

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LES FONDEMENTS MÉTHODOLOGIQUES ET MÉTAPHYSIQUES
DU CONCEPT DE DÉMOCRATIE CHEZ SPINOZA**



THÈSE DE DOCTORAT

Eylem CANASLAN

Directeur de recherche : Prof. Dr. M. Türker ARMANER

FÉVRIER 2019

PRÉFACE

Je tiens d'abord à remercier gracieusement mon directeur de recherche Prof. Dr. M. Türker Armaner pour le temps qu'il a bien voulu me consacrer et pour ses suggestions et conseils qui ont beaucoup contribué à l'amélioration de ce travail. Je voudrais également remercier Doç. Dr. Ferda Keskin et Dr. Ömer Aygün pour leurs contributions précieuses depuis le commencement de mon projet, et Dr. T. Necati Ilgicioğlu et Doç. Dr. Ateş Uslu pour avoir accepté d'être les membres de mon jury. Je remercie vivement Prof. Dr. Cemal Bâli Akal pour toute son aide généreuse et pour son support spinozien et Prof. Dr. Sadık Türker pour son encouragement et sa patience qu'il m'a accordée à l'Université de Kırklareli jusqu'à l'achèvement de ce travail. Je remercie particulièrement ma cousine Seda Erol Le Morellec, avant tout, d'avoir partagé mon enthousiasme, et aussi d'avoir trouvé pour moi plusieurs sources bibliographiques. Je remercie sincèrement Deniz Belbez Şehitoğlu et François Ömer Akakça pour leur aide concernant le français de ce travail, et Huriye Çelebi et İsmail Kemal Esiner pour leur aide à la Bibliothèque Galatasaray. J'adresse toute ma gratitude à Coşkun Şenkaya et Eylem Yolsal Murteza, mes amis et collègues à l'Université de Kırklareli, qui m'ont soutenue chaleureusement pendant l'accomplissement de ma thèse. Je voudrais finalement remercier vivement ma mère Necla Canaslan, mon père Necdet Canaslan, et ma sœur Meltem Canaslan pour leur soutien indéfectible et précieux.

TABLE DE MATIÈRES

ABRÉVIATIONS UTILISÉES ET ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE.....	v
RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT.....	xii
ÖZET.....	xvii
INTRODUCTION.....	1
PARTIE 1. MÉTHODE DE SPINOZA : UNE QUESTION PARADOXALE, UNE RÉPONSE UNIVOQUE.....	9
1.1. Univocité et immanence méthodologiques.....	9
1.2. Analyse et synthèse.....	18
1.3. Théorie de la définition.....	27
1.4. Continuité méthodologique.....	33
1.4.1. De la distinction entre la forme d'exposition et la méthode philosophique.....	34
1.4.2. La continuité méthodologique dans le TTP et la distinction entre la méthode philosophique et la méthode scientifique.....	39
1.4.3. La continuité méthodologique dans le TP et la vraie dynamique du traité de types d' <i>imperium</i>	54
PARTIE 2. DIEU et LES CHOSES.....	67
2.1. Démocratisation de la connaissance de Dieu.....	67
2.1.1. Connaissance de Dieu du point de vue pédagogique.....	68
2.1.2. Le concept de <i>causa sui</i> dans son contexte historique.....	73
2.1.3. Rupture de Spinoza avec Descartes.....	85
2.2. Dieu en tant que substance.....	93
2.3. Dieu en tant que puissance.....	106
2.3.1. Division des puissances de Dieu avant Spinoza.....	110
2.3.2. Division des puissances de Dieu chez Spinoza.....	117
2.3.3. Distinction entre la <i>potestas</i> et la <i>potentia</i>	122
2.4. Dieu en tant que cause de ses modes.....	128
2.4.1. Classification des causes efficientes.....	128
2.4.2. De la distinction entre les modes : les modes immédiats, les modes médiats-éternels-infinis et les modes médiats-certains-déterminés	135
2.4.3. Essence, <i>conatus</i> et désir en tant qu'essence de l'homme.....	143
PARTIE 3. LA POLITIQUE et LA DÉMOCRATIE.....	162
3.1. Fondement et but de la politique.....	162
3.1.1. Droit naturel et l'idée de contrat social.....	162

3.1.2. « Conduit comme par un seul esprit ».....	177
3.1.3. Production sociale, coopération et secours mutuel.....	184
3.1.4. Égalité-liberté.....	191
3.2. La démocratie.....	195
3.2.1. La politique sive la démocratie.....	195
3.2.2. Les caractéristiques distinctives de la démocratie spinozienne.....	198
3.3. Les problématiques de la démocratie spinozienne.....	209
3.3.1. Exclusion de la citoyenneté et le problème féminin.....	209
3.3.2. Les limites de la liberté d'expression.....	216
CONCLUSION.....	222
BIBLIOGRAPHIE.....	239
APPENDICE. L'IDENTITÉ DE LA SUBSTANCE ET DES ATTRIBUTS CHEZ SPINOZA.....	252
CURRICULUM VITAE ACADÉMIQUE.....	258

