite intrinsèque : l'attribut comme tel, pas plus l'étendue que la pensée, n'enveloppe limitation.

En définitive, on aboutit à une position entièrement originale, puisqu'elle consiste à n'accepter de considérer comme attributs que les qualités de la substance qui ont le moins besoin du concept de substance pour être conçues. Dans la lettre II, Spinoza fait un raccourci qui résume sa position : « j'entends par attributs tout ce qui se conçoit par soi et en soi, de façon que le concept n'enveloppe pas le concept de quelque autre chose ». L'attribut c'est pour Spinoza ce qui peut se passer de substance, parce qu'il enveloppe en lui-même ce qui fait la substance : l'autosuffisance. C'est donc cela que Spinoza introduit dans l'attribut, que nul autre avant lui n'y avait mis, à savoir une espèce de substantialité, ou pour mieux dire, une totale indépendance à l'égard d'un sujet d'inhérence. Dès lors, l'écart est immense entre un attribut, et par exemple une qualité : le rouge n'est rien en dehors de ce qui est rouge, mais l'étendue n'a besoin que d'elle-même pour être. Ce que le mot d'attribut va désigner, c'est donc quelque chose de beaucoup plus qu'une simple qualité : c'est l'affleurement de la substance à la surface même des choses.

Dans le concept d'attribut, il y a donc simultanément de la scolastique, du Descartes et du Spinoza. Une fois les différents sens distingués, on peut revenir à I, 10, scolie : mélange scolastico-spinozisto-cartésien (car le passage de la substance à l'attribut est celui de l'infinité d'attributs à un infini ayant une

essence précise : c'est la distinction de la substance cartésienne conçue par son attribut principal).

En somme, abstraction faite des réglages conceptuels nécessaires pour comprendre comment Spinoza modifie le concept d'attribut, il n'en reste pas moins que celui-ci relève d'une nécessité qui est de l'ordre de la connaissance. C'est la première réponse à la question « pourquoi des attributs ? » : il nous faut connaître les choses par des attributs, on ne peut pas faire autrement. Ce qu'on a montré, c'est que les attributs qui vont servir à connaître, c'est-à-dire les principes même de la connaissance, sont déjà la substance elle-même, autrement dit Dieu : Dieu a en quelque sorte pour forme les attributs. Les attributs sont donc les outils par lesquels Dieu nous permet de connaître les choses, et se donne lui-même à connaître. C'est ainsi que Spinoza peut dire que rien sans Dieu ne peut être conçu : car rien ne se conçoit sans attribut, et l'attribut, c'est Dieu.

## *2. Le dispositif ontologique*

Dès lors, qu'est-ce que connaître les choses ? C'est en distinguer des attributs, au sens de prédicats, et comprendre en quoi ces prédicats suivent ou découlent d'autres attributs disons plus essentiels, ou dont le concept est plus fécond, et qui doit permettre de comprendre quelle nécessité préside à l'existence des propriétés précises des choses singulières. Ramener les propriétés d'une chose singulière aux attributs d'une substance infinie, c'est-à-dire comprendre en quoi les attributs les plus singuliers dépendent des attributs les plus infinis (parce que ce sont eux qui renferment la nécessité), autrement dit ramener un effet dont les causes me sont inconnues (une chose quelconque) à des nécessités intrinsèques : c'est cela la connaissance.

Lorsque donc il s'agit de déterminer ce que Descartes appelait l'attribut principal, c'est-à-dire celui à partir duquel les autres se déduisent, il se produit une dissociation entre les choses singulières : il se produit une scission des

choses de la Nature en deux. Soit un cercle : ramener cette chose singulière à ce qui en lui explique tout le reste (ce travail n'est rien d'autre que le travail de définition), nous conduit à ramener les propriétés de sa figure à une définition par le mouvement (*TAI* § 96). A ceci près que l'attribut dégagé, que Spinoza nomme Etendue, n'est pas l'étendue au sens cartésien (hauteur, largeur, profondeur), on arrive à quelque chose qui se conçoit en soi et par soi : l'étendue nécessairement en mouvement. Mais quelque chose du cercle ne s'explique pas par là, c'est l'idée du cercle :

*TAI* § 33 : « Autre est le cercle, autre l'idée du cercle. L'idée d'un cercle, en effet, n'est pas un quelque chose ayant périphérie et centre, comme le cercle, et l'idée d'un corps n'est pas le corps lui-même. » Ainsi se fait une fissure dans le réel, une idée n'est pas réductible à un corps. Premier argument de Spinoza : on ne peut pas affirmer d'une idée les prédicats du corps (par ex. l'idée de cercle n'a pas de circonférence) ; si on ne peut en prédiquer les attributs singuliers, on pourra encore moins comprendre corps et esprit d'après un même attribut substantiel : raisonnement *a fortiori* d'une rare simplicité. Si une chose A n'a pas certaines propriétés d'une autre chose B, ce qui explique B ne peut expliquer A, car expliquer c'est exhiber une essence d'où les propriétés découlent. On en déduit que A est par essence différent de B : donc une idée n'est pas un corps. CQFD.

Le second argument exhibe moins une cause qu'une conséquence, mais une conséquence aussi est la preuve de la réalité d'une chose. Cela existe puisque cela a des effets, et en l'occurrence il existe bien quelque chose comme de l'idée puisque ça se conçoit clairement. Elle n'est pas seulement un objet possible, elle est clairement conçue d'emblée. Il y a là une tendance cartésienne à l'argument de puissance de Dieu : Dieu peut faire tout ce que nous concevons clairement et distinctement ; or nous concevons une idée clairement et distinctement sans référence au corps ; donc il existe réellement une idée. Tel n'est pourtant pas le raisonnement de Spinoza : qu'est-ce qu'on connaît véritablement de l'idée, par ex. de l'idée de cercle ? Quelles sont ses propriétés à cette idée en tant qu'idée ? Est-ce qu'on peut la décrire aussi précisément

qu'on décrit le cercle ? En fait, le texte va éviter la question : Spinoza ne décrit pas l'idée, mais insiste sur le fait qu'en tant qu'idée, elle porte avec elle la connaissance de ce qu'elle est. Qu'est-ce que la connaissance de ce qu'elle est ? Cette connaissance est une idée, et ici s'ouvre une régression à l'infini, puisqu'à poser la question : « qu'est-ce que cette deuxième idée ? » on ne fait que s'acheminer vers une troisième idée, qui à son tour... et ainsi à l'infini. Pour couper court à cette régression, Spinoza invalide la question. Nul besoin pour savoir, de savoir ce que c'est que savoir, autrement dit nul besoin de savoir ce qu'est une idée pour en avoir une.

Ainsi, non seulement une idée est distincte du corps négativement (parce qu'elle n'a pas ses propriétés donc ne peut pas relever du même attribut) mais aussi positivement (parce qu'elle enveloppe la certitude de son être-d'idée). De quoi au juste est-on certain ? On est certain qu'il y a de l'idée et que ce n'est pas du corps. Noter que pour l'instant l'exclusion des deux types de nature ne s'est faite que dans un sens : c'est l'idée qui refuse les déterminations du corps ; la question est aussi de savoir si le corps, lui, refuse les déterminations de l'esprit. On se dit que la réponse est naturellement oui, et pourtant Spinoza n'a pas du tout besoin de ce oui, et le fait qu'il s'en passe va amener à déplacer un peu le lieu de cette distinction entre les attributs. Nous sommes, disons-nous, certains qu'il y a de l'idée et que ce n'est pas du corps ; à quoi Oldenburg répond à Spinoza: « est-il pour vous indubitable que le Corps n'est pas borné par la Pensée, ni la Pensée par le Corps ? Etant donné qu'il y a toujours litige sur ce qu'est la Pensée, si elle est un mouvement corporel ou bien un certain acte spirituel complètement incompatible avec le corporel ? » (Lettre III). L'objection qui est faite à Spinoza est en somme que nul ne sait ce que peut le corps, et que peut-être... il peut penser. Si l'on sait qu'il y a de l'idée, mais qu'on ne sait pas ce que c'est, alors il n'y a peut-être pas lieu de poser une différence ontologique entre corps et idée. Ne pourrait-on pas faire l'économie du dualisme ? Il convient au moins de se poser la question. En définitive Oldenburg met le doigt sur le point obscur du dispositif dualiste, à savoir la nature de l'idée, (après tout soyons circonspects, on ne sait pas bien ce

que c'est). Et Spinoza a beau dire qu'elle renferme en elle-même la connaissance de sa nature, il n'exhibe pas cette nature pour autant. Charlatanisme que de dire *je le sais*, sans en dire plus ! Oldenburg objecte avec raison : pas si vite. Réponse de Spinoza : pas besoin.

Lettre IV : « Mais vous dites : peut-être la Pensée est-elle un acte corporel. Soit, quoique je ne cède sur rien ; du moins ne nierez-vous pas ceci, que l'Étendue en tant qu'Étendue n'est pas la Pensée, ce qui, pour expliquer ma définition et démontrer la troisième proposition, suffit. »

La référence est à l'Appendice du *Court Traité*, définition 3 et proposition 3. Soit, dit Spinoza à Oldenburg : ce qu'il y a d'énorme est ce soit (« *sit, quamvis nullus concedam* » : « qu'il en soit ainsi, quoique je ne cède sur rien »). Pourquoi pas ? Leur connivence ontologique ne justifie ni n'empêche leur distinction : ce n'est pas parce que les attributs sont réellement distincts que nous faisons la distinction. A la limite même s'ils ne l'étaient pas, nous la ferions quand même. Dès lors Spinoza n'a plus à se préoccuper de fonder ontologiquement la distinction entre pensée et étendue, il va la rapporter aux concepts mêmes : (2<sup>ème</sup> phrase) ce qui est clair n'est pas tant ce qu'il en est réellement, que les concepts que nous avons construits, à savoir : Pensée et Étendue, autrement dit ce qui est de l'ordre de l'intellection et ce qui est de l'ordre du mouvement. L'objection selon laquelle c'est peut-être un même sujet, un sujet de même nature, qui pourrait accomplir ces deux opérations, ne gêne nullement Spinoza puisque cela ne saurait mettre en péril l'hétérogénéité de ces actes. Si la pensée est un acte du corps, elle n'en est pas moins un acte différent de l'acte de mouvement. Alors admettons. Il s'agit simplement d'une porte ouverte, que Spinoza ne franchit pas. Spinoza ne croit pas que la pensée est un acte du corps, mais si cela est de l'ordre de la croyance (en l'occurrence, de l'incrédulité), il y a une chose dont il est sûr, c'est que cette question n'a aucune importance : en somme le statut ontologique de la distinction entre corps et idée est indifférent, puisqu'on peut bien situer cette distinction où l'on veut, elle demeure, elle s'impose à l'esprit. Ce que suggérait Oldenburg est que la différence entre pensée et étendue pourrait ne pas être une distinction

substantielle, mais seulement une distinction modale. Or la réponse de Spinoza consiste en ceci : peu importe la nature du sujet d'inhérence. En vérité pour lui il s'agit d'attributs dont le sujet d'inhérence est la substance, il pourrait tout aussi bien s'agir de modes dont le sujet d'inhérence serait le corps. A la limite, cela n'est plus qu'une question de mots : on n'a qu'à appeler la substance « le Corps » au lieu de l'appeler « Dieu » : pourquoi pas ? Pied de nez de Spinoza au matérialisme qui est conçu comme un risque au XVIIe, et qui est l'objet d'un culte fétichiste depuis le XXe siècle : on ne résout pas la question du rapport entre les idées et les corps simplement en reniant l'idéalisme. Cela ne ferait que déplacer la difficulté. On ne peut la résoudre qu'en renonçant à la recherche d'un sujet d'inhérence ultime.

Ainsi la distinction entre pensée et étendue s'impose parce qu'en somme, l'attribut est précisément ce qui peut se passer de la question du sujet d'inhérence. Il suffit de savoir que par pensée on entend quelque chose de positif et de différent de l'étendue, il suffit de les reconnaître comme deux façons d'être, pour que la question ne se pose plus de savoir quel être agit à travers ces façons. Pourquoi cette question ne se pose-t-elle plus ? Parce que pensée et étendue sont connues par soi. C'est pour cela que Spinoza les appelle attributs, parce que pour lui attribut désigne ce qui a cette autosuffisance épistémologique-ontologique.

En somme, pourquoi pensons-nous des attributs ? Parce que c'est notre manière de penser une distinction évidente (entre des choses dont la nature pourrait être incertaine sans que soit moins certaine la nécessité de la distinction : au fond ce dont on rend compte est une simple polarité).

### *3. La certitude empirique.*

Reste à présent à comprendre comment, pourquoi, en quoi Pensée et Etendue nous sont connues par soi.

II, 38 : « Les choses qui sont communes à tout, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement ». Il y a ici un mot difficile, « adéquatement ». Et comme la démonstration se fonde précisément dessus, on ne peut pas absolument le contourner. Disons qu'une idée adéquate est une idée totale : tout ce qu'est la chose s'y trouve, c'est-à-dire se trouve dans cette idée de manière enveloppée, autrement dit l'idée adéquate d'une chose est celle qui permet de connaître toutes les autres propriétés de la chose. Cela rappelle quelque chose : l'attribut principal de Descartes, et la définition dont le canon est donné dans le § 96 du *TAI*. Suivons à présent la démonstration : on va voir que la question de l'attribut n'est pas bien loin, et que même elle affleure à la surface du texte.

La première phrase pose une hypothèse excessivement restreinte, presque une énigme. L'important n'est pas de découvrir sa solution. L'important est dans la considération du commun. Car quel est l'argument de Spinoza ? Si A est partout, alors cette idée de A est partout. En effet, puisque A est commun à tous les corps, dès lors qu'on pense un corps, on pense du A, ou il y a du A dans notre idée, quel que soit son objet : le Corps humain, les affections du Corps humain, ou les corps extérieurs. Or, l'hypothèse posée était que A ne se divisait pas : c'est autant dans la partie que dans le tout, autrement dit le problème tout et partie, qui est la question des limites, ne se pose pas pour A. Conclusion : s'il y a dans les choses quelque chose dont la nature est infinie, l'idée de ce quelque chose nous l'avons nécessairement, puisque nous ne pouvons pas ne pas l'avoir. On ne peut pas la manquer en regardant autour de nous, on ne peut pas y résister parce qu'elle est déjà en nous. Bref, nous l'avons. Nous avons l'idée de A. Mais qu'est-ce que A ?

Le corollaire devrait préciser l'objet dont il s'agit, et il ne le fait pas vraiment. En un sens, le renvoi au lemme 2 nous donne la clé de l'énigme : les

corps conviennent en tant qu'ils enveloppent l'idée d'un attribut. Mais le texte du corollaire ne cite pas la démonstration, il cite seulement le lemme et reste dans le flou : certaines choses sont communes. Spinoza évite le recoupement entre l'étendue comme attribut de Dieu, et l'étendue comme ce qui est commun à tous les corps. Cela revient à dire que ce n'est pas en tant qu'attribut de Dieu que l'étendue nous est connue, mais en tant que propriété commune de certaines choses (les corps). Le véritable ancrage de l'étendue, c'est l'expérience : l'expérience de notre Corps, de nos affections et des corps extérieurs nous apprend qu'il y a quelque chose de commun à toutes ces choses. Pareillement, ce qui fonde la réalité de la pensée, c'est l'expérience.