ABRÉVIATIONS UTILISÉES ET ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE

OP : *Opera posthuma*, 1677

TIE : *Tractatus de Intellectus Emendatione*

KV : *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand*

PP : *Renati Descartes Principiorum philosophiae*

CM : *Cogitata metaphysica*

TTP : *Tractatus theologico-politicus*

TP : *Tractatus politicus*

Ep : *Epistolæ*

E : *Ethica*

D : Definitio (définition)

A : Axioma (axiome)

Ex : Explicatio (explication)

P : Propositio (proposition)

Dem : Demonstratio (démonstration)

C : Corollarium (corollaire)

S : Scholium (scolie)

L : Lemma (lemme)

Pos : Postulatum (postulat)

Præ : Præfatio (Préface)

App : Appendix (Appendice)

af.def. : Affectuum Definitiones (Définitions des affects)

EIP8S2 correspond, par exemple, à la deuxième scolie de la huitième proposition de la première partie de l'*Ethica* ; **EIVP4Dem** correspond à la démonstration de la quatrième proposition de la quatrième partie de l'*Ethica* ; **IIIIaf.def.3Ex** correspond à l'explication de la troisième définition des « Définitions des affects » dans la troisième partie de l'*Ethica*.

La numération romaine en majuscule correspond soit aux numéros des parties (KV, PP, CM, *Ethica*), soit aux numéros des chapitres (TTP, TP). La numération romaine en minuscule correspond au chapitre des parties (KV, CM). Les chiffres arabes se réfèrent après le signe « § », aux paragraphes ou passages, après « Ep » aux numéros des lettres. Par exemple, **TP I, §4** se réfère au quatrième paragraphe de la première partie du *Tractatus politicus* ; **KV I, vi, §4** au quatrième paragraphe du sixième chapitre de la première partie du *Korte Verhandeling* ; **Ep 54** à la cinquante-quatrième lettre. En tant que besoin, on indiquera la pagination de la citation. Les éditions françaises utilisées pour les citations sont les suivantes :

TIE : *Traité de l'amendement de l'intellect*, trad. par Bernard Pautrat, Paris : Allia, 2009.

KV : *Court Traité de Dieu, de l'homme et de son bien-être*, trad. par Joël Ganault in *Œuvre I : Premier écrits*, texte établi par Filippo Mignini, Paris : PUF, 2011.

PP : *Les principes de la philosophie de Descartes* in *Œuvres I : Court traité, Traité de la réforme de l'entendement, Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, traduction, présentation et notes par Charles Appuhn, Paris : Garnier, 1964.

CM : *Pensées métaphysiques* in *Œuvres I : Court traité, Traité de la réforme de l'entendement, Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, traduction, présentation et notes par Charles Appuhn, Paris : Garnier, 1964.

E : *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris : Éditions du Seuil, 2010.

TTP : *Œuvres III : Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris : PUF 2005.

TP : *Traité politique*, traduit, présenté et annoté par Bernard Pautrat, Paris : Allia, 2013.

Ep : *Correspondance*, présentation et traduction par Maxime Rovere, Paris : GF Flammarion, 2010.

RÉSUMÉ

Le sujet de cette thèse est la relation de la pensée politique de Spinoza et de sa défense de la démocratie avec l'ensemble de son système philosophique, plus précisément avec sa méthodologie, sa métaphysique et son ontologie. Son objectif est de montrer que la défense de la démocratie par Spinoza est la conclusion politique nécessaire de sa philosophie naturaliste et immanentiste et que, pour Spinoza, la démocratie n'est pas une simple forme de gouvernement, mais un mouvement ontologique-politique sans limites. Dans le cadre de cet objectif, la thèse essaye de répondre aux questions suivantes : quel genre de méthode philosophique Spinoza a-t-il ? Quelle est la nature de la continuité méthodologique entre ses œuvres métaphysiques et politiques ? Quelles prémisses métaphysico-ontologiques nécessitent une telle défense de la démocratie ? Pour y répondre, nous analysons, dans la première partie, la méthode de Spinoza, et dans la deuxième, sa conception de Dieu / Nature en tant que l'origine de l'être et de la connaissance, ainsi que son concept de la nature humaine sur laquelle il établit ses déductions politiques. La troisième et dernière partie est entièrement consacrée à la pensée politique de Spinoza et à son concept de démocratie. Notre thèse comprend également un Appendice présentant une discussion détaillée des commentaires les plus influents dans la littérature sur l'identité entre la substance et ses attributs, l'un des thèmes les plus importants du chapitre 2 de la deuxième partie.

La première partie, intitulée « Méthode de Spinoza : une question paradoxale, une réponse univoque », est divisée en quatre chapitres : 1.1. Univocité et immanence méthodologiques, 1.2. Analyse et synthèse, 1.3. Théorie de la définition, 1.4. Continuité méthodologique. Le dernier chapitre comprend trois sections : 1.4.1. De la distinction entre la forme d'exposition et la méthode philosophique, 1.4.2. La continuité méthodologique dans le TTP et la distinction entre la méthode philosophique et la méthode scientifique, 1.4.3. La continuité méthodologique dans le TP et la vraie dynamique du traité de types d'*imperium*.

Dans 1.1., nous observons que Spinoza réalise deux transformations structurelles dans la méthode de la philosophie moderne. La première, que nous appelons le « principe d'univocité méthodologique », concerne le fait que Spinoza, en repoussant les limites acceptées de cette nouvelle méthode, applique de manière univoque les mêmes principes méthodologiques à la connaissance de Dieu et à celle de l'homme, autrement dit, à la métaphysique et à la philosophie morale. La deuxième transformation, que nous appelons l'« immanence méthodologique », concerne le fait que Spinoza insiste pour suivre l'ordre de l'être dans l'ordre de la connaissance et qu'il ne sépare pas le problème de la méthode de celui de l'être. Par comparaison avec Descartes et Hobbes, dans 1.2., on met en lumière l'originalité de la méthode philosophique de Spinoza. Cette comparaison est fondée sur la distinction entre l'analyse et la synthèse, une distinction qui joue un rôle important dans la formulation du discours méthodologique au XVII^e siècle. Les raisons pour lesquelles Spinoza ne se réfère pas à cette distinction dans son propre discours philosophique

(même si ce n'est pas le cas pour son discours scientifique) sont examinées. Les conclusions sont les suivantes : Spinoza s'approche avec suspicion de la préférence de Descartes en faveur de la méthode analytique en raison de la supposition du libre arbitre qui la sous-tend. D'autre part, il adopte la conception hobbesienne de la définition génétique, mais il nie la vision hobbesienne selon laquelle le processus définitionnel n'est qu'un calcul mental et que Dieu, puisqu'il n'est pas un être généré, devrait être exclu du champ de l'enquête philosophico-scientifique. Dans 1.3., nous nous concentrons sur les règles de la méthode propre de Spinoza et sur sa logique de déduction. Puisque le fondement de ces règles est sa théorie de la définition, le développement de cette théorie tout au long de ses œuvres (le TIE, le KV, l'*Éthique* et les lettres) est examiné. 1.4., le chapitre le plus important de la première partie est consacré à la démonstration de la continuité méthodologique entre les traités politiques et l'*Éthique*. Dans ce chapitre, deux distinctions sont considérées : (i) la distinction entre la forme d'exposition de Spinoza, qui varie d'une œuvre à l'autre, et sa méthode philosophique, qui est la même dans toutes ses œuvres majeures. (ii) La différence entre sa conception de la méthode philosophique et celle de la méthode scientifique. À travers ces distinctions, les structures du TTP et du TP sont examinées. Les principales conclusions sont les suivantes : tandis que le sujet traité par Spinoza selon la méthode scientifique dans le TTP est le sens vrai de l'Écriture, sa proposition démontrée par la méthode philosophique dans le même ouvrage est la liberté de pensée et d'expression des citoyens qui est la condition nécessaire de la sécurité et la stabilité d'un État. L'enquête sur les formes de gouvernement dans le TP, en revanche, n'est pas un traité scientifique concernant les corps politiques réels ni une réponse donnée à la question classique de la « meilleure forme de gouvernement » dans la philosophie politique ; mais simplement une tentative de porter la théorie du *conatus* de l'*Éthique* vers le domaine politique. À cet égard, le TP, resté inachevé en raison de la mort de son auteur, peut être considéré comme une tentative d'établissement d'une ontologie politique.

La deuxième partie intitulée « Dieu et les choses » comprend quatre chapitres : 2.1. Démocratisation de la connaissance de Dieu, 2.2. Dieu en tant que substance, 2.3. Dieu en tant que puissance, 2.4. Dieu en tant que cause de ses modes. Les sections du premier chapitre sont les suivantes : 2.1.1. Connaissance de Dieu du point de vue pédagogique, 2.1.2. Le concept de *causa sui* dans son contexte historique, 2.1.3. Rupture de Spinoza avec Descartes. Le troisième chapitre comprend les sections suivantes : 2.3.1. Division des puissances de Dieu avant Spinoza, 2.3.2. Division des puissances de Dieu chez Spinoza, 2.3.3. Distinction entre la *potestas* et la *potentia*. Enfin, le quatrième chapitre contient ces sections : 2.4.1. Classification des causes efficientes, 2.4.2. De la distinction entre les modes : les modes immédiats, les modes médiats-éternels-infinis et les modes médiats-certains-déterminés, 2.4.3. Essence, *conatus* et désir en tant qu'essence de l'homme.

Dans 2.1., avant d'analyser les concepts et les propositions de l'*Éthique*, l'ouverture de ce livre est problématisée et la question suivante est discutée : Pourquoi Spinoza n'a-t-il pas commencé directement par le concept de Dieu et a-t-il préféré démontrer la définition d'un tel être qu'il considère comme la cause première de toutes choses et de toute connaissance ? Après avoir montré la fonction pédagogique de cette préférence, le chapitre se poursuit avec l'étude de l'évolution historique du concept de « cause de soi » (*causa sui*), c'est-à-dire la première définition de l'*Éthique*. L'innovation apportée par Descartes à la conception de la causalité, son remplacement du concept de « création originelle » par celui de