Tout ce raisonnement (II, 38 démonstration et corollaire) vaut également pour la pensée, il suffit de remplacer les mots. Chacun a l'expérience de l'existence de la pensée : c'est cela l'évidence expérimentale de la pensée, qui n'explique ni la nature de l'Esprit, ni d'une idée, mais permet de ranger Esprit et idée dans une certaine catégorie ou classe de choses. Ce qu'on tient alors, c'est la pensée ou l'étendue comme notions communes (et pas du tout comme attributs de Dieu). En somme, la différence entre les deux attributs se constitue dans l'*Ethique* de la même manière que chez le Descartes des *Principes* (mais pas des *Méditations*) : parmi les choses de la nature, il y en a qu'on peut expliquer par quelque chose qui est en elles toutes, c'est de l'étendue ; et il y en a d'autres qu'on ne peut pas expliquer par là, mais qu'on peut expliquer par une autre chose qui est en elles toutes : la pensée. Voilà, la distinction est faite, et c'est empiriquement qu'est décrite sa constitution.

On peut trouver que fonder la distinction des attributs sur l'expérience, c'est insuffisant : on peut y faire deux objections.

1. Ils sont connus par eux-mêmes, ils ne s'expliquent pas : tout cela ressemble plutôt à une théorie de notre ignorance qu'à autre chose. Ce qui se présente à l'esprit comme une qualité donnée, irréductible et inexplicable, cela s'appelle précisément, en philosophie, une qualité occulte.

2. De plus, on peut se demander si après tout notre accès à l'expérience n'est pas déjà médiatisé par une certaine vision du monde : n'est-on pas victime d'une tradition platonicienne ? Comment se peut-il que nous voyions des choses si hétérogènes dans un même monde ?

En réalité Spinoza ne présente pas les attributs comme des notions explicatives, formées pour rendre compte de ce que nous voyons ; il ne les assied pas sur leur fonction (usage, fécondité) dans l'ordre de la connaissance. Ce ne sont pas les productions intellectuelles de l'homme connaissant : ce sont les productions réelles du réel dans l'homme pensant. Lorsque Spinoza refuse de voir en l'homme un empire dans un empire, cela ôte à l'homme la possibilité de penser n'importe quoi. Ce que peut l'homme c'est *dire* n'importe quoi (d'où la latence laissée par Spinoza à Oldenburg : si vous voulez changeons de mots. En somme la distinction corps/esprit n'est qu'une figure du rapport, et finalement peu importe les noms qu'on met de part et d'autre de la barre de rapport : on peut extrapoler en pensant aux alternatives chaud/froid (Héraclite), lumière/ténèbres (Platon), mouvement/repos (Aristote), haut/bas (Plotin), action/passion, vie/mort...). Mais la pensée ne se fait pas en dehors des règles de la nature. Si donc l'homme pense à distinguer dans la nature l'étendue et la pensée, c'est que réellement cette distinction lui est donnée par la nature. L'expérience chez Spinoza, ce n'est pas rien : c'est l'un des aspects de la porosité de l'individu pensant. C'est la voie par laquelle naissent les idées. On va à présent suivre cette naissance.

II, 40, scolie 1 : Spinoza annonce en la remettant à plus tard, ailleurs, une distinction entre notions absolument communes, notions communes admises par les philosophes, et notions mal fondées. C'est dommage qu'il ne s'explique pas, cela nous aurait permis de savoir comment considérer notre conception dualiste. Mais on s'aperçoit qu'une distinction finalement est donnée par la description des phénomènes de constitution de chaque type de notions.

Spinoza donne comme mécanisme de fabrication des Transcendants un phénomène d'érosion des images qui est à la source de toute idée non

singulière (idée de chose précise et déterminée), et dont l'exacerbation est ce qui mène aux transcendants. Dans une lecture rapide, on croit que les limites du corps humain le font confondre les images. Ce serait expliquer quelque chose par rien. Dire que le Corps n'est pas capable, c'est dire qu'il n'est pas agent. Le Corps humain joue donc le rôle de cadre : dans ses limites se passe quelque chose ; le sujet du verbe qui décrit ce qu'il se passe, ce sont des images. Des images font donc quelque chose. Quoi ? Elles s'érodent les unes les autres par manque de place. Ce qui est propre aux Transcendants est le passage d'un seuil au-delà duquel il n'y a plus érosion, mais fusion. Et cette fusion est confusion.

Les Universaux (le terme désigne les cinq Universaux de Porphyre : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident) relèvent à peu près du même phénomène. Mais Spinoza ne le décrit plus comme érosion mais comme débordement : les images se forment, et dépassent le cadre. Ce qui en sort ce sont les singularités des singuliers et leur nombre ; ce qui y reste c'est ce qui est commun à tous et au Corps. L'intérêt des universaux est qu'ils peuvent se prédiquer des singuliers dont ils sont des fragments. La seule difficulté est que la particularité de l'expérience des singuliers a participé à la constitution de ces fragments : ils sont donc à la fois des idées vraies, au sens de fondées dans le réel, et des idées inadéquates, au sens où elles n'enveloppent pas la cause de ce qu'elles affirment (cette cause serait les circonstances particulières de leur constitution).

Quelle différence entre les Universaux et les Transcendants ? Les transcendants consistent dans un effort pour tout subsumer, ne rien laisser sortir, de sorte que les images sont broyées puis fusionnent à l'intérieur du cadre. Ce sont des termes totalisants, autrement dit confus (un tout uniforme). Peut-on concevoir Dieu comme un terme de ce type ? Oui, mais on peut le concevoir mieux aussi. Le problème des transcendants est qu'ils ne sont plus prédicables de rien : la fusion les a totalement déréalisés. C'est pourquoi Spinoza les évacue : ils ne peuvent plus servir (exactement comme la substance

pour Descartes ; mais pour Spinoza au contraire la notion de substance est très utile, et ne constitue pas un transcendantal, parce que son concept est construit différemment).

Les Transcendants sont donc ce qui était annoncé comme « notions mal fondées ». Quant aux Universaux, ils ne prétendent pas tout désigner, de sorte que débordent ce qui débordent, tandis qu'à l'intérieur du cadre au moins, c'est la distinction. Il s'agit donc de notions vraies mais marquées d'une singularité. Comment pourrait-il en être autrement, puisque l'expérience est par définition déterminée, inscrite dans l'ordre de l'existence (ici et maintenant) ?

Il en est autrement pour un type particulier de notions universelles : les notions communes. Les notions communes sont les universaux qui ne gardent rien de singulier (II, 37), car elles sont communes à toutes les choses singulières ; en somme, les notions communes naissent de l'expérience, mais l'expérience des notions communes, contrairement à tout autre, n'est pas singulière. On en déduit que les Universaux sont ce qui était annoncé comme les notions communément admises par les philosophes. Et Spinoza est prêt à accepter ces notions, dont la difficulté est qu'il faut s'adapter à la singularité de chacune, parce qu'elle dépend de l'expérience singulière dont celui qui l'énonce l'a tirée. Mais on sent que la fin du texte suggère que pour faire de la philosophie, il y a mieux : ce sont les universaux absolument universaux, autrement dit les notions communes. Car les notions communes, si elles sont nées de l'expérience, n'ont plus rien en elles-mêmes de l'expérience, à savoir la détermination singulière, parce qu'elles sont enveloppées dans toute expérience. Parce qu'elles sont communes à tout, elles ont une extension aussi vaste que les transcendants, et pourtant une clarté encore supérieure aux universaux.

C'est ainsi que l'on peut donner une seconde réponse à la question « pourquoi des attributs ? » : à la nécessité épistémologique s'ajoute une nécessité empirique, qui a les avantages de l'expérience sans ses inconvénients : d'abord, un gage de réalité, car il est frappant de voir que le contenu, ou le support, ou le matériau de toutes ces opérations de genèse

mentale est le réel lui-même. Les images sont des affections, autrement dit des corps réels. La notion commune (claire et universelle) se dégage des images (réelles, concrètes) : c'est de même farine. Ensuite, il n'y a pas d'autre agent de cette opération que ce matériau même : le réel s'organise ou se modifie d'une certaine manière. Il n'y a pas d'élaboration intellectuelle solipsiste, toute humaine : la nature humaine n'est que le cadre, le lieu, où s'opèrent les transformations d'un donné réel, et ce qui résulte de ces transformations n'est qu'un réel réduit.

Et outre ces avantages communs de l'expérience, les notions communes s'émancipent de son inconvénient : elles sont dégagées des déterminations conditionnelles. C'est ainsi qu'elles échappent au statut d'images (parce qu'on ne peut pas les singulariser). Les attributs sont donc donnés par une expérience inconditionnée. Le soupçon selon lequel la distinction entre attributs se ferait en nous du fait de circonstances historiques (une tradition, etc.) disparaît, parce que cette expérience-là n'est pas circonstanciée.

Mais une difficulté terminologique apparaît, qui éclate dans la lettre X : Spinoza refuse de considérer comme une expérience l'expérience de l'inconditionné. A quoi l'expérience est-elle nécessaire ? Par exemple pour inscrire un mode dans l'existence, puisque l'existence ne suit pas de son essence. C'est dire qu'il n'y accède pas tout seul, mais qu'il doit y avoir une cause particulière qui l'implique dans une existence déterminée. L'expérience nous permet donc de placer une chose dans la série des causes. Une fois énoncée cette définition de l'expérience, la conclusion s'impose : un attribut n'a nul besoin d'être situé dans la série des causes, puisqu'il n'y est pas (II, 37) ou plus exactement il est partout. Notamment, il est en moi, de sorte qu'on ne voit pas pourquoi il y aurait nécessité à aller le chercher dans l'extériorité qu'implique le concept d'expérience, même d'expérience intérieure : ce que sont les attributs, nous le savons sans que cela nous soit enseigné. C'est ce caractère adventice de l'idée d'attribut que Spinoza veut nier : c'est toujours déjà donné dans l'esprit. Il n'y a pas à l'apprendre.

L'expérience nous fait découvrir ce qui est en nous, elle ne nous le donne pas. Elle nous montre ce que nous savions de manière enveloppée. L'expérience n'est donc pas nécessaire pour que les idées des attributs soient en notre esprit ; mais c'est par une expérience nécessaire que nous nous apercevons que ces idées sont en notre esprit.

Spinoza va plus loin encore : toute expérience se définit par des circonstances déterminées. La direction que l'esprit reçoit de l'expérience, loin de le porter vers les notions communes, le dirige donc au contraire vers les choses singulières : « ce qu'elle peut le plus faire, c'est déterminer notre esprit à penser seulement à des essences de choses précises ». A nouveau il s'agit d'un resserrement terminologique. Spinoza donne au concept d'expérience une précision croissante, où l'accès que nous avons aux notions communes n'a plus de place. A la limite, il finit par constituer un rapport d'analogie : notre rapport aux attributs est à l'expérience ce que l'universel est au particulier, c'est-à-dire tout l'inverse. Mais qu'est-ce que l'inverse de l'expérience ? Pour finir, on a l'impression que tout accès nous est coupé : « Et donc, puisque l'existence des attributs ne diffère pas de leur essence, nous ne pourrions la saisir par aucune expérience ». Spinoza serre si fort son concept qu'il semble faire entièrement sortir l'existence des attributs de l'expérience possible, autrement dit du champ de notre existence même. Impression fautive : il la fait sortir de l'existence sous la Durée, mais nous ne sommes pas *que* sous la Durée. C'est l'identification de l'expérience possible avec le champ de l'existence, autrement dit de la durée, qui est fautive : nous avons aussi accès à autre chose, à ce qui *est*, autrement dit à ce qui est éternel.

Dans notre rapport au monde, nous sommes confrontés simultanément à ce qui existe et à ce qui est : autrement dit, nous sommes simultanément dans l'existence et dans l'essence, dans le temporel et dans l'éternel. Lorsque nous distinguons dans la nature des choses des corps et des idées, en tant que nous voyons des choses singulières, nous sommes dans l'existence, autrement dit dans l'expérience des choses ; et en tant que nous comprenons des notions communes, nous sommes dans l'essence, autrement dit dans un autre rapport.

Il y a donc bien une expérience des attributs au sens d'inscription dans le vécu : nous sentons qu'il y a du corps (axiome II, 4) et de la pensée (axiome II, 2) ; mais parce que ce vécu se situe dans une perspective conceptuelle où le terme d'expérience n'a plus de sens, Spinoza refuse de l'utiliser : pour lui, il implique détermination dans le temps (l'expérience est circonstanciée) et limitation dans son contenu (l'expérience est singulière). Or les attributs ne constituent l'essence d'aucune chose singulière, donc ils n'ont rien de circonstancié, donc ils ne sont pas connus *par* l'expérience. Ils sont connus *avec* l'expérience.

Spinoza peut donc être utilisé en des sens différents : de la proposition II, 38 avec sa démonstration, on peut dégager du texte des arguments en faveur des fondements empiriques de la distinction pensée/étendue ; en se référant à la lettre X, on peut argumenter contre l'idée de fondements empiriques.

En définitive, Spinoza semble signaler qu'en plus d'une nécessité épistémologique (la distinction par attributs apparaît comme un outil de connaissance), et en plus d'une nécessité empirique (la considération des choses de la nature enveloppe d'emblée les attributs en tant que notions communes), on peut encore fonder la différence entre pensée et étendue sur autre chose. A y réfléchir un peu vite, on croit que l'on connaît les attributs par l'expérience. Mais en réalité on ne fait que croire que l'on ignorait et que l'expérience nous fait connaître ; en fait, on ne commence pas à s'apercevoir qu'il y a des corps d'une part, des idées d'autre part : on l'a toujours su. De sorte que la question se pose à nouveau : si ce n'est qu'à l'occasion de l'expérience qu'on découvre qu'on connaît l'essence des attributs, qu'est-ce que qui nous les fait connaître ? Pourquoi cette connaissance est-elle dans notre esprit ? Qui l'y a mise ? Mais... n'est-ce que ça n'est pas plutôt lui qui est dedans ? C'est en fait déjà ce que suggérait la démonstration de II, 38 : une chose A qui est commune à tout et est autant dans la partie que dans le tout, on peut dire qu'elle n'est *en* aucune chose, et que ce sont plutôt les choses qui sont *en* A. De sorte qu'en définitive c'est en tant que fondement de toute réalité que

s'impose disons la chose A. C'est directement un principe ontologique (ou alors rien ne l'est). Mais qu'est-ce que la chose A en laquelle tout est, existe et se conçoit ? La réponse à cette question est plus variable qu'on ne pense : elle dépend de quelles choses on parle. Si l'on considère des corps, la chose A s'appelle l'étendue ; si l'on considère des idées, la chose A s'appelle la pensée. Ce qu'il s'agit de montrer maintenant, c'est comment Spinoza va construire son système de manière à verrouiller l'identification des deux. Car en réalité il n'y a aucun recoupement entre la chose A comme étendue et de la chose A comme pensée.