« conservation dans l'être », la transformation des manières de démonstration de l'existence de Dieu, et les effets de tout cela sur la métaphysique de Spinoza sont examinés. On observe que dans ses critiques contre Thomas d'Aquin, qui a soutenu que l'essence de Dieu ne peut être connue par personne sauf les bienheureux et que son existence ne peut être prouvée que par démonstration *a posteriori*, Spinoza se sert du point de vue de Descartes. Cependant, plus tard, il critique aussi Descartes lui-même et suggère que Dieu n'est pas, comme le pensait Descartes, analogiquement la cause de soi, mais qu'il est comme tel au sens strict du terme : Dieu se produit et produit d'autres choses selon la même causalité immanente. 2.2. est consacré aux quinze premières propositions de l'*Éthique* concernant la nature substantielle de Dieu. Au lieu de se focaliser sur les propositions et leurs démonstrations une à une, ce chapitre propose une voie de lecture alternative suivant les connexions entre définitions, et entre définitions et axiomes. Après l'examen des concepts tels que « substance », « attribut », « mode », « éternité », « liberté » et « infini », nous soulignons l'importance de la conception spinozienne de Dieu ayant une nature matérielle. Nous expliquons la construction du monisme de la substance sur la base de la multiplicité des attributs, en la comparant encore une fois avec Descartes. L'appendice comprend une enquête sur une longue discussion dans la littérature à propos de la relation entre la substance et ses attributs. Cette partie expose d'abord la vue du camp subjectiviste selon laquelle les attributs ne sont que des représentations mentales de la substance, puis la vue du camp objectiviste selon laquelle la substance et ses attributs sont ontologiquement identiques. Nous affirmons également que le camp objectiviste a raison, mais préférons le montrer d'une manière différente, en prenant comme référence le concept de cause de soi et la théorie de la définition. 2.3. traite de la nature dynamique de Dieu et du concept de *potentia* constituant l'essence de Dieu. D'abord, nous examinons ici les articulations différentes des subdivisions de la puissance de Dieu de la période scolastique à la théologie de la réforme. Après l'explication des distinctions telles que « puissance absolue » – « puissance ordonnée » et « puissance ordinaire » – « puissance extraordinaire », nous présentons l'approche de Spinoza eu égard à ces divisions. Nous soulignons les implications métaphysiques et politiques du fait que Spinoza ne fait pas de distinction numérique entre la puissance de la Nature et celle de Dieu, et qu'il réfute les subdivisions traditionnelles (en particulier la catégorie de la « puissance extraordinaire »). Dans ce chapitre, la distinction entre la *potestas* et la *potentia* est aussi élaborée. Après avoir résumé les commentaires les plus importants (ceux de Gueroult, de Deleuze et de Negri) concernant ce sujet, nous concluons que Spinoza ne considère pas la *potestas* et la *potentia* comme deux forces distinctes, mais considère la première comme la forme relationnelle de la seconde. Finalement, 2.4. examine la production de choses par Dieu, les types de modes et le concept de la nature humaine. D'abord, nous présentons ici la classification générale des causes efficientes au XVII^e siècle et la réception de celle-ci par Spinoza. D'après Spinoza, il n'y a pas de distinction entre cause émanative et cause active en Dieu. En outre, Dieu est la cause immanente, nécessaire-libre, absolument première et universelle, la cause par soi, la cause principale et absolument prochaine des modes immédiats, et la cause subordonnée des modes médiats (en un certain sens). Après cette élaboration de la causalité efficiente, nous examinons les types de modes et leurs relations réciproques. Le mouvement d'individualisation ontologique et la relation entre la puissance divine infinie et les choses finies sont également traités. Enfin, nous étudions la nouveauté que Spinoza introduit dans le concept d'essence, son concept de *conatus* en tant qu'expression partielle de la puissance absolue et infinie de Dieu dans les choses finies, et son concept de désir en tant qu'essence de l'homme. Le

concept de désir est élaboré à travers la thèse spinozienne de l'identité du corps et de l'esprit et la taxonomie des affects, selon laquelle il n'y a pas d'opposition entre raison et affect. Nous affirmons ainsi qu'alors que la détermination passionnelle du désir conduit à la séparation des essences et à l'antagonisme entre les singuliers, sa détermination rationnelle révèle le terrain commun des essences et leur accord.

La troisième partie de notre thèse s'intitule « La politique et la démocratie » et comprend les chapitres suivants : 3.1. Fondement et but de la politique, 3.2. La démocratie, 3.3. Les problématiques de la démocratie spinozienne. Les sections du premier chapitre sont les suivantes : 3.1.1. Droit naturel et l'idée de contrat social, 3.1.2. « Conduit comme par un seul esprit », 3.1.3. Production sociale, coopération et secours mutuel. 1.4. Égalité-liberté. Les sections de la deuxième partie sont les suivantes : 3.2.1. La politique sive la démocratie, 3.2.2. Les caractéristiques distinctives de la démocratie spinozienne. Le dernier chapitre comprend ces sections : 3.3.1. Exclusion de la citoyenneté et le problème féminin, et 3.3.2. Les limites de la liberté d'expression.

3.1. vise à élucider les concepts qui relient la métaphysique, l'ontologie et la pensée politique de Spinoza et à expliquer les buts de la politique spinozienne. Pour commencer, nous y insistons sur l'importance du fait que Spinoza, conformément à sa théorie de l'essence humaine, fonde la formation du corps politique non pas sur le concept de raison, mais sur la détermination affective (à cet égard, EIVP7 et EIIP39 sont particulièrement importants). Et puis, nous discutons la conception spinozienne du droit naturel, qui n'est pas juridique, mais existentielle, et en la comparant avec Hobbes, nous indiquons que, en se basant sur sa propre théorie de l'individualisation ontologique, Spinoza peut expliquer la formation du corps politique sans recourir à l'idée de contrat social. L'une des affirmations fondamentales de ce chapitre est l'existence dans les textes de Spinoza d'une certaine terminologie contractualiste, mais non d'une conception contractualiste. Après cela, nous problématisons l'expression de « conduit comme par un seul esprit » dans le TP, et concluons que, par cette expression, Spinoza ne signifie pas une raison supérieure en dehors des singuliers, mais des affects communs (passionnels ou rationnels) des singuliers eux-mêmes. Nous discutons les trois buts nécessaires et indissociables de la politique spinozienne, à savoir, la sécurité, le bien-être et l'égalité-la liberté, et soulignons la distinction que Spinoza établit entre le désir de bien-être et l'ambition de l'argent et ses critiques contre cette dernière. Nous évoquons également la distinction qu'il fait entre la liberté absolue métaphysique et la liberté politique humaine et les raisons de sa thèse d'inséparabilité de l'égalité et de la liberté. Dans 3.2., nous indiquons que Spinoza considère la politique et la démocratie comme identiques en ce qui concerne leurs causes efficientes et leurs effets, et que son affirmation de la démocratie comme la forme de gouvernement la plus naturelle dépend de cette identité. De ses certains textes et selon sa logique de déduction traitée dans la première partie, nous déduisons les caractéristiques fondamentales de la démocratie spinozienne. Ces caractéristiques sont les suivantes : le déni du critère de compétence pour gouverner, de l'idée de représentation, du culte de leadership, de l'idée du secret d'État, et la défense de l'inclusion numérique et d'une politique ouverte d'immigration. Les principes déterminants de tout cela sont « être suffisamment nombreux » et « la raison pluralisée ». Finalement, 3.3. traite des domaines problématiques de la démocratie spinozienne, un sujet qui n'est pas suffisamment discuté dans la littérature. Nous remettons en question l'exclusion de la citoyenneté (parce qu'ils ne sont pas, *sui juris*) de certains membres de la société, l'attitude négative à l'égard des femmes, la

conviction qu'elles sont faibles mentalement et physiquement. Pour surmonter ces problèmes, nous proposons une sorte de critique immanente et affirmons que ces exclusions sont contradictoires par rapport aux prémisses ontologiques et politiques de Spinoza. Ici, nos références sont la théorie du *conatus* horizontal et non hiérarchique dans son ontologie et l'antidote de l'inclusion politique et de la pluralisation qu'il suggère contre la menace antagoniste créée par les exclus. Finalement, la conception spinozienne de la liberté d'expression est examinée. À la fin de cet examen, nous concluons que les limites spécifiques qu'il fixe pour la liberté d'expression politique sont dues à la conjoncture de la période, en particulier en ce qui concerne le conflit entre les groupes théocratiques-monarchiques et les républicains.



ABSTRACT

The subject of this dissertation is the relation of Spinoza's political thought and his defense of democracy to the whole of his philosophical system, more precisely, to his methodology, metaphysics and ontology. Its aim is to show that Spinoza's defense of democracy is the necessary political conclusion of his naturalist and immanentist philosophy, and that, for Spinoza, democracy is not a simple form of government but a limitless and inclusive ontologico-political movement. Within the scope of this aim, it tries to answer following questions: What kind of a philosophical method does Spinoza have? What is the nature of the methodological continuity between his metaphysical and political works? Exactly which metaphysical-ontological premises necessitated such a defense of democracy? In order to answer these questions, we analyze in the first part Spinoza's method, and in the second part, his conception of God/Nature as the origin of all being and knowledge, as well as his concept of human nature on which he builds his political deductions. The third and last part is entirely consecrated to Spinoza's political thought and his concept of democracy. The dissertation also includes an Appendix presenting a detailed discussion of the most influential interpretations on the identity between the substance and its attributes, which is one of the themes of the chapter 2 of the second part.

The first part is entitled "Spinoza's Method: A Paradoxical Question, A Univocal Answer" and is divided into four chapters: 1.1. Methodological Univocity and Immanence, 1.2. Analysis and Synthesis, 1.3. Theory of Definition, 1.4. Methodological Continuity. The last chapter has three sections: 1.4.1. Distinction between the Form of Exposition and the Philosophical Method, 1.4.2. Methodological Continuity in the TTP and the Distinction between Philosophical Method and Scientific Method, 1.4.3. Methodological Continuity in the TP and the Real Dynamic of the Survey of Types of *Imperium*.