#### ***4. Le dualisme et l'infini***

L'ontologie de Spinoza n'unifie nullement les attributs : son dualisme (comme celui de Malebranche et de Leibniz) est encore plus fort que celui de Descartes. Bien entendu, le déploiement qui commence l'*Ethique*, et qui doit mener le plus vite possible à l'idée de Dieu d'où tout doit être déduit, mène à une substance unique ; mais il est frappant de remarquer que cela ne passe en aucun cas par l'unification des attributs.

Des propositions I, 2 à I, 7, Spinoza s'attache à démontrer que la substance est cause de soi. Les étapes de cette démonstration vont suivre le chemin de substances liées chacune à un attribut, et c'est de ces substances que l'on va affirmer qu'elles sont causes d'elles-mêmes.

Première étape : des substances qui diffèrent d'attributs ne se causent pas (2 et 3)

Seconde étape : or il n'y a de substances qui diffèrent que par leurs attributs (4 et 5)

Troisième étape : donc les substances sont causes d'elles-mêmes (6 et 7)

Une fois cette troisième étape établie comme une thèse démontrée, il n'y a plus moyen de raccrocher les réalités que l'on a décrites : elles ont

l'autosuffisance. La chose n'a échappé à aucun contemporain de Spinoza : il vient de s'installer, en toute bonne conscience, en plein polythéisme : des substances multiples, auto-suffisantes. Il aura beau jeu, ensuite, de nommer ces substances des attributs, mais on sait qu'il s'agira d'attributs substantiels. (Dans la lettre IX, c'est précisément à propos dans la substance et les attributs que Spinoza trouve l'exemple de définitions que l'on peut établir comme on veut, pourvu qu'une fois qu'on les a définis, on se tienne à ses propres concepts.) Au terme du mouvement de I, 1 à I, 7, les substances apparaissent donc comme des enfants boudeurs : j'te cause pas, moi non plus j'te cause pas, et tout le monde se tourne le dos. Aucune proposition de Spinoza n'est jamais effacée par les suivantes : voilà la difficulté. Car il va falloir rassembler tout le monde.

Le scolie 2 de la proposition suivante (I, 8) est la conclusion de ce mouvement démonstratif. Nous voici avec nos substances :

- . en elles-mêmes
- . causes d'elles-mêmes c'est-à-dire créées
- . leur existence est une vérité éternelle

C'est fini, on est complet, il n'y a plus de place pour ajouter quoi que ce soit, par exemple un terme extérieur à ces substances autonomes et autosuffisantes : le réel est saturé de substances sans rapport les unes avec les autres, dont chacune est infinie. Le modèle métaphysique de Spinoza à cette étape est clos, terminé, puisqu'il couvre l'infini lui-même. Saturation du réel : le dispositif inclut sa propre causation ; le dispositif inclut l'infini, c'est-à-dire constitue un tout sans limites susceptible de subsumer l'intégralité du monde. Il couvre tout et le reste. Conclusion : il constitue une vérité éternelle. Il n'y a plus moyen de situer autre chose dans le dispositif, il n'y a plus que des substances. La théorie éclatée ne peut plus être remodelée. Il n'est donc pas question premièrement de chercher quelque chose d'antérieur aux substances : rien n'est antérieur aux substances, puisqu'elles sont par elles-mêmes

(autosuffisantes). Il n'est pas non plus question, deuxièmement, de chercher un quelconque sujet d'inhérence : elles sont des substances (autonomes).

En somme l'essentiel est de comprendre que les attributs de Spinoza sont construits comme des substances, ou plutôt sont des substances.

Spinoza est donc parvenu à établir une existence nécessaire de la diversité des mondes, ou des genres de mondes, autrement dit des attributs qui seront ceux de la pensée et de l'étendue. On peut à nouveau résumer cet étonnant parcours de la manière suivante.

Soit l'hypothèse : l'être est. Mais pas comme être (notion *confuse* puisqu'on ne peut désigner aucun objet *distinct*) : donc comme quelque chose. Mais pas comme quelque chose de vague : comme quelque chose de précis et déterminé. Dans le genre précis et déterminé, qu'avons-nous ? Soit des idées, soit des corps ; ces choses sont quelque chose, et pas rien. C'est cet inconditionnement fondamental de l'être, qui est en fait essence, essence de choses précises qui se classent d'elles-mêmes en deux types de choses, dont Spinoza entend rendre compte.

On peut encore prendre ce mouvement dans l'autre sens : dès lors qu'il existe des choses, ces choses doivent être rapportées à certains concepts de la réalité qui posent celle-ci dans son inconditionnement fondamental. Sinon à des substances, au moins à des attributs de substance. Le réel s'impose, nécessairement, et c'est là la véritable nécessité ontologique de la distinction entre attributs : c'est qu'il y a un inconditionné des idées et un inconditionné des corps, et c'est ce que Spinoza appelle la pensée et l'étendue. Et cela existe tel parce qu'il est de la nature des attributs, à chacun (l'étendue de son côté, la pensée de son côté), d'exister. Leur inconditionnement à chacun est absolu. On peut donc les voir autant comme des deux aspects d'un même principe, que comme deux réalités distinctes qui n'ont finalement qu'une certaine propriété en commun : l'autosuffisance. La substance apparaît alors comme l'attribut commun aux attributs.

La suite n'est qu'un déplacement terminologique : Spinoza montre que la multiplicité ne convient pas au terme de substance, donc la multiplicité des substances sera ensuite décrite comme celle des attributs :

Dernières lignes du scolie de I, 8 : en tant que cause de soi, la substance est unique (elle est en elle-même, son homogénéité exclut la diversité). Donc, en tant qu'elles sont cause de soi, les substances ne se distinguent pas. Il y a ainsi une incompatibilité entre l'autosuffisance et la multiplicité. Premier argument en faveur d'une conceptualisation unifiée : du principe commun aux deux mondes (pensée et étendue) on ne peut déduire la multiplicité. Donc, en tant qu'on les rapporte à ce principe, ils sont un.

A partir de là, Spinoza décidera d'utiliser la distinction attribut-substance non pas comme prédicat-sujet d'inhérence, mais comme deux aspects de l'inconditionné. L'énoncé de I, 10 (« chaque attribut d'une même substance doit se concevoir par soi ») signifie : lorsque l'on distingue plusieurs substances, c'est que l'on porte attention aux attributs. C'est ainsi la réciproque de la démonstration : ce que l'on voit lorsqu'on observe qu'une substance se conçoit par soi, c'est la substance-attribut. Quand on observe qu'elle est cause de soi, c'est la substance-substance. Le décollement des perspectives conceptuelles commence à se produire.

I, 9 : il y a un lien nécessaire entre être infini et avoir une infinité d'attributs (vocabulaire scolastique). Autrement dit, en tant qu'essence infinie la substance a une infinité d'essences (*infinitas/infinita* sont le recto-verso l'un de l'autre, le premier terme exprimant une vision unifiée, le second une vision diversifiée, du même absolu). Second argument en faveur de la conceptualisation unifiée : il suffit d'une substance pour sortir du nombre (proposition précédente) ; or en dehors du nombre c'est l'infini ; donc pour rassembler toute la diversité du monde, il suffit d'une seule substance, puisque celle-ci est un fourre-tout illimité. Pourquoi irait-on exclure des attributs ? Ils s'agglomèrent d'eux-mêmes au concept d'infini.

I, 11 : le concept d'infini va permettre de désigner en une fois, en un mot, toutes les substances. Par conséquent, Spinoza (conformément à ce qu'il

exigeait dans la lettre IX) change de mot : il parle à présent de « Dieu ». Ça n'unifie nullement les substances, c'est le contraire : cela écartèle Dieu, cela le dissémine dans toutes les substances : Dieu est l'autonomie des substances, cette autonomie qui est en elles toutes, cette nécessité, cet inconditionnement. Si par la suite Spinoza substituera à Dieu le terme de substance (Dieu c'est la substance) cela ne doit pas masquer le fait que Dieu consiste autant en une substance infinie, qu'en une infinité de substances (façons de parler).

En somme, sur l'incompatibilité conceptuelle de la substance et du multiple, on fonde l'unité des attributs ; sur l'incompatibilité de la substance et du nombre, leur infinité. Dieu n'est donc pas une infinité de substances infinies : un infini plus grand qu'un autre, c'est absurde (I, 15, scolie). On ne compose pas de l'infini avec de l'infini, autrement dit on ne fabrique pas Dieu en réunissant les attributs : les attributs n'ont pas besoin de ça, ils sont suffisamment infinis comme ça, ils sont suffisamment autonomes, ils sont suffisamment... divins.

## B. Des inassociables à l'absolu

Il est frappant de voir que lorsque Spinoza entend faire de la métaphysique (science de l'être en tant qu'être) il recourt volontiers à des arguments qui préexistent à sa philosophie ; mais lorsqu'il s'agit de déterminer le minimum de connaissance requis pour être heureux, sa façon d'argumenter est différente. En ce sens, les propositions 1 à 7 de la deuxième partie établissent à nouveau ce qu'on vient de décrire dans les propositions 2 à 8 de la première partie, mais différemment : il y a une restriction orientée par la préface, car il s'agit de nous mener dans une direction précise : « nous conduire, comme par la main, à la connaissance de l'Esprit humain et de sa suprême béatitude. » Cela ne signifie pas une orientation anthropologique au sens où l'on cesserait de parler de Dieu pour se mettre à parler de l'homme ; cela signifie que la question est désormais d'établir le lien entre moi, homme

singulier, et Dieu, substance infinie. En somme, la question est de savoir comment rapporter au dispositif ontologique (autrement dit divin) où se situent d'emblée les attributs, l'homme qui pense et qui sent un certain corps affecté.

Beaucoup d'autres enjeux se mêlent dans les propositions II, 1 à II, 7. Le premier est ce resserrement du dispositif ontologique autour de la réalité humaine, ou accessible à l'homme : il s'agit de mettre en valeur le rapport entre ce qui a été dit en Ière partie et la réalité humaine. Quelles conséquences se tirent de l'un pour comprendre l'autre ; comment Dieu permet de comprendre l'homme, comment l'ontologie fonde l'anthropologie.

Second enjeu : Spinoza va montrer pourquoi il est illégitime de concevoir un rapport causal entre pensée et étendue ; il va dissocier les attributs de manière plus explicite encore que dans la Ière partie, en se plaçant dans l'axe d'une théorie de la connaissance ; en cela, il affronte le problème philosophique du cartésianisme, et donne un principe de méthode (pas de causalité entre attributs).

Troisième enjeu : ramener la théorie de la connaissance à de l'ontologie pure ; l'ordre des idées et l'ordre des choses étant le même, il n'y a pas lieu d'établir une méthode prenant en compte les particularités de notre esprit, et de concevoir notre connaissance comme un accès spécifiquement humain à ce qu'il se passe dans le réel. Les idées sont le réel, le réel est fait d'idées, et il n'y a pas d'un côté le pensant et de l'autre le pensé.

Quatrièmement, Spinoza va s'attacher à détruire les privilèges de la pensée (l'idée selon laquelle les choses de l'âme fonctionnent de manière différente de celles du corps) : ce propos est comme un moyen pour établir l'indépendance des corps et des idées (enjeu no 3), mais il s'agit aussi bien d'une thèse à part entière, qui concerne la nature même de ce qu'on appelle penser. Et cela touche deux acceptions à la fois, la pensée humaine et la pensée divine.

Parmi ces fils conducteurs on en suivra particulièrement un : on tâchera de montrer comment Spinoza détache les attributs.

## ***1. La position des inassociables***

La première urgence, dans cette deuxième partie de l'*Ethique*, est de préciser la nature des attributs de manière à ce que l'homme y trouve sa place ; ce qui revient réciproquement à rapporter disons ce qui se trouve en l'homme à un inconditionné divin. C'est l'objet des deux premières propositions.

II, 1 : « La Pensée est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose pensante. »

Ça commence mal : on ne sait pas ce que c'est que la pensée (*cogitatio*), puisque ce qu'a défini Spinoza en début de partie c'est l'idée, non la pensée.

Définition 3 : « Par idée, j'entends un concept de l'Esprit, que l'Esprit forme pour ce qu'il est une chose pensante. » On n'a plus un substantif mais un verbe (*cogitare*) ; disons que penser est un certain acte, que c'est l'acte de fabriquer une idée (qui est en définitive la forme de cet acte), et que la pensée est le principe de cet acte ; parce qu'en somme il y a toutes sortes d'idées, donc toutes sortes d'actes différents, autrement dit de manières de penser : « les pensées singulières, autrement dit tell et telle pensées, sont des modes... » (début de la démonstration). Mais ce qui fait de toutes ces choses des manières de penser, c'est bien qu'elles ont un attribut (au sens aristotélicien) en commun. Il n'en faut pas plus, car les attributs, nous le savons, se suffisent à eux-mêmes. Dès lors que l'on a référé une chose à ce type de concept (notion commune), il se produit comme un effet rétroactif : ce n'est pas lui qui se conçoit par elle, c'est elle qui se conçoit par lui (l'effet réagit sur sa cause, au sens où l'attribut, d'abord notion commune qui semblait se dégager de l'expérience (effet) s'avère en fait un principe ontologique et épistémologique premier (cause)). Naturellement : l'attribut est inconditionné, et le mode est ce que cet inconditionné conditionne. Il s'agit donc d'un « attribut, dont toutes les pensées singulières enveloppent le concept, et par lequel aussi elles se conçoivent ». On retourne ainsi le prédicat des choses (la notion commune qui

se dégage d'elles toutes) en attribut de Dieu (en ceci que ce prédicat est éternel et infini en essence).

Le texte de II, 1, scolie, propose une nouvelle démonstration. Son point de départ est une proportionnalité quasi tautologique : plus un esprit fabrique de choses, plus cet esprit fabrique de choses (modèle productiviste) ; plus il y a dans un esprit, plus il y a dans cet esprit (modèle ensembliste). Ces deux tautologies croisées font la première phrase : plus un esprit pense de choses, plus il contient de choses. Cette tautologie en chiasme est une figure logico-rhétorique intéressante, mais une tautologie est une description, non un argument. L'argument vient ensuite : la pensée est une voie d'accès à l'infini, c'est-à-dire que l'on accède, par sa considération, à la considération de l'infini. La pensée n'a pas à se référer à autre chose pour permettre cela, elle est donc premièrement un certain aspect de l'infini (et l'infini c'est Dieu selon la définition I, 6) ; et deuxièmement, cet aspect est connu de soi et par soi (et cela c'est l'attribut selon la définition I, 4).