In 1.1., it is observed that Spinoza made two structural transformations in the philosophical method of the early modern period. The first transformation, which we call "the principle of methodological univocity", consists in Spinoza's univocal application of the same methodological principles both to the knowledge of God and to that of human being, both to metaphysics and to moral philosophy, in pushing the limits of this new method which began to be accepted at that time. The second transformation, which we call "the methodological immanence", is concerned with the fact that Spinoza insists on following the order of being in the order of knowledge and he does not separate the problem of method from the problem of being. By means of a comparison with Descartes and Hobbes, 1.2. sheds light on the originality of Spinoza's philosophical method. This comparison is built on the distinction between analysis and synthesis, a distinction which has an important role in the formation of methodological discourse in the 17th century period. The reasons why Spinoza held himself aloof from this conceptual distinction in his own philosophical discourse (even if not in his scientific discourse) are examined. The

conclusions of this examination are as follows: Spinoza approaches with suspicion to Descartes' preference of analytic method because of the free will supposition lying behind it. On the other hand, he adopts Hobbes' understanding of genetic definition, yet he denies the Hobbesian view that this definitional process is merely a mental calculation and that God, since he has not been generated, should be excluded from the scope of philosophical-scientific investigation. 1.3. focuses on the rules of Spinoza's own method and his logic of deduction. Since the ground of these rules is his theory of definition, the development of this theory throughout the TIE, the KV, the *Ethics* and the Letters is scrutinized. 1.4., the most important chapter of the first part, is on the demonstration of the methodological continuity between the political treatises and the *Ethics*. In this chapter, two distinctions are considered: (i) the distinction between Spinoza's form of exposition varying from one work to another and his philosophical method which is same in all his major works. (ii) the difference between his understanding of philosophical method and that of scientific method. Through these distinctions, the structures of the TTP and the TP are examined. The main conclusions of this examination are these: While the subject-matter with which Spinoza deals by scientific method in the TTP is the true meaning of Scripture, his proposition demonstrated by the philosophical method in the same work is that citizens' freedom of thought and expression is the necessary condition of the security and stability of a state. The survey of the forms of government in the TP, on the other hand, is not a scientific treatise on the real political bodies or an answer given to the classical question of "the best form of government" in political philosophy, but is simply an attempt to carry the *conatus* theory of the *Ethics* into the political domain. In this regard, the TP, which remained unfinished because of the death of its author, can be viewed as an attempt to build a political ontology.

The second part with the title of "God and Things" has four chapters: 2.1. Democratization of Knowledge of God, 2.2. God as Substance, 2.3. God as Power, 2.4. God as the Cause of its Modes. First chapter has three sections: 2.1.1. Knowledge of God from the Pedagogical Point of View, 2.1.2. The Concept of *Causa Sui* in its Historical Context, 2.1.3. Spinoza's Rupture with Descartes. The third chapter has the following sections: 2.3.1. Subdivisions of God's Power before Spinoza, 2.3.2. Subdivisions of God's Power in Spinoza, 2.3.3. Distinction between *Potestas* and *Potentia*. Finally, the fourth chapter has these sections: 2.4.1. Classification of Efficient Causes, 2.4.2. Distinction between Modes: Immediate Modes, Mediate-Eternal-Infinite Modes, and Mediate-Certain-Determinate Modes. 2.4.3. Essence, *Conatus*, and Desire as the Essence of Man.

In 2.1., before analyzing the concepts and propositions of the *Ethics*, the opening of this work is problematized and the following question is discussed: Why didn't Spinoza directly start with the concept of God and did prefer instead to demonstrate the definition of such a being that he considers as the first cause of all things and of all knowledge. After showing the pedagogical function of this preference, the chapter continues with the study of the historical development of the concept of "cause of itself" (*causa sui*), which is the first definition of the *Ethics*. The innovation that Descartes brought to the conception of causality, his replacement of the concept of "original creation" by that of "preservation in being", his transformation of the ways of demonstrating God's existence, and the effects of all these to Spinoza's metaphysics are examined. It is observed that in his criticisms against Thomas Aquinas, who argued that the essence of God can be known by no one except the blessed and his existence can only be proved by a posteriori

demonstration, Spinoza makes use of Descartes' views. Yet later, he also criticizes Descartes himself and suggests that God is not, as Descartes thought, analogically the cause of himself, but he is as such in the strict sense of the term. In other words, according to Spinoza God produces himself and other things according to the same immanent causality. 2.2. is consecrated to the first fifteen propositions of the *Ethics* on the substantial nature of God. Instead of focusing on the propositions and their demonstrations one by one, this chapter proposes an alternative reading route following the connections between definitions, and between definitions and axioms. After the elaboration of such concepts as "substance", "attribute", "mode", "eternity", "freedom" and "infinity", the importance of Spinoza's conception of God as having a material nature is emphasized. Again, through a comparison with Descartes, it is shown that he builds substance monism on the basis of the multiplicity of attributes. The Appendix part includes a survey of a lengthy discussion in the literature on the relation between the substance and its attributes. This part presents first the view of the subjectivist camp which argues that attributes are nothing but mental representations of the substance, then the view of the objectivist camp which holds that the substance and its attributes are ontologically identical. It also claims that the objectivist camp is right but attempts to show this point in an alternative way, taking the concept of cause of itself and the theory of definition as its starting point. 2.3. deals with the dynamic nature of God and the concept of *potentia* constituting the essence of God. Firstly, the subdivisions of God's power (although an important topic in the history of ideas, not sufficiently discussed in the Spinoza literature) are elaborated, the history of these subdivisions from the scholastic period to the reform theology is presented. After the explanation of the distinctions such as "absolute power" – "ordained power" and "ordinary power" – "extraordinary power", Spinoza's approach to them is presented. The metaphysical and political implications of the fact that Spinoza does not make a numerical distinction between the power of Nature and God's power and that he refutes these traditional subdivisions (especially the category of "extraordinary power") are emphasized. Moreover, in this chapter, the distinction between *potestas* and *potentia* is elaborated. After a summary of the most important commentaries (Gueroult's, Deleuze's and Negri's) on this subject, it is concluded from Spinoza's own texts that he does not see *potestas* and *potentia* as two separate forces but considers the former as the relational form of the latter. Finally, 2.4. examines the production of things by God, the types of modes and the concept of human nature. First, it presents the general classification of efficient causes in the 17th century and Spinoza's reception of it: For Spinoza, there is no distinction between emanative cause and active cause in God. Besides, God is the immanent, necessary-free, absolutely primary and universal cause, the cause by itself, as well as the principal and absolute proximate cause of immediate modes, and the subsidiary cause of mediate ones (in a certain sense). After this elaboration of efficient causality, the chapter passes to the types of modes and their relation with each other. The movement of ontological individualization and the relation between infinite divine power and finite things are also treated. Finally, the innovation that Spinoza brings to the traditional concept of essence, his concept of *conatus* as the partial expression of God's absolute and infinite power in finite things, and his concept of desire as the essence of human being are studied. The concept of desire is elaborated through the Spinozian mind-body identity thesis and the taxonomy of affects according to which there is no opposition between reason and affect. It is affirmed that while the passional determination of desire leads to the separation of essences and the

antagonism between the singulars, its rational determination reveals the common ground of essences and agreement among them.

The third part of our dissertation is entitled “Politics and Democracy” and has these chapters: 3.1. Foundation and Aim of Politics, 3.2. Democracy, 3.3. Problematic Areas of the Spinozian Democracy. The sections of first chapter are as follows: 3.1.1. Natural Right and the Idea of Social Contract. 3.1.2. “Being Guided as If by One Mind”, 3.1.3. Social Production, Cooperation and Mutual Aid, 3.1.4. Equality-Freedom. The sections of the second part are these: 3.2.1. Politics *sive* Democracy, 3.2.2. Fundamental Characteristics of Spinozian Democracy. Last chapter has the following sections: 3.3.1. Those Excluded from Citizenship and the Woman Problem 3.3.2. The Limits of Freedom of Expression.

3.1. aims to elucidate the concepts that provide a bridge between Spinoza’s metaphysics, ontology and his political thought, and the objectives of Spinozian politics. To begin with, it dwells on the importance of the fact that Spinoza, accordingly with his theory of human essence, founds the formation of political body not on the concept of reason but on the affectional determination (in this regard, EIVP7 and EIIIP39 are especially important). Secondly, Spinozian conception of natural right, which is not juridical but existential, is discussed and by means of a comparison with Hobbes, it is indicated that, basing on his own theory of ontological individualization, Spinoza could explain the formation of political bodies without resorting to the idea of social contract. One of the fundamental claims made in this chapter is that there is a certain contractualist terminology, yet not a contractualist conception in Spinoza’s texts. After that, the chapter problematizes the expression of “being guided as if by one mind” in the TP and reaches the conclusion that by this expression, Spinoza does not mean a superior reason outside of the singulars but the common affects (passional or rational) of the singulars themselves. The three necessary and inseparable objectives of Spinozian politics, namely, security, well-being, and equality-freedom are discussed and the distinction Spinoza makes between the desire for well-being and the ambition for money, and his criticisms against the latter are emphasized. The distinction he made between the metaphysical absolute freedom and the political human freedom and the reasons of his inseparability thesis of equality and freedom are also touched upon. In 3.2., it is indicated that Spinoza considers politics and democracy as identical with respect to their efficient causes and effects and his affirmation of democracy as the most natural form of government depends on this identity. From his finished texts and according to his logic of deduction analyzed in the first part, certain inferences are made about the fundamental characteristics of democracy. These characteristics are the followings: the denial of the competence criterion for governing, of the idea of representation, of the leadership cult, and of the idea of state secrets, the defense of numerical inclusion and of an open immigration policy. The determining principles of all of these are “being sufficiently numerous” and “pluralized reason”. Finally, 3.3. deals with the problematic areas of Spinozian democracy, a subject which is not sufficiently discussed in the literature. Spinoza’s exclusion of certain members of society from citizenship (because they are not *sui juris*), his negative attitude towards women, his belief that women are mentally and physically weaker than men, are questioned. For overcoming these problematic areas, a kind of immanent critique is proposed and it is claimed that both exclusions are contradictory with Spinoza’s own ontological and political premises. Here the references are the horizontal and non-hierarchical *conatus* theory in his ontology and the antidote of political inclusion and

pluralization that he suggests against the antagonistic menace created by the excluded. In addition to this, Spinoza's conception of freedom of expression is elaborated in all its dimensions. It is concluded that the specific boundaries he sets for political freedom of expression should be read within the conjuncture of the period, especially with regard to the conflict between theocratic-monarchical groups and the republicans.