Le principe de l'acte de penser est donc l'attribut Pensée lui-même, autrement dit ce qui fait exister l'acte de penser n'est pas un agent pensant : la chose pensante désigne un attribut, autrement dit l'autosuffisance (I, 14, corollaire 2). Cela revient à dire que s'il y a de la pensée, ce n'est pas parce que quelque chose pense ; c'est parce que c'est comme ça, pensée il y a, que la pensée est cause de soi (d'où la tautologie). Et c'est parce qu'il y a de la pensée que quelque chose, par exemple l'homme, pense. On peut ainsi très facilement éliminer l'Esprit sans nier l'existence de quelque chose comme de la pensée, si par Esprit on entendait l'acteur ou l'agent de la pensée. Et Dieu naturellement ne pense pas, il est la pensée même. La chose pensante désigne ici l'attribut Pensée comme principe de toute idée, la pensée absolue, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un intellect. C'est seulement le fondement ontologique, le principe de toute pensée. Et ce principe existe dans un sens très différent de l'existence de telle ou telle pensée.

II, 2 : La ressemblance de cette proposition avec la précédente autorise Spinoza à une démonstration qui annonce le scolie de II, 7 : on y trouve déjà l'affirmation d'un processus identique : « *eodem modo procedit* », cela se fait de la même manière. Est-à à dire que l'ordre et l'enchaînement des corps est le même que l'ordre et l'enchaînement des pensées ? Pas encore. A cette étape l'affirmation se limite à ceci : on conçoit de la même manière les corps et les idées, ou plus exactement le rapport entre les modes et les attributs. Les corps singuliers se rapportent à l'étendue de la même manière que les pensées singulières se rapportent au principe de penser (la pensée absolue). Et ce rapport de proportionnalité n'est encore présenté que comme un chemin de pensée. Ce sont les démonstrations (et pas encore les choses même) qui suivent la même voie. On peut donc reprendre les trois arguments développés pour la première proposition : tous les corps enveloppent le concept d'un seul attribut, c'est donc que c'est par cet attribut qu'ils se conçoivent, autrement dit cet attribut est attribut de Dieu ; ensuite plus un corps est composé de corps plus il a de réalité, donc on peut porter la considération du corps à l'infini ; et même (3<sup>ème</sup> argument) cela se fait sans autre référence. Donc l'étendue etc.. CQFD.

On a ainsi :

1 : la pensée de son côté (définition divinisante : cause de soi, infinité, suffisance)

2 : l'étendue de son côté (même définition divinisante)

En somme, dans les trois arguments utilisés par Spinoza, l'un est celui qui pose l'absolue indépendance de ces deux domaines du réel, la pensée d'un côté, l'étendue de l'autre : c'est l'aspect négatif de leur statut d'êtres absolus. Infinis, indépendants, ils sont inassociables en ceci qu'ils ne se rencontrent pas : considérer l'un ne fait jamais tomber dans la considération de l'autre. Mais c'est sur la positivité de leurs définitions, et non sur une propriété négative, que l'on doit s'appuyer pour les concevoir clairement. Si donc les deux premières propositions installent séparément pensée et étendue, chacun dans sa réalité, c'est la réalité de chacune qui va conduire à les dissocier pour

ainsi dire positivement. A partir de deux réalités posées séparément, on assiste au mouvement par lequel elles s'éloignent.

## ***2. Le processus de production***

II, 3 : Dieu se connaît non seulement comme substance, mais aussi comme attributs et comme modes. Premier enjeu de la proposition : il s'agit de suggérer que Dieu sait qu'entre autres la pensée est un de ses attributs et que l'étendue est un autre (autrement dit, il connaît les propositions II, 1 et II, 2). Second enjeu : suggérer que Dieu sait quelle infinité d'autres attributs sont les siens. Spinoza en a posé deux, il suggère que Dieu a l'idée de plus d'attributs (parce que Dieu est connaissance infinie). Mais quoi que Dieu sache (en somme il sait tout), l'important est de voir comment il le sait. Il le sait simplement parce qu'il est pensée absolue, donc il lui suffit d'être ce qu'il est pour savoir. C'est la fin du face à face de l'être et de la connaissance.

Démonstration : Dieu peut penser tout ; or tout ce qu'il peut, il le fait ; donc Dieu pense tout.

Trois remarques s'imposent :

1. La connaissance est traitée comme n'importe quelle autre production. Elle ne se réfère à rien d'autre qu'à la puissance d'agir. Dieu étant infini, il a une puissance illimitée, donc il pense tout. Mais qu'est-ce qu'il pense ? Il n'y a besoin de rien pour emplir la pensée d'un quelconque contenu. La pensée se suffit à elle-même. Penser pour Dieu c'est exercer sa puissance, de sorte que la pensée ne se conçoit pas en fonction d'un objet qu'elle doit nécessairement viser, mais en fonction d'une puissance qui doit nécessairement s'exprimer. On décèle, dans cette présentation de l'acte de penser, une problématique qui émerge au XVIIème en l'espèce d'une recherche d'une normativité interne de la pensée (par opposition à la normativité externe) dont le fil sera repris par Husserl sous la forme d'une réduction phénoménologique. On verra plus loin

comment se conçoit cet acte de penser qui s'opère dans le vide (c'est-à-dire sans antécédent à penser, ou *cogitandum*). Il s'agit moins d'une production (*poiésis* opposée à *praxis*) que d'une opération par laquelle une nature affirme ce qu'elle est. D'où l'inutilité d'une référence à ce sur quoi s'exerce l'opération. Ce n'est rien d'autre qu'une opération immanente, puisque tout est à l'intérieur de Dieu. D'où le propos du scolie, d'insister sur le fait que la puissance de Dieu ne s'exerce pas sur un objet : « la puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence agissante de Dieu ». C'est ainsi une première caractéristique qui assimile la pensée à l'être : dans tous les cas, c'est toujours l'expression de puissance (ou l'expressivité).

2. Noter à quel point Spinoza s'attache à une formulation sans agent : Dieu ne fait pas les choses, mais ce qui est à son pouvoir est nécessairement (sans qu'il y mette la main) ; et l'idée de tout est rattachée à Dieu non comme à son agent, mais à son lieu (« *in Deo* »). De sorte que si la puissance de Dieu ne s'exerce pas de manière transitive, cela déconstruit autant le sujet que l'objet (la transitivité s'exerçant autant de quelque chose que sur quelque chose). Ainsi, même le principe intérieur de l'action est effacé : Dieu ne se décide pas, et notamment il n'oriente pas sa pensée, elle s'oriente toute seule. Ne pas croire, par exemple, que Spinoza invite toujours à se concevoir comme effet de causes : c'est plutôt l'alternative entre la cause et l'effet qu'il cherche à détruire. En l'occurrence, Dieu n'est pas agent, mais certes pas parce qu'il est effet d'autre. Il n'est pas agent parce qu'il n'y a tout simplement pas d'agent dans le réel, il n'y a que des nécessités. Et ce qui explique les opérations de Dieu est la nécessité de sa nature, autrement dit son essence agissante. C'est la seconde caractéristique qui ramène la pensée à l'être : l'automatisme.

3. Une autre lecture de la démonstration met en valeur un autre aspect : Dieu pense tout ; or Dieu fait tout être ; donc tout ce qui est, est pensé. Cela décrit l'extension de la pensée à l'échelle de l'être. Ce qui est fascinant est alors le double positionnement de Dieu : il est à la fois le sujet et l'objet, ce qui

pense et ce qui est pensé. L'expression « idée de Dieu » prend alors une remarquable résonance, génitif objectif et subjectif à la fois. Ce qui se joue alors est Dieu faisant l'expérience du miroir. Dieu pense, et c'est l'action pure, sans antécédent, autosuffisante ; mais aussi bien, par ailleurs, Dieu agit. Or que pense-t-il ? Il a l'idée de ce qui suit de son essence, autrement dit il pense ce qu'il fait : en tant qu'il pense, il vise, en tant qu'il agit, il est visé. Ainsi le contenu de l'idée qu'a Dieu, c'est lui-même. C'est une structure de miroir. Mais alors se pose la question : dans quel espace le reflet se trouve-t-il ? Réponse : il ne peut être ailleurs qu'en Dieu. Dieu est donc des deux côtés du miroir (contrairement à nous) et c'est là son ubiquité. On dégage ainsi une troisième caractéristique qui assimile la pensée à l'être : l'unité du réel. C'est dire que c'est le même phénomène d'être d'un côté du miroir (essence formelle de Dieu) ou de l'autre (essence objective de Dieu) parce que l'être et l'idée sont dans un seul espace : Dieu. En Dieu il n'y a pas de face à face.

II, 4, énonce la thèse d'un fondement unitaire. La source de l'être, du connaître et du reste est unique. Mais des choses qui suivent d'une même chose ne peuvent pas différer. Il suit de là un processus de production unique. Pourquoi Spinoza en parle-t-il sans attendre ? C'est que cela vaut comme un argument de plus en faveur d'une production des idées dont la structure ne peut pas être différente d'une production des corps : c'est l'hétérogénéité des séries qui est niée, mais précisément pour souligner l'autonomie de chacune. La dissociation leibnizienne en règnes de causes différents en nature n'est plus possible, car l'infinité des choses et des manières suit d'une chose unique. Il est donc impossible que leur processus de production, c'est-à-dire leur façon de suivre de Dieu, soit différencié(e).

C'en est donc fini de l'opposition entre le mécanisme reconnu des corps (reconnu par tous les cartésiens du temps de Spinoza) et les opérations de penser. Tout se fait à la manière de Dieu, c'est-à-dire nécessairement.

### 3. *L'autonomie des inassociables*

II, 5. L'énoncé de la proposition affirme quelque chose de connu (l'autonomie de la pensée), et insiste sur ce que cette affirmation nie. Ce qui est affirmé c'est que la pensée est une production de type classique : les idées ont des causes efficientes comme n'importe quelle autre chose, et leur relation d'objet n'a rien à voir avec la causalité qui les explique. C'est ce que l'on sait depuis la proposition 3, et la première partie de la démonstration s'y réfère. Cela démontre la seconde partie de la proposition : la non-pertinence de la relation d'objet.

Autre démonstration : dans le concept formel d'idée il n'y a que de l'idée. Cette deuxième manière d'étayer la thèse va beaucoup plus loin que la précédente : elle signifie qu'il n'y a pas d'idée de, ou en tout cas d'idée d'autre chose que d'une autre idée. C'est l'exclusion de la relation d'objet hétérogène, qui constitue la première partie de la proposition. Une idée comme telle n'est donc certainement pas idée de corps : une idée est *aussi* idée de, mais pas essentiellement. En tant qu'on la considère dans son essence d'idée, elle est une chose comme une autre, c'est-à-dire qu'elle ne vise ou ne pose ou n'affirme rien d'autre que son existence à elle, et ses rapports avec les autres choses sont des rapports habituels de cause à effet, mais certainement pas de visée. Cette proposition scelle donc l'autonomie de la chaîne d'efficience « pensée », en totale rupture avec les objets hétérogènes.

II, 6 : Spinoza énonce enfin la thèse de l'autonomie de tout attribut, c'est-à-dire de toute chaîne d'efficience. La rupture entre tous les attributs est consommée. L'argument développé précédemment pour la pensée est repris, mais élargi cette fois à tout attribut. Par là, beaucoup de portes se ferment : le passage d'un attribut à l'autre (expliquer une idée par un corps, un corps par une idée) n'est plus permis ; mais interdiction est faite aussi d'assigner pour cause d'un mode (toujours défini sous un certain attribut : I, 10, scolie) Dieu

pris absolument. Dieu est donc une figure causale qu'il est interdit de faire intervenir absolument dans le champ explicatif : il y aurait incommensurabilité. L'attribut donc est absolument principe, même s'il n'est pas le principe absolu.

La proposition II, 6 a ainsi achevé l'autonomie totale des inassociables et refermé la possibilité de dépasser leur distinction. Pour ce qui est d'expliquer les choses de la nature, il ne sera plus question de remonter plus loin que l'attribut. Le resserrement ontologique est accompli, et la question du lien entre attributs est tranchée : il n'y en a aucun. Ce sont ainsi deux grandes lignes démonstratives qui s'achèvent. En résumé, voici comment Spinoza détache les attributs (les numéros sont ceux des propositions) :

1 installation de la pensée en Dieu (2 : idem du corps)

3 introduction de la production en pensée (4 : selon une nécessité unifiée)

5 exclusion de la causalité dans la relation d'objet (interattributive ou non)

6 exclusion de toute relation causale interattributive

Ainsi sont verrouillés les attributs : indépendants les uns des autres, indépassables pour une explication modale. Cas particulier : le corollaire de II, 6 indique que par-là se trouve niée l'antériorité de la pensée divine par rapport aux choses. Il s'agit d'application polémique du principe d'indépendance dégagé plus haut.

#### ***4. L'identité***

C'est dans II, 7 et démonstration qu'est bouclée la réduction de la théorie de la connaissance à une ontologie, qui passe par la négation de la spécificité de la pensée.

II, 7 est l'expression dédoublée de la proposition II, 4, qui était la première expression d'une identité fondamentale. Ce qui va changer est la

façon d'appréhender cette identité : en II, 4 elle était désignée par le mot « Dieu » ; ici va se préciser ce que Spinoza entend par-là.

Voici la démonstration mise à plat :

La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe. C'est-à-dire que connaître une chose, c'est savoir de quoi elle est l'effet. Et réciproquement, en tant que l'on connaît une chose, on a l'idée enveloppée de sa cause (on ne tient jamais l'un sans l'autre : un effet conçu sans sa cause n'est pas conçu).

Donc, pour avoir l'idée d'un effet, il nous faut avoir l'idée de la cause.

C'est-à-dire que l'idée de la cause a pour effet l'idée de l'effet.

Autrement dit, la cause de l'idée de l'effet est l'idée de la cause de l'effet.

Il y a une réversibilité des choses et des idées : la cause de l'idée et l'idée de la cause sont une seule et même chose (c'est-à-dire bien sûr un seul et même rapport).

Donc les idées s'enchaînent, et les choses s'enchaînent, selon le même enchaînement (causalement).

Ce qui remplace Dieu ici, c'est l'identité de la chaîne (la relation cause-effet est identique à soi quelle que soit sa forme). Il ne s'agit plus de réunir sous un même concept des réalités distinctes comme dans I, 11 (dont le propos revient à dire que, finalement, on n'a qu'à appeler toute substance du nom de Dieu), mais de dévoiler le noyau dur de leur identité : leur structure.

En définitive il s'agit surtout d'un déplacement de focale : l'identité est moins rapportée à la substance qu'aux modes. Le début du scolie opère explicitement ce passage. C'est toujours la même identité à soi de la substance que l'on affirme. Mais au lieu de la concevoir comme unie et lisse (de concevoir l'identité d'une chose, autrement dit d'une substance réifiée) on la conçoit désormais comme l'identité à soi non d'une chose mais d'une chaîne, c'est-à-dire d'un rapport.

Conséquence de tout cela : « aussi longtemps qu'on considère les choses comme des modes de penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature tout entière (...) par le seul attribut de la pensée (...) ». Ainsi s'ouvre une possibilité d'explication infinie sous quelque attribut que ce soit. Cela signifie deux choses : d'une part, l'autonomisation des discours, d'autre part, l'extension de leurs champs de pertinence. L'un n'a rien à voir avec l'autre parce qu'ils sont des perspectives conceptuelles incompatibles. Chacun est donc un filon qui s'exploite à part. Cela signifie qu'on ne butera jamais sur l'intervention de la pensée quand on a affaire aux corps ; nous ne pouvons buter que sur notre ignorance. Notamment, les difficultés de la médecine ne témoignent pas de l'insuffisance de la puissance explicative (ou causale) de l'étendue. Inversement, et de manière beaucoup plus cruciale dans le projet de Spinoza, si l'on choisit de se situer sous la pensée, le reste suivra : c'est la possibilité de la cure par la seule méditation qui s'ouvre ici. Ce n'est pas parce qu'un affect naît en nous d'une cause physique (d'un corps), qu'on ne peut pas y apporter remède par un travail intellectuel : l'efficacité de la pensée n'est pas limitée par le corps (ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas limitée). Spinoza tente la voie de l'Esprit pour réaliser la béatitude. Bien entendu il a ouvert simultanément les deux voies, les deux méthodes ; mais celle dans laquelle il s'engage est résolument celle de l'intellect : la Vème partie a pour titre et objet « la puissance de l'Intellect ».

Deuxième conséquence : en plus de l'autonomisation des discours, extension de leurs champs de pertinence. Par la considération d'un seul attribut on accède à l'infini. La thèse était déjà contenue dans II, 1, scolie, mais elle apparaît ici sous la forme de l'efficacité épistémologique : d'une cause à l'autre, nous pourrions parcourir tout le réel. C'est naturellement la condition pour qu'on se lance dans l'entreprise de l'*Ethique*, à savoir le bonheur par la pensée. Avec la pensée on doit pouvoir tout expliquer, avec l'étendue de même.

La première question qui se pose à partir de ces considérations est la suivante : puisqu'il faut se tenir à une seule ligne explicative (se placer sous un

seul attribut et s'y tenir), comment va-t-on faire pour franchir les lacunes laissées par notre ignorance ? On ne sait pas tout décrire en termes de pensée, ni en termes de corps... Or Spinoza est explicite : nous ne devons pas changer de repère. Premier problème.

Deuxièmement, si toutes les voies de connaissance (concevoir les choses sous un attribut ou l'autre) mènent à l'infini, cela signifie aussi bien qu'elles mènent à une régression à l'infini ; autrement dit, on ne terminera jamais aucune explication. Comment pourrait-on avoir une connaissance adéquate autre que locale (A est la cause de B, mais j'ignore la cause de A). Or, si elle est locale, elle est inadéquate... Nous n'accéderons jamais à la nature tout entière.

### C. Les repères d'énonciation

Ces difficultés sont liées en réalité à l'appréhension du système de Spinoza sous l'aspect d'un parallélisme : des concaténations différentes mais structurellement semblables entre lesquelles il n'y a pas de passage. Résoudre ces difficultés et déconstruire ce modèle, comme on va le voir c'est tout un : chaque argument contre cette image permet de lever une difficulté qu'on croit liée au système alors qu'elle n'est que dans l'image. Celle-ci a d'ailleurs été introduite par Gebhardt à cette seule fin de pouvoir être niée : on ne parle de parallélisme chez Spinoza que pour avoir l'occasion de constater l'insuffisance de l'image.

On va donc présenter trois arguments qui invalident la pertinence du concept de parallélisme, et montrer à chaque fois, comme au passage, de quelle manière les difficultés s'évanouissent.

## *1. Déconstruire le parallélisme*

Le premier argument contre le recours à l'image des parallèles repose sur le concept d'infini. Il est une propriété des parallèles qui leur est aussi essentielle que l'égalité des trois angles à deux droits est essentielle au triangle : c'est qu'il ne passe, en un point donné, qu'une et une seule parallèle à une droite quelconque. Ce qui signifierait qu'un attribut étant donné, celui-ci constituerait un et un seul attribut unique en son genre. Par exemple, si l'on considère que l'ordre et l'enchaînement des idées se déploie en parallèle à l'ordre et l'enchaînement des corps, on peut considérer que pour ce qui est des idées, il y a un et un seul attribut qui les explique : l'attribut Pensée. Donc soit un corps sous l'étendue ; il lui correspond une idée, et l'ordre causal qui explique cette idée est le même que celui de l'étendue (il lui est parallèle) et ne peut se concevoir que comme ordre de la pensée : seul l'attribut de la pensée peut expliquer une idée, selon l'ordre et l'enchaînement des choses ; cela se conçoit de la même manière que l'on poserait : soit une droite, et un point extérieur à cette droite : une seule droite passe par ce point parallèlement à cette droite. Ce modèle est faux. Ce qui l'invalide est une espèce de résonance, que Spinoza décrit ainsi :

II, 20, démonstration : hors de la droite conçue comme ensemble de toutes les idées causalement enchaînées, il y a une idée. Hors de l'attribut Pensée, il y a une chose qu'on ne peut pas inscrire dans la chaîne, car aucune idée ne dépend causalement de son objet, et qui pourtant est une idée. C'est l'idée d'une idée, c'est une idée au carré. Dès lors, nous avons deux possibilités : soit ce point n'est pas extérieur à la droite (Pensée), c'est-à-dire une idée d'idée est malgré tout une idée, soit ce point est extérieur à la droite (Pensée), et il y a alors plusieurs attributs Pensée, plusieurs droites.

La réponse de Spinoza est dans la proposition II, 21 : le rapport entre cette idée d'idée et son idéat (l'idée) est le même que celui qui est entre l'idée et son idéat (le corps). Si l'on a imaginé le rapport entre l'attribut Etendue et l'attribut Pensée comme un parallélisme, on est contraint d'après ce texte de

poser l'attribut des (Idées-de-pensée) comme une parallèle à l'attribut (Pensée). Mais c'est précisément ce que nie le scolie : « l'idée de l'Esprit et l'Esprit lui-même sont une seule et même chose, que l'on conçoit sous un seul et même attribut... », ce qui reviendrait, en termes géométriques, à affirmer qu'il s'agit du même point, bien qu'il ne s'agisse pas de la même droite. C'est contraire à la définition, autrement dit c'est absurde.

Ainsi, dès lors qu'on pense le rapport entre attributs comme parallélisme, on est contraint d'admettre qu'il y a une infinité de droites parallèles passant par le même point : « car dès que quelqu'un sait quelque chose, il sait par là même qu'il le sait, et en même temps il sait qu'il sait ce qu'il sait, et ainsi à l'infini... » Mais parallèle alors ne veut plus rien dire.

En somme c'est le concept d'infini qui a été mal compris. Le modèle du parallélisme voit un infini horizontal causal, et un infini vertical strictement divin. Ce modèle décrit excellemment la double causalité de Descartes (*Principes*, II, 36 sur le mouvement : Dieu est cause universelle, mais chaque mouvement a une cause prochaine), et manque du tout au tout l'originalité de la pensée de Spinoza. Si chaque attribut est infini, cela signifie que ce qu'il exprime n'est en aucun cas différent de ce qui est absolument infini. Il n'y a aucun besoin de concevoir un feuilletage du réel en différentes parallèles, c'est-à-dire à concevoir un réel à deux dimensions (le plan). Tout le réel pour Spinoza est *une* seule et même chose, donc si l'on tient à le figurer en image, il faut s'en tenir évidemment à *une* dimension. Inversement, si l'on se met à concevoir un feuilletage, on ne peut plus l'arrêter, chaque plan du feuilletage se démultiplie, et ainsi à l'infini. Que dit Spinoza ? II, 21, scolie : « L'idée, dis-je, de l'Esprit, et l'Esprit lui-même se trouvent suivre en Dieu avec la même nécessité de la même puissance de penser. » C'est dire que dans le système conçu correctement, tout feuilletage ou parallélisme s'écrase ou se résout dans l'unité qu'est la nécessité du devenir, suivre avec la même nécessité de la même puissance.

L'infini ne s'augmente pas en allant dans un sens ou dans l'autre, c'est-à-dire en allongeant la série des causes *ad libitum*, ni en multipliant le

feuilletage des attributs *ad libitum*. L'infini, en tant qu'il exprime une nature dont l'essence est puissance, se saisit de manière totale dans le moindre fragment, autrement dit dans le moindre rapport entre une cause et un effet. C'est ainsi qu'est levée l'inquiétude suscitée par l'espace d'investigation infini ouvert par Spinoza ; pour arriver à nos fins, nous n'avons pas besoin de chercher à reproduire mentalement toute la nature ; il nous suffit d'un fragment pour en saisir le fondement, la nécessité qui préside à l'enchaînement des choses entre elles. L'idée que la saisie d'un rapport local est nécessairement inadéquate est fautive : quelque chose dans cette idée locale n'est pas local, puisqu'elle n'est pas l'idée d'un lieu, mais l'idée d'un passage. Et là, même du point de vue aristotélicien, est l'infini. Le problème d'une connaissance à jamais insatisfaisante est résolu. Toute connaissance, même la plus locale, est entièrement satisfaisante, dès lors que l'on saisit en quoi elle enveloppe l'infini.

C'est pour cela que Spinoza se méfie de l'essor des sciences : à progresser dans une explication à l'infini (*infinita* : l'infinité des causes des causes des causes etc.), on perd le sens de l'infini (*infinitas* : ce qui se donne d'emblée dans n'importe quel rapport, et se trouve autant dans la partie que dans le tout).

Le second argument contre le recours à l'image des parallèles repose sur le concept d'identité. En effet, lorsque l'on se figure un attribut comme une droite, c'est que l'on réduit celui-ci au pur enchaînement : de sorte qu'il est impossible de savoir, en portant attention à la droite dessinée, de quel attribut il s'agit. Cela est essentiel, parce que cela signifie que les attributs, en tant que droites, se confondent entièrement. Si donc on veut les figurer, il ne faut pas dépasser un : il n'y a qu'un ordre, un enchaînement. Rien n'est aussi absurde que de dissocier l'enchaînement des idées de l'enchaînement des corps, alors que Spinoza ne cesse de répéter qu'ils sont un et le même. Ainsi, tout l'effort d'autonomisation des inassociables a eu pour propos de montrer que l'étendue en tant que telle n'est qu'étendue, et la pensée en tant que telle n'est que pensée, mais que, en tant qu'elles sont des enchaînements, elles sont un seul et

même. II, 7, scolie : « un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée en deux modes ». En tant que modes, il y en a deux ; en tant qu'expression, il n'y en a qu'une.

Pour aller vite, on dira qu'en tant que modes, les choses ont des formes, c'est-à-dire une existence précise et déterminée. Telle est la chose (au sens non spinoziste). En tant qu'expression, les choses sont causées, c'est-à-dire se comprennent dans un enchaînement, un ordre, un flux, et elles n'ont plus rien de précis et déterminé : « et ainsi, que nous concevions la nature sous l'attribut de l'Etendue, ou sous l'attribut de la Pensée, ou sous n'importe quel autre, nous trouverons un seul et même ordre, c'est-à-dire les mêmes choses se suivant l'une l'autre ». En tant que suite, la nature ne se distingue nullement en attributs parallèles. La séquence des choses efface totalement leur quiddité de choses, c'est-à-dire leurs modalités d'être spécifiques, leurs essences singulières, leurs attributs. Dans la séquence, ce qui s'enchaîne n'est pas idée ou corps, ce sont les choses mêmes. Les choses en soi ? Oui, en quelque sorte, les choses en tant qu'elles sont les unes dans les autres, voilà l'en-soi selon Spinoza, c'est-à-dire les choses en rapport, entretenant entre elles le commerce qui les fait être. Qu'est-ce qu'une chose selon Spinoza ? Ce qui a un effet (définition II, 7).

En somme, les choses se distinguent en attributs en tant qu'elles sont des choses précises et déterminées ; et elles ne se distinguent pas, en tant qu'elles sont un ordre, un enchaînement, une chaîne sans chaînons.

Ainsi, l'en-soi est saisi par l'intuition en un sens tout à fait cartésien : on dépasse l'aspect chosal, autrement dit singulier (précis et déterminé), on entre dans le causal, autrement dit la chaîne de détermination qui détermine tout mais n'est déterminée par rien.

Le troisième argument contre le recours à l'image des parallèles repose sur le concept de projection, ou plus exactement sur l'interdiction que fait Spinoza de faire l'opération de projection par laquelle on pourrait exporter un enchaînement causal des corps vers l'attribut Pensée, ou réciproquement. On

ne peut pas retraduire. Cette possibilité de traduction ou de transposition des phénomènes d'un attribut en un autre attribut est hélas, pour beaucoup de lecteurs, l'essence même du parallélisme de Spinoza. En réalité, c'est bien l'essence du parallélisme, mais c'est tout le contraire de la philosophie de Spinoza. Trois textes permettent de révoquer cette traduction dans l'impossible : la préface d'*Ethique* V affirme que mouvement (causalité des corps) et volonté (causalité des idées) ne se convertissent pas ; III, 2, scolie, explique qu'on ne peut combler les lacunes de la connaissance du corps par des considérations d'ordre mental ; enfin II, 17, démonstration du corollaire, donne l'exemple d'une explication psycho-physiologique dans un contexte non paralléliste.

Préface d'*Ethique* V. Spinoza déploie trois arguments contre Descartes : premièrement, l'union de l'Esprit avec une certaine petite partie du Corps est confuse et n'a pas de cause prochaine assignable. Deuxième argument, les forces de l'Esprit et les forces du Corps sont incommensurables. Troisième, l'anatomie n'est pas telle que l'hypothèse cartésienne la décrit. C'est le 2<sup>ème</sup> argument qui nous intéressera en particulier.

« Ensuite, je voudrais bien savoir combien de degrés de mouvement l'Esprit peut attribuer à cette petite glande pinéale, et avec quelle force il peut la tenir suspendue. »

La difficulté naît d'un écart de nature : puisque l'Esprit n'est pas corporel, les lois du Corps ne peuvent pas s'appliquer à lui. Cet écart de nature obture la définition qualitative et quantitative de l'opération de l'Esprit : on ne sait pas quelle est la nature de sa force (ce qui cause le mouvement sans être corporel), on ne sait pas combien de degrés peuvent avoir les mouvements qu'elle suscite. En somme, cette première phrase insiste sur la difficulté de traduire en termes physiques l'action de l'Esprit : s'il y a codage, il nous manque la clé. C'est donc dans le sens qui va de la pensée vers l'étendue que Spinoza commence pour nier la possibilité d'une traduction : en changeant de repère conceptuel, nous perdons tout, la nature et les degrés de la force.

La suite établit la réciproque : en passant de l'étendue vers la pensée, nous ne comprenons plus rien non plus. Autrement dit, s'il y a un enchaînement causal en termes de Corps, cela n'explique rien de ce qu'il se passe pour l'Esprit. Encore une fois, Spinoza ne récuse pas seulement l'idée d'une action directement causale des esprits animaux sur l'Esprit pensant : il envisage naturellement que les esprits animaux modifient la position de la glande, et non directement l'Esprit. Tout le phénomène est décrit par Descartes de manière physique, et Spinoza l'a bien compris. Son argument se situe au niveau de la correspondance : même si l'on comprend un phénomène en termes d'étendue, cela ne peut pas se réexprimer en termes d'esprit. Il vise ainsi très directement la solution proposée par Descartes pour la maîtrise des passions, à savoir joindre aux mouvements physiques (de peur) des jugements mentaux (de courage). Descartes, comme Spinoza, ne conçoit pas une substitution, mais une association d'idées : il y aura toujours le correspondant mental du mouvement physique (par exemple l'idée de peur), mais aussitôt associé à son antidote mental (l'idée de courage). Mais dès lors que cette association peut avoir une traduction physique, elle peut donc elle-même être détruite par une cause physique. De sorte que la séquence mentale serait laissée inexplicquée : la séquence de courage établie par l'Esprit serait brisée, et l'Esprit se retrouverait avec une idée de peur sans qu'on puisse expliquer *en termes mentaux* d'où vient cette idée. Spinoza pointe une tension entre deux états mentaux : on part d'un esprit ayant fermement établi une association d'idées ; on aboutit à un esprit n'ayant pas fait cette association. Que s'est-il passé entre-temps ? Q'est-ce qui l'en a empêché ? Cela doit s'expliquer en termes d'idées. Or à nouveau, c'est la transposition explicative que Spinoza refuse : avoir expliqué la chose sous l'étendue ne nous apprend rien de la pensée. Le combat de la raison et des passions décrit en termes de corps n'apprend pas quelle est précisément la force de l'esprit contre les passions. Noter que c'est précisément cela que Spinoza compte faire dans cette partie : montrer en quoi consiste, *en termes d'idées*, la puissance de l'intellect contre les affects qui sont des passions.

Conclusion de cette affaire : ni rapport (*ratio*) entre volonté et mouvement, ni comparaison (*comparatio*) entre la puissance de l'Esprit et celle du Corps. Le texte est extrêmement clair. La négation d'un rapport revient à dire qu'il n'y a pas de formule qui exprime les corps en termes d'idées, ni les idées en termes de corps.  $i = f(c)$  ou  $c = f(i)$  : c'est cela l'hypothèse occulte émise par Descartes, c'est l'idée que la nature opère une traduction, transcription, projection dont le principe nous est caché. « L'institution de nature » qui préside à cette traduction, pour Spinoza c'est de l'occultisme : appeler cette fonction  $f$  du nom de « nature » ne change rien au fait que nous ne pouvons pas en rendre compte. Pourquoi n'y a-t-il pas de rapport, ni de traduction ? Parce qu'il n'y a pas de parallèles, il n'y a pas d'extériorité des droites : *comparatio* c'est l'idée que les puissances sont l'une à côté de l'autre et tracent, comme deux bœufs, des sillons parallèles. Spinoza le nie fermement pour une raison simple : il n'y a pas d'extériorité de ces puissances. Il n'y a pas deux puissances. *Comparatio* nie donc tout autant la possibilité de rapporter l'une à l'autre que celle de dissocier l'une de l'autre. L'incommensurabilité des forces de l'Esprit et de celles du Corps ne vient donc pas seulement du fait qu'elles relèvent de perspectives conceptuelles différentes (ce que tous les lecteurs de Descartes ont remarqué) ; mais aussi, en plus, qu'elles sont une seule et même, de sorte qu'il est impossible de les comparer. Elles sont à la fois trop différentes et trop identiques : « et par conséquent les forces de celui-ci [le Corps] ne peuvent absolument pas être déterminées par les forces de celui-là [l'Esprit] » Cela signifie que pour connaître les forces de l'Esprit, on ne peut pas les décrire en termes de Corps et transposer ensuite. Car la transposition est impossible.

On a ainsi établi notre premier point : causalité physique et causalité mentale ne se convertissent pas.

III, 2, scolie. Le texte a en vue un problème précis, c'est la primauté explicative de l'Esprit. Pour la science, lorsqu'on ne peut plus rendre compte d'une opération du corps par la seule physique, il faut s'en remettre à l'esprit

comme moyen explicatif. Position célèbre de Spinoza, le corps peut faire tout faire tout seul (énoncé d'une sorte de matérialisme). Conséquence moins célèbre de cette thèse : s'il y a des actions du corps dont on ignore la cause, il ne sert à rien de déplacer le problème sous la pensée.

« Ensuite, personne ne sait de quelle façon, ou par quels moyens, l'Esprit meut le Corps, ni combien de degrés de mouvement il peut attribuer au Corps, et à quelle vitesse il peut le mouvoir. D'où il suit que quand les hommes disent que telle ou telle action du Corps naît de l'Esprit, qui a un empire sur le Corps, ils ne savent ce qu'ils disent (...) »

Le texte expose ce que nous venons d'acquérir par la démonstration, puis il en tire une conséquence : lorsque l'on parle d'un pouvoir du l'Esprit sur le Corps, on ne sait ce qu'on dit, on gazouille. On croit avoir déplacé le problème, et en réalité on ne le déplace pas : ce qu'on déplace c'est le discours, qui masque l'ignorance au lieu de l'avouer. Il s'agit bien pour Spinoza de nier l'empire, c'est-à-dire le pouvoir absolu de l'Esprit ; et aussi de nier qu'il s'exerce directement sur le Corps. Mais il s'agit encore troisièmement de montrer comment ce discours sur l'empire de l'Esprit exprime une ignorance, et que cette ignorance est moins ignorance du corps ou ignorance de l'esprit que l'ignorance de la vraie cause. Et lorsqu'on ignore cela on ignore tout, c'est-à-dire que fuir l'ignorance conçue sous un attribut en passant sous un autre, c'est quitter à la fois l'espace du langage et l'espace de la science : on détruit les conventions lexicales en croisant corps et esprit, et en cela on ne dit plus rien. On ne progresse pas en termes de causes, et en cela on n'explique plus rien. L'exigence de Spinoza est de se tenir à un attribut précis, autrement dit à un lexique, pour suivre la chaîne causale, et non pas de masquer l'ignorance de cette chaîne par un jeu sur les mots. C'est ainsi que la suite du texte ramène tout discours ayant des interférences à l'ignorance même : parler de la liberté de l'Esprit, c'est parler de son ignorance des causes. A chaque fois, il s'agit d'une seule et même ignorance d'un seul et même fil de détermination causale. Spinoza finit donc par replier les deux terminologies, celle de l'étendue et celle de la pensée, l'une sur l'autre : il s'agit d'une seule et même chose.

En somme ce que nous montre ce texte c'est que la difficulté de s'en tenir à une seule ligne explicative, établie en II, 7, scolie, ne peut pas être contournée. Si vous êtes ignorant de l'explication causale sous l'étendue, vous n'en saurez pas plus sous la pensée. Spinoza dénonce donc l'usage de la différence entre les attributs comme d'un voile utilisé par les hommes pour masquer leur ignorance : la polarité corps/esprit a été transformée en polarité vraies causes/qualités occultes.

Mais noter, comme une anticipation sur la suite, que la réciproque de cette position est que si l'on connaît l'enchaînement causal sous l'étendue, on n'a nul besoin de chercher à le connaître sous la pensée...

On a ainsi montré que concevoir le système de l'*Ethique*, et singulièrement le rapport entre attributs, sur le modèle de parallèles, c'était méconnaître certains fondements conceptuels du système : l'infini, l'identité, et l'impossibilité de projection. De sorte qu'à cette étape, il ne reste plus qu'à montrer comment Spinoza relève le défi extrêmement strict qu'il lance à la science.

II, 17, démonstration du corollaire : Spinoza établit ce que c'est que la remémoration, position de présence de quelque chose qui n'est pas présent, mais qui l'a été. La démonstration va expliquer ce phénomène : c'est l'occasion d'observer Spinoza à l'œuvre dans la modélisation d'un phénomène psycho-physiologique.

Il décrit d'abord un cheminement causal corporel, en deux temps : application d'une trace, effet de cette trace. C'est déjà terminé, tout le phénomène a été intégralement décrit en termes de corps, y compris dans l'itération du phénomène (il y a une réflexion, puis une réflexion identique à la première). Spinoza n'explique pas comment la première affection fait penser, ou fait avoir une idée, ni comment la seconde fait repenser à cette idée, ou se souvenir de cette idée. Il y a réflexion et réflexion identique.

La question est à présent de savoir ce que nous apprend cette explication causale sur le phénomène psychique de remémoration. Ce qu'il

s'agit de comprendre ici, c'est en quoi, selon le dispositif mis en place dans l'*Ethique*, cette explication d'un certain point de vue n'explique rien, et en même temps suffit, c'est-à-dire explique tout.

Ce en quoi cette explication physique n'explique rien en ce qui concerne l'Esprit est précisément qu'elle est physique. Comme telle, elle ne décrit rien d'autre qu'un phénomène physique, selon des lois physiques (celles du mouvement et du repos). Comme on sait, ces lois n'ont absolument aucune pertinence rapportées à l'attribut Pensée, pour l'excellente raison qu'elles suivent de la nature de l'attribut Etendue, et en sont donc inséparables. Elles ne s'exportent pas, et Spinoza se garde bien d'établir un quelconque parallèle entre ce processus de rétention de trace et un éventuel processus psychique. Que fait-il ? « (...) le Corps humain (...) se trouve affecté par [ces traces] de la même manière, à laquelle l'Esprit (par II, 12) va de nouveau penser (...) ». En réalité, si l'explication n'est pas transposée sous la pensée, c'est que seul le résultat l'est. Toute la démonstration se passe, de A à Z, sous l'étendue ; et le seul lien que Spinoza fait avec l'attribut de la pensée est une sorte d'épiphénomène. Très exactement, c'est le dédoublement du phénomène sous la pensée. Non pas de tout le processus : simplement de son résultat. Il y a idée de Z. Rien n'est expliqué de la manière dont un Esprit est amené par le cours de sa pensée à affirmer une idée qu'il a déjà affirmée auparavant. Spinoza est muet sur la question. On ne sait pas, au terme de cette démonstration, comment un Esprit se remémore ; ce qu'on sait est ce qu'il se passe sous l'étendue lorsqu'un Esprit se remémore.

Voyons de plus près ce que dit Spinoza de l'Esprit : il pense à la manière dont le Corps est affecté. Qu'est-ce que cela veut dire ? Selon II, 12, lorsqu'un Esprit pense quelque chose, cela signifie qu'il y a en lui une idée de ce quelque chose. Comment Spinoza prouve-t-il cela ? La démonstration de II, 12 se réfère au corollaire de II, 9. II, 9 est la proposition qui énonce l'enchaînement causal du point de vue des idées : c'est la transcription de I, 28, il s'agit d'énoncer la loi générale des choses singulières appliquée à la pensée. II, 9 est donc pour la Pensée ce qu'est le lemme 3 pour l'Etendue. C'est la loi

générale des idées : une idée singulière est causée par une autre idée singulière. Le corollaire apporte une précision : cet enchaînement des idées peut se décrire aussi bien en termes d'objet d'idée. Il est essentiel de ne pas penser que les rapports entre les objets précèdent les rapports entre les idées. Ce qu'il arrive dans l'objet d'une idée arrive à cette idée elle-même, sans antécédence de l'un par rapport à l'autre. Naturellement, l'idée et l'objet de l'idée c'est une seule et même chose. Il n'y a donc pas du tout dédoublement de l'événement, dans l'objet d'une part, dans son idée d'autre part.

Pourquoi ? Démonstration du corollaire : parce que « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses. » C'est ici le moment de noter ceci : l'ordre des idées est celui-là même des choses, et non des corps. La phrase qui est le pivot de tout le système de l'*Ethique* n'établit en aucune manière un parallèle entre les idées et les corps. Elle affirme l'identité de l'ordre des idées et de l'ordre des choses, autrement dit l'ordre de la pensée et l'ordre du réel. Ainsi, s'il se produit un événement dans le réel, par exemple dans le Corps, il se produit dans l'idée de ce Corps (dans l'Esprit) un événement qui est l'idée de l'événement du Corps. Tout cela ne signifie pas qu'il y a deux événements qui arrivent en parallèle à deux sujets distincts. C'est tout l'inverse, cela signifie qu'il n'y a qu'un seul événement, et que cet événement se pense, et que la pensée de cet événement est cet événement même. Ainsi, la proposition. II, 12 ne doit pas être comprise comme l'affirmation qu'en parallèle aux événements du corps, des événements de pensée se produisent. Le scolie, par sa référence, indique qu'il s'agit du contraire : inciter à aller voir II, 7, scolie, c'est insister à nouveau sur l'unité de l'événement.

On comprend par là la première partie du déplacement opéré par Spinoza dans le texte de II, 17, démonstration du corollaire. En quoi est-ce que l'Esprit pense à la persistance de la trace dans le Corps ? En ceci que cette persistance n'est pas ailleurs qu'en lui, l'Esprit, comme nous l'a montré II, 12. Autrement dit, il ne pense pas cette persistance comme un événement qui arrive à un objet éloigné ; il y pense comme à quelque chose qui lui arrive à lui,

l'Esprit. La terminologie de Spinoza est claire sur ce point : à quoi pense-t-il ? A une manière (la manière dont le corps est affecté), mais surtout il pense à une manière, une modalité, et non un corps. La perception est pour l'Esprit quelque chose d'intrinsèque ; il ne perçoit pas ce qu'il arrive au Corps, il perçoit ce qu'il lui arrive à lui, l'Esprit. Naturellement, ils sont une seule et même chose.

Mais que lui arrive-t-il, à l'Esprit ? Spinoza va énoncer ensuite l'événement en termes de pensée : « l'Esprit contempera de nouveau le corps extérieur comme présent ». Il y a bien ici, si l'on veut, une traduction, mais ce qui est traduit n'est pas, n'est jamais un processus ou un rapport, c'est un événement ou une chose. L'événement noté sous l'Etendue [il y a une affection dans le Corps] est traduit sous la Pensée par [il y a une idée dans l'Esprit] ; le Corps est affecté d'une affection enveloppant x/l'Esprit affirme x comme présent. Autrement dit, ce qui peut s'exprimer de diverses manières est ponctuel : un fait isolé. Mais dès lors qu'il s'agit d'un enchaînement causal, c'est-à-dire régi par des lois, il n'y a pas de transcription possible, parce que nos lois de causalité sont strictement dépendantes d'un repère de validité qui est l'attribut sous lequel elles se placent. Et il n'y a pas même de transcription utile, puisque dès lors que c'est un enchaînement que l'on a exhibé, c'est celui du réel lui-même, c'est-à-dire qu'il constitue une explication absolue (non relative à un attribut).

Ainsi toute loi, en tant qu'elle se conçoit sous un attribut, est intransposable.

Et toute loi, en tant qu'elle se conçoit comme une loi, autrement dit comme enveloppant nécessité, est absolument valide.

Ainsi, dans II, 17, démonstration du corollaire, Spinoza a expliqué par une cause physique un phénomène mental, sans pour autant être infidèle à son exigence de s'en tenir, pour chaque mode d'un attribut, à l'attribut donné. D'où l'incroyable désinvolture avec laquelle il écrit, dans la démonstration de II, 18 : « l'Esprit (...), s'il imagine un corps, la cause en est que le Corps humain se trouve affecté (...) ». Le Corps cause de l'Esprit ? Le texte est pourtant explicite, l'événement du Corps est la cause de l'événement pensée. Cela, à

strictement parler, ne veut rien dire. Mais cela veut dire surtout qu'il y a indifférence à l'attribut, dès lors qu'il y a attention à la causalité.

Ainsi, la marche de la science ne doit pas se concevoir selon des parallèles à trous dont l'une prendrait sa pertinence dans les lacunes de l'autre :

(E) -----                      -----                      -----                      -----

(P)                      \_\_\_\_\_                      \_\_\_\_\_                      \_\_\_\_\_                      \_\_\_\_\_

Mais comme construisant une unité d'ordre indifférente à l'attribut :

-----

C'est la solution à la deuxième difficulté relevée lors de la lecture de II, 7, scolie : comment combler les lacunes de notre connaissance des corps d'une part, et des idées d'autre part, si l'on ne peut s'aider d'un attribut pour comprendre l'autre ? La solution consiste à suivre la concaténation causale, et non tel ou tel attribut. Décrire un processus quel que soit l'attribut sous lequel on place cette explication suffit à l'expliquer absolument. Dès lors, ce que l'on sait des corps ne complète pas ce qu'on sait des idées. Ce que l'on sait des corps est ce qu'on sait des choses.

Ainsi, s'il est essentiel de se défaire de l'image du parallélisme, c'est que celle-ci empêche de comprendre qu'il n'y a pas d'équivalence terme à terme : aux lois du mouvement n'équivalent pas les lois de l'affirmation, parce qu'affirmer cette équivalence c'est ne rien affirmer du tout. Nous n'en avons aucune idée, parce que nous n'avons aucune idée de la cause de pareille équivalence, et cela à son tour, parce que nous n'avons d'idée qu'unifiée : nous avons l'idée d'un seul ordre causal, qui suit d'une unique nécessité (II, 4). Pour établir le parallélisme il nous faudrait deux choses : l'une qui explique pourquoi l'ordre est unique ; l'autre qui explique comment s'opère la différenciation des lois selon les attributs. Spinoza donne la première : c'est Dieu, la cause unique de toute nécessité. La deuxième, ni Spinoza ni personne n'en a d'idée plus claire que Descartes (qui réussit à décrire cette affaire avec le maximum de clarté possible : ce que Spinoza appelle la « pénétration de son grand esprit ») : on peut la *nommer* mais non *l'expliquer*.

En somme, on peut exprimer les choses de diverses manières (sous divers attributs), mais pas les rapports. On peut changer les termes, mais pas les rapports entre ces termes. Les rapports sont toujours absolus. Il n'y a pas de parallélisme linéaire ou ordinal (car alors la multiplicité disparaît), mais un parallélisme ponctuel ou chosal. Mais concevoir des points parallèles, c'est aller assez loin dans l'absurdité...

Autre remarque d'ordre géométrique : le Dieu de Spinoza pourrait se définir une droite dont chaque point est lui-même une droite. Cette définition donne une approche géométrique d'une autogenèse à l'infini.

On a ainsi accompli tout le parcours qui mène des inassociables à l'absolu. Reste à apprendre à se mouvoir dans l'absolu.

## ***2. Le rapport de proportion***

Il est temps de concevoir de manière positive le rapport entre les attributs chez Spinoza. S'il est urgent de se débarrasser de la vision du parallélisme, il faut voir quel modèle peut lui être substitué pour comprendre la position de Spinoza dans sa spécificité. Or on a montré que, dans les propositions II, 1 à II, 7, Spinoza n'a qu'une chose en tête, c'est de dissocier les attributs. La question de leur rapport va se poser à lui sous l'aspect d'une question toute anthropocentrique : décrire l'homme. C'est la concentration du discours sur une chose singulière (l'homme) qui va amener Spinoza à préciser le rapport entre un mode de la pensée et un mode de l'étendue. Avec II, 7, scolie, on sait qu'ils ne sont qu'une seule et même chose, et que c'est pour cela qu'il ne faut pas confondre. A partir de II, 10 commence un vaste mouvement démonstratif qui va expliquer pourquoi on les confond, qui va jusqu'à la proposition II, 31, et même précisément comment du point de vue de l'homme, ils s'associent.

II, 10 : l'homme n'est pas substance.

II, 11 : l'homme est donc un mode de la Pensée.

II, 13 : l'homme est un mode de l'Etendue.

Et entre II, 11 et II, 13, une proposition qui fait le lien entre Esprit et Corps : II, 12. On a déjà commenté cette proposition et sa démonstration : en dépit des apparences, elle affirme moins un lien entre l'Esprit et le Corps qu'une simple identité événementielle. Tout ce qui arrive à l'un arrive à l'autre, pas en parallèle, c'est un seul événement. Quelque chose pourtant s'introduit dans le dispositif qui complique le schéma strictement unitaire ; parce que si II, 12 dit deux fois la même chose (ce qui arrive et ce qui arrive c'est la même chose), il s'y passe tout de même une dissociation entre un ceci et un cela, plus précisément un écart en tant que ceci et en tant que cela. Il s'agit désormais de s'attaquer au *monisme* de Spinoza souvent utilisé comme contrepoison du parallélisme ; car là où il y a contrepoison, il y a poison. Le dispositif de Spinoza n'est ni aussi dissociatif qu'un parallélisme, ni aussi simple (uni) qu'un monisme. Qu'est-il ? Appelons-le un d'autant-quisme.

II, 14 : « L'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son Corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières. »

En somme, il ne s'agit que d'une quantification de ce qu'avait posé II, 12, c'est-à-dire que l'identité de l'événement est complétée par l'égalité quantitative de cet événement sous l'un ou l'autre attribut. On passerait ainsi d'une identité de nature à une identité d'intensité. Halte : égalité, oui ; identité, non.

Le mieux, pour comprendre ce point délicat, est d'en passer par Platon, l'autre philosophe géomètre : il s'agit de trouver dans Platon les outils conceptuels pour travailler Spinoza. Car II, 14 donne l'impression d'une identité quantitative complétant l'identité de nature. Dans *Les Lois*, VI, 757a Platon oppose à l'égalité arithmétique un principe de distribution géométrique : la proportion.

« Un vieux dicton et qui dit vrai, d'après lequel égalité engendre amitié, a sans doute beaucoup de raison et de justesse ; mais quelle peut bien être l'égalité capable de cet effet, voilà qui n'est pas fort clair et cette incertitude nous embarrasse fort. Il y a en effet deux égalités, qui portent le même nom

mais en pratique s'opposent presque, sous bien des rapports : l'une (...) celle qui est égale selon la mesure, le poids et le nombre (...) ; mais l'égalité la plus vraie et la plus excellente n'apparaît pas aussi facilement à tout le monde. Elle suppose le jugement de Zeus et vient rarement au secours des hommes, mais le rare secours qu'elle apporte aux cités ou même aux individus ne leur vaut que des biens ; au plus grand elle attribue davantage, au plus petit moins, donnant à chacun en proportion de sa nature (...) » *Les Lois*, VI, 757a.

Platon, à ce moment du texte, est en train de se demander comment répartir avec justice les honneurs dans la cité. C'est dans le cadre de cette recherche d'une justice appliquée qu'il rencontre l'écart entre deux égalités. Le premier genre d'égalité est une égalité simple : une équivalence numérique ; le second genre d'égalité est une sorte d'égalité composée : c'est une correspondance entre deux systèmes, le système des mérites et le système des honneurs. Le propos de cette égalité-là est de rendre proportionnels ces deux systèmes hétérogènes, et non pas de comparer une seule variable dans un système homogène. La proportion est donc d'abord une intersystematicité : sa formule met en œuvre deux ordres, c'est à *chacun selon* (à : ce que l'on donne, les honneurs ; selon : au nom de quoi l'on donne, les mérites).

C'est cette intersystematicité qui se joue dans Spinoza. Car de même que Platon insiste sur la nécessité politique de ne pas confondre le système des mérites et celui des honneurs, Spinoza insiste sur la nécessité ontologique de ne pas confondre le système des idées et le système des corps. Et pourtant, en dépit de cette nécessaire dissociation, il est nécessaire pour l'un comme pour l'autre d'établir une correspondance entre ces systèmes : pour Platon il en va de la justice politique, pour Spinoza il en va de l'unité de la nécessité divine. Les idées et les corps sont aussi incommensurables que les mérites et les honneurs en ceci qu'ils sont de nature si opposée qu'une égalité arithmétique ne veut rien dire : une compétence = un diplôme ? une idée = un corps ? Cette identification est très commune chez les lecteurs de Spinoza ; pourtant la différence entre une idée et un corps est la même pour lui qu'entre un cercle et

un carré : *TAI* § 34. L'égalité arithmétique ne correspond à rien, le nombre s'énonce mais ne s'applique pas : c'est l'égalité qui n'est pas celle des choses, mais, dit Platon, qui est égale selon la mesure, le poids et le nombre (1 kg d'or, 1 kg de blé).

Heureusement, il y a une autre égalité qui réalise plus proprement ce qu'est l'égalité : une égalité plus excellente. C'est une égalité d'inspiration divine, c'est-à-dire en définitive qui dépasse la manière de penser ordinaire des hommes : elle suppose le jugement de Zeus. Chez Spinoza les hommes conçoivent les choses par attributs ; en pensant les rapports entre attributs, il est exact qu'on les conçoit autrement, c'est-à-dire qu'on se rapporte à Dieu. Cette idée divine est celle qui va résoudre la tension entre l'écart de nature entre les choses (mérites et honneurs) et la nécessité d'établir une commensurabilité ; c'est celle qui va dépasser l'opposition qualité/quantité, et fonder une égalité qui tient compte de la qualité. Cette égalité est celle qui ne cherche pas au sein de l'échelle des honneurs à retrouver les mérites ; c'est celle qui ne voit pas dans les honneurs la reproduction à l'identique de l'échelle des mérites. Elle prend en compte la différence irréductible entre ces deux systèmes, et ne se situe ni en l'un ni en l'autre, mais simultanément en chiasme. C'est la proportionnalité.

Respecter l'inassociabilité des inassociables, ne pas chercher à trouver dans les idées la reproduction à l'identique des lois des corps, se situer dans le rapport entre système des mouvements et système des volontés : c'est l'enjeu du *eo quo* d'*Ethique* II, 14 : plus il y a, plus il y a. C'est ce qu'on appelle un rapport de proportionnalité. Il n'y a pas de superposition entre les idées et les corps, même du point de vue de la quantité. On pouvait croire qu'une égalité quantitative ne prendrait pas en compte la nature des choses, donc pourrait passer par-dessus les attributs. Non : cela c'est réfléchir sans l'aide de Zeus. L'identité des rapports n'annule pas l'hétérogénéité des systèmes. Le nombre d'idées dans l'Esprit humain n'égale pas le nombre d'affections dans le Corps humain (quelle idée avons-nous d'un tel décompte ?) Mais plus il y a, plus il y

a. En d'autres termes, ce qui régit le rapport entre les attributs, le seul moyen que Spinoza utilise pour décrire ce rapport, est une proportionnalité.

Démonstration de II, 14 : il y a du flou. La quantité que décrit Spinoza n'est pas numérisable, c'est-à-dire qu'il se tient dans la quantité continue. Cela invalide toute tentative de description psychophysiologique travaillant à partir de la quantification précise des stimuli nerveux : par là, Spinoza est tout à l'opposé de la neurologie contemporaine. Ce flou dans la quantité constitue un argument décisif contre le recours à une égalité simple, et tout autant en faveur de la proportionnalité : comment vérifier l'égalité de deux quantités continues ? Ensuite, la référence à II, 12 permet de replier cette quantité des affections du Corps sur les perceptions de l'Esprit, mais d'emblée sur le mode de l'égalité proportionnelle : autant de corps, autant d'idées. Il est impossible que cela soit autrement.

On voit, à nouveau, que Spinoza est un naturaliste et non un mathématicien. Pour lui le nombre n'est que de l'imagination, et l'on doit se garder de l'utiliser si l'on veut travailler selon l'intellect. Toutes les recherches qui se réclament de Spinoza dans leur mathématisation de l'homme méconnaissent ce point. Si Spinoza affirme la possibilité d'évaluer les forces des affects, c'est sur le mode de la quantité continue ; utiliser le nombre, autrement dit la quantité discrète, c'est se condamner au délire.

Comment Spinoza conçoit-il ce rapport de proportionnalité ? D'abord, comme une obsession, celle d'un exemple traversant tous ses textes, depuis les premiers jusqu'aux derniers. La loi des proportionnels est l'exemple systématiquement choisi par Spinoza pour illustrer les différentes façons dont on peut connaître une même chose ; cette chose est toujours le rapport de proportionnalité. En somme, c'est dans ce rapport que Spinoza trouve la pierre de touche de la connaissance, celle qui permet d'en discriminer le plus clairement du monde les degrés. Il est essentiel de noter d'abord que l'opération en jeu dans cette connaissance est toujours la même : que la connaissance soit du 1<sup>er</sup>, 2<sup>ème</sup> ou 3<sup>ème</sup> genre, il s'agit toujours d'énoncer le 4<sup>ème</sup>

proportionnel. Ce que nous allons suivre dans II, 40, scolie 2, et dans le *Court Traité*, 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 1, n'est pas la distinction de la connaissance en différents genres, mais la manière dont Spinoza situe le rapport de proportionnalité vis-à-vis des termes du rapport. Autrement dit, on va s'aider de ces textes pour comprendre comment Spinoza conçoit la proportion, dont on vient de voir avec II, 14 qu'elle est la clé au moins du rapport entre Corps et Esprit chez l'homme, et peut-être celle de tout le dispositif ontologique.

II, 40, scolie 2 : Spinoza a d'abord isolé l'expérience, le ouï-dire, le raisonnement et l'intuition comme les différents modes du connaître. « J'expliquerai tout cela par l'exemple d'une seule chose » : « *unius rei exemplo* », et pas *uno exemplo*, c'est-à-dire que Spinoza va nous donner l'exemple d'une *chose*. Il y a bien une chose (*res*) dans cette phrase, qui fait suite à la précédente : la phrase qui définit l'intuition étant obscure, Spinoza va donner l'exemple d'une des *choses* (ou essences) dont elle parle. Avoir l'intuition d'une chose singulière semble bizarre, un peu magique. On va donc voir ici ce que c'est qu'une chose dans la terminologie de Spinoza, et l'on va voir qu'il s'agit bien d'un concept qui désigne les essences indépendamment de tout attribut : une chose c'est plus qu'un corps ou qu'un esprit (tout à l'inverse de la terminologie commune, où une chose est moins qu'une personne).

L'énoncé du problème donne des termes, en vrac, sans ordre, comme le réel, comme l'ordre commun de la nature, autrement dit l'ordre de l'expérience, qui n'est pas vraiment un ordre parce que ce n'est que l'ordre de la succession. On donne trois nombres suggère la forme d'une liste. Et le but du jeu qui nous est proposé est, à partir de cette liste sans ordre, de produire un quatrième terme. Pas d'énoncer un quatrième au hasard : « qui soit au troisième comme le deuxième au premier ». On ne peut pas continuer de considérer les trois premiers chiffres comme une simple accumulation. Pour produire le résultat, il faut commencer à connaître, c'est-à-dire entrer dans une vision qui fait des liens : entre le 1<sup>er</sup> et le 2<sup>ème</sup> il y a quelque chose, il y a un rapport. On le voit, le problème se pose exactement de la même manière que celui de notre

accès au réel : une multiplicité d'êtres de toutes sortes est donnée par l'expérience. Il va falloir agir et tracer un chemin dans le chaos ; mais pour ce faire, il faut cesser de n'y voir que le chaos, il faut y distinguer un brin de rapport, même local, pour y faire sa place. La situation est archétypique. Or il y a quatre façons de produire le quatrième terme, et toutes, en réalité, ont un rapport différent à cette nécessité de comprendre ce qu'il se passe entre les trois premiers.

Première manière : les marchands savent faire l'opération sans hésiter ; quelle opération ? Celle de produire le quatrième terme. Mais cela c'est le résultat, et tout le monde va obtenir ce résultat. Quelle opération font-ils pour obtenir ce résultat ? Multiplication et division, soit. Cela ne résout rien de notre question de rapport. Cette solution au problème, qui lui donne en effet un résultat, contourne en réalité la question sous-jacente : quel rapport entre le premier et le deuxième terme ? La question a disparu, d'une part parce que le résultat est là qui valide la pertinence des opérations accomplies. Mais surtout, d'autre part, ce n'est pas sur la considération des deux premiers termes que se sont fondés les marchands, mais sur le souvenir qu'ils gardent d'un certain discours. Le discours sans démonstration leur a parlé d'une conduite à suivre, voilà tout. Ils reproduisent cette conduite sur le mode de l'obéissance. Dans la version du *Court Traité*, on suppose même que l'individu ne connaît le rapport que par ouï-dire, ce qui suppose un aveuglement mental qui n'a rien de commun. Noter que cette position existentielle n'a aucune vraisemblance sur le plan du réel : aucun marchand (ni homme) ne fonctionne de cette manière, parce qu'en réalité on ne peut pas ne pas voir le rapport.

Seconde manière : produire les mêmes opérations que l'on a déjà essayées, et qui décidément ne marchent pas mal. A nouveau, l'hypothèse est que cette connaissance acquise par l'expérience ne se fonde sur rien d'autre que sur des expériences singulières, éparses, sans lien les unes entre elles. Le *Court Traité* explique mieux ce rapport à l'expérience : il reste orienté par l'obsession d'une règle, autrement dit d'une loi, et du coup ne s'occupe pas des termes et de leurs rapports.

Conclusion sur la connaissance du premier genre : il s'agit d'une manière de se rapporter au monde qui ne prend pas pour référence le monde, mais un certain discours (le discours du maître). On obtient bien une ligne de conduite, et cette conduite est opérationnelle, et ses opérations peuvent être efficaces : cela dépend du maître qu'on a eu. Mais on vit sans rien voir, on opère comme un automate à vide, sans connaître aucune chose, car aucune chose ici n'apparaît. Ce qu'on connaît c'est un discours, ce qu'on fait c'est une manipulation de termes, dans un monde statique, où il n'y a pas de choses mais des objets (des objets de discours).

Autre façon de faire : connaître la démonstration des *Eléments* d'Euclide, VII, 19. Qu'est-ce qui est important dans ce texte ? C'est qu'il n'est pas un texte, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas seulement de mots. Ce sont des mots qui ont une « force ». Cette force est expliquée différemment par Spinoza selon les époques : dans le *Court Traité* c'est la force de la nécessité, dans le *TAI* c'est la force du lien entre nature et propriété, dans l'*Ethique* c'est la force de la notion commune. L'essentiel est de comprendre que lorsque l'on commence à percevoir cette force, on sent que les choses sont véritablement unies : les trois premiers termes appellent le quatrième comme des aimants. Il n'y a pas des termes indifférents, statiques, accumulés de manière inerte, il y a une force qui s'exprime entre ces termes. Cette force passe de ces termes dans le texte d'Euclide, et de ce texte en vous, et vous la ressentez. Mais cette force n'est pas encore perçue comme la force des choses (et pourtant c'est à cela qu'il faut aboutir), c'est la force des propriétés communes : on reste un peu en aval de la chose que Spinoza veut nous présenter. Pourquoi ? Parce qu'une chose est singulière, et si l'on se réfère à la force de la proportionnalité, la proportionnalité reste quelque chose de général. C'est quelque chose qui a une nature (on peut la définir), mais ce n'est pas concret au sens d'existence indépendante de l'esprit pensant. On saisit bien une nature (la proportionnalité), mais pas une nature singulière.

Dernière étape : il y a des conditions qui sont liées à notre complexion à nous, les humains. Des « nombres simples » sont ceux qui sont adaptés à notre

esprit : ils nous permettent donc de gagner en clarté. Au lieu de percevoir confusément une force et de la rapporter à un concept général, on va voir clairement la chose. Que voit-on ? On voit le rapport même. Cela signifie qu'il y a effacement des termes au profit du rapport, et c'est précisément lorsque cela se produit que nous avons accès à la chose, à une essence singulière, autrement dit à la réalité. Que signifie voir le rapport sans voir les termes ? L'exemple de Spinoza est parlant : le rapport entre 1 et 2 est immédiat, 2 est le double de 1, il est strictement impossible d'avoir besoin d'un calcul pour comprendre cela. Positivement, on ne voit pas d'abord les termes 1 et 2, et ensuite leur mise en rapport, on voit le double. L'opération de production du 4<sup>ème</sup> proportionnel va être dans la reproduction de ce rapport immédiatement aperçu. Il n'y a donc pas d'opération mathématique (ni division ni multiplication), car cette opération intuitive ne se fonde pas sur des opérations, mais sur une chose. Son originalité par rapport aux autres est qu'elle s'appuie sur la chose même (note 6 du *Court Traité* : l'homme qui réfléchit ainsi « n'imagine ni ne croit jamais, il voit la chose même, non par quelque autre, mais en elle-même »).

Cette théorie d'une connaissance qui se fait selon diverses modalités est d'abord celle de différents accès à la proportionnalité. Il ne s'agit pas du concept d'ordre : le rapport entre deux termes existe nécessairement, mais rien ne dit qu'il soit ordonné, c'est-à-dire conforme à ce qu'il est facile pour nous d'appréhender : 4 et 7457 ont aussi un rapport, mais ce rapport est difficile à apercevoir par intuition. La proportionnalité n'établit pas un ordre au sens où l'harmonie préétablie permet chez Leibniz d'assurer la concordance des séries des causes efficientes (Corps) et des causes finales (Esprit) : Spinoza se situe dans l'intersystematicité mais n'harmonise pas les systèmes. Une telle harmonie n'est pas requise, parce que les systèmes des attributs sont unis sous l'aspect de la causalité.

Seconde remarque, corollaire de la première : la proportionnalité a une pertinence essentiellement locale, c'est-à-dire qu'elle ne vise pas tant à

comprendre l'Univers qu'à comprendre l'homme, telle chose singulière. A l'échelle globale, l'unité et l'infinité divines en disent assez.

Enfin, la proportion n'est pas un rapport déterminé de manière attributive, puisque c'est lui le fondement, et non les termes du rapport qui n'existent que par lui (2 n'existe que comme double de 1). Il s'agit donc d'un rapport qui n'explique pas le Corps par l'Esprit ni l'Esprit par le Corps, mais qui abandonne l'un et l'autre termes pour s'affirmer absolument.

## Conclusion

On se trouve ainsi aboutir, au départ de l'*Ethique*, à un dispositif singulièrement identique à ce qu'est l'union de l'âme et du corps dans les lettres de Descartes : car chez Descartes, si vous considérez l'union vous n'apercevez plus les termes, et si vous concevez les termes vous ne pouvez comprendre leur union (Lettres à Elisabeth du 21 mai et du 28 juin 1643). De même chez Spinoza, si vous accédez au rapport entre les attributs, vous ne concevez plus les choses en termes de corps ou d'esprits. La première différence est que pour Spinoza il y a une hiérarchie dans ces conceptions : celle du rapport est la plus fondamentale, la plus vraie, la plus adéquate. Celle des attributs n'en est pas moins vraie, mais elle a déjà pour objets des modes qui sont en rapport, dans le rapport.

On l'a vu, une chose pour Spinoza est un rapport, c'est-à-dire tout le contraire de ce que nous appelons chose (définie de manière statique). Et comprendre l'homme c'est le comprendre comme une chose, c'est-à-dire comme en rapport causal avec toutes les autres choses du monde ; et c'est encore comprendre que ce rapport s'exprime de manière proportionnelle dans l'infinité des attributs de Dieu. C'est donc la proportionnalité qui éclaire le rapport Corps/Esprit tel que l'homme la perçoit, et l'on pourrait dire inversement que c'est ce rapport vécu entre Corps et Esprit qui éclaire ce qu'est la proportionnalité. Mais l'énorme écart est que Spinoza a travaillé ce rapport, accessible selon Descartes seulement par les sens. Il laisse l'appréhension de l'union aux seuls sens. Positivement, ce que Descartes se plaisait à sentir (lui René, pendant la promenade) Spinoza va vouloir le décrire pour le sentir à son tour (lui Benoît, pendant qu'il écrit). En somme Spinoza a fait effort pour que sa philosophie le rende aussi heureux et aussi équilibré qu'était Descartes pour ainsi dire d'instinct.

Comment fait-il pour construire ce bonheur ? Il ouvre précisément un espace conceptuel où le bonheur Corps/Esprit peut se construire pas à pas, ce

qui d'après les conséquences logiques du texte de Descartes n'était pas possible. Que sera cet espace ? Celui d'une théorie de l'affect, concept transversal qui ne prend pas en compte la distinction, mais l'identité autrement dit le rapport Esprit/Corps. C'est dire que tout ce qu'on a vu des attributs, autant leur entre-exclusion que leur identité et leur proportionnalité, sont autant de perspectives conceptuelles qui ouvrent à chaque fois des champs d'investigation spécifiques, qui peuvent être explorés de différentes manières, avec des outils à chaque fois adaptés à chaque repère donné, et inexportables ailleurs. On pourrait croire que Spinoza a perdu son temps avec les attributs, qu'il aurait dû évacuer totalement, pour ne parler que de l'affect. Mais d'une part il les évacue en effet ; d'autre part, il s'agit de champs lexicaux qu'il ne s'interdit pas (à quoi bon réduire l'espace du langage ?) mais qu'il utilise à sa manière. On va donc tenter de décrire la pertinence que peuvent avoir les repères d'énonciation que son système a mis en place.

La dualité des attributs a un immense avantage : elle permet de déplacer le discours dans le repère d'énonciation où la causalité apparaît de la manière la plus claire. On l'a vu avec II, 17, démonstration. Une ligne explicative vaut pour l'autre, c'est-à-dire qu'elle vaut absolument. C'est très utile pour la science de l'homme, puisqu'il n'y a plus tellement d'espace de mystère. L'Esprit n'est plus le refuge de l'obscurantisme, et l'on peut naviguer d'un discours à l'autre, car parler sous un attribut ne laisse pas mystérieux ce qu'il se passe sous l'autre.

Mieux encore, avec ce dispositif il suffit de faire apparaître un modèle de causalité pour que précisément cela suffise. Ce qu'il se passe sous les autres attributs, on n'en sait rien mais on en sait assez : car c'est la chose non attributive que l'on connaît par la causalité. II, 17, scolie : l'explication prévaut sur la vérité, car l'essentiel n'est pas l'adéquation de l'idée à l'objet (cela n'est qu'une propriété secondaire), l'essentiel est d'unir ses idées sur le mode causal. Oui, vous pouvez ne plus tenir compte du problème de la vérité : si votre raisonnement unit des choses de manière causale, il est adéquat, et

nécessairement il est vrai. Cela semble curieux, on pense à la garantie divine chez Descartes (toute idée claire et distincte est nécessairement vraie). Chez Spinoza le même phénomène s'exprime différemment. Ce n'est pas de l'extérieur que Dieu garantit mes idées (l'argument cartésien étant qu'il m'a fait tel que ma pensée n'est pas du délire), mais de l'intérieur : mes idées ne doivent qu'à elle-mêmes, c'est-à-dire au lien qui les unit, leur statut absolu. Pourquoi ? Parce que rien n'est absolu que le rapport. J'expliquerai cela dans un instant.

Car le troisième avantage de la doctrine des attributs (qui commence avec Platon et se termine avec Descartes) est qu'il permet, avant même de basculer dans le mysticisme rationnel, de vérifier les explications sans tomber dans les apories de la vérité (notamment celle selon laquelle vérifier une interprétation du monde suppose de la confronter avec le réel lui-même ; or notre accès au réel lui-même est toujours une interprétation, il y a donc un problème de circularité, qui nous coupe des choses en soi). Comment peut-on vérifier une idée dans le système de Spinoza ? Axiome I, 6 : « L'idée vraie doit convenir avec son objet ». Il ne s'agit pas de confronter l'ordre de la pensée à l'ordre du réel, mais de confronter une idée avec son objet ; les deux choses sont réelles, il n'y a qu'à voir si elles sont bien dans le rapport qui est celui de la pensée. Le plus simple est encore de confronter le réel des idées et le réel des corps : l'observation des corps valide ou invalide le cheminement des idées. La confrontation thomiste entre la connaissance et l'être peut habilement être remplacée par la mise en rapport des idées et des corps. L'espace de la vérification expérimentale (truisme de l'âge classique) se trouve ainsi ouvert d'une manière originale : on vérifie que la pensée se fait bien de manière causale dans l'esprit du naturaliste en confrontant ses conclusions avec celles de la nature. Si les conclusions sont les mêmes, nature et naturaliste sont bien dans un rapport d'objet.

Il n'est donc pas anodin pour Spinoza de conserver l'alternative de l'Étendue et de la Pensée, et en particulier du Corps et de l'Esprit, et en effet non comme une dualité mais comme une alternative, qui est au choix du

locuteur. Il ne s'agit que de deux manières de s'exprimer, indifférentes puisque ce qu'elles expriment est un seul et même rapport, mais assurément très utiles, puisqu'elles permettent, dans l'appréhension du monde, de manier des concepts dont les uns sont pertinents là où les autres sont inefficaces, et réciproquement, la chaîne de raisons se déployant, en eux, en continu. Mais nous, pour l'appréhender elle, qui est Dieu, ne saurions nous passer du va-et-vient entre Corps et Esprit ; il ne s'agit au fond que d'un déplacement lexical.