ÖZET

Bu doktora tezinin konusu, Spinoza'nın politik düşüncesinin ve demokrasi kavramının onun felsefi sisteminin bütünüyle, metodolojisi, metafiziği ve ontolojisiyle ilişkisidir. Amacı, Spinoza'nın demokrasi savunusunun natüralist ve içkinlikçi felsefi sisteminin zorunlu politik sonucu olduğunu, Spinozacı demokrasinin klasik bir yönetim biçimi değil, sınırsız ve kapsayıcı bir ontolojik-politik hareket olduğunu göstermektir. Bu amaç doğrultusunda, çalışmamız şu soruları cevaplamaya çalışmıştır: Spinoza nasıl bir felsefi yönetime sahiptir? Metafizik ve politik eserleri arasındaki yöntemsel sürekliliğin niteliği nedir? Özellikle hangi metafizik-ontolojik öncülleri, demokrasiyi savunmasını zorunlu kılmıştır? Bunları cevaplamak için, 1. Bölümde Spinoza'nın yöntemi, 2. Bölümde tüm şeylerin varlığının ve bilgisinin kökeni olarak Tanrı/Doğa kavrayışı ve politik çıkarımlarını dayandığı insan doğası kavramı incelenmiştir. 3. Bölüm ise bütünüyle Spinoza'nın politik düşüncesine ve demokrasi kavramına ayrılmıştır. Çalışma ayrıca, 2. Bölümün 2. Kısımının konularından biri olan töz ile sıfatları arasındaki özdeşlik üzerine literatürdeki önemli yorumların detaylı bir değerlendirmesini sunan Ek kısmına sahiptir.

“Spinoza'nın Yöntemi: Paradoksal Bir Soru, Tekanlamlı Bir Cevap” adını taşıyan 1. Bölüm, dört kısma ayrılmıştır: 1.1. Yöntemsel Tekanlamlılık ve İçkinlik, 1.2. Analiz ve Sentez, 1.3. Tanım Teorisi, 1.4. Yöntemsel Süreklilik. 1.4. şu alt kısımlara sahiptir: 1.4.1. Serimleme Formu ve Felsefi Yöntem Ayrımı, 1.4.2. TTP'de Yöntemsel Süreklilik ve Felsefi Yöntem-Bilimsel Yöntem Ayrımı, 1.4.3. TP'de Yöntemsel Süreklilik ve *Imperium* Türleri İncelemesinin Asıl Dinamiği.

1.1.'de, Spinoza'nın erken modern dönemin felsefi yönteminde gerçekleştirdiği iki yapısal dönüşüm üzerinde durulmuştur. “Yöntemsel tekanlamlılık ilkesi” olarak adlandırdığımız birinci dönüşüm, Spinoza'nın bu yeni yöntemin o dönemde kabul görmeye başlayan sınırlarını zorlayarak, aynı felsefi yöntemsel ilkeleri Tanrı'ya ve insana, metafiziğe ve ahlaka aynı anlamda uygulamasıyla ilgilidir. “Yöntemsel içkinlik” olarak adlandırdığımız ikinci dönüşüm ise, Spinoza'nın bilgi sırasında varlık sırasını takip etmesiyle, yöntem sorununu varlık sorunundan ayırmamasıyla ilgilidir. 1.2.'de Spinoza'nın felsefi yönteminin özgünlüğü, Descartes ve Hobbes'un yöntem anlayışlarıyla yapılan karşılaştırma üzerinden vurgulanmıştır. Bu karşılaştırmada, 17. yüzyıldaki yöntemsel söylemin oluşumunda önemli bir işleve sahip olan analiz-sentez ayrımı esas alınmıştır. Spinoza'nın bilimsel söylemde olmasa bile felsefi söylemde bu ayrıma mesafeli yaklaşmasının nedenleri irdelenmiştir. Buradan varılan sonuçlar şöyledir: Spinoza Descartes'ın analitik yöntemi tercih etmesine, bu tercihin ardında yatan özgür irade kabulü sebebiyle mesafelidir. Öte yandan, Hobbes'un jenetik tanım anlayışını benimsemiş ama tanımlama sürecini sadece zihinsel bir hesaplama olarak görmeyi kabul etmemiş ve Hobbes'un oluşum atfedilemez olduğu için Tanrı'nın bilgi soruşturmasının dışında bırakılması gerektiği iddiasını reddetmiştir. 1.3.'te Spinoza'nın kendi yönteminin kuralları ve dedüksiyon mantığı incelenmiştir. Bu kuralların temeli tanım teorisi

olduğundan, bu teorinin TIE, KV, *Ethica* ve mektuplardaki gelişimi irdelenmiştir. Bölümün en önemli kısmı olan 1.4. ise, politik incelemeler ile *Ethica* arasındaki yöntemsel sürekliliğin gösterilmesine ayrılmıştır. Bu kısımda iki ayırım gözetilmiştir: Birincisi, Spinoza'nın eserden esere değişen serimleme formu ile tüm temel eserlerinde aynı olan felsefi yöntemi arasındaki ayırım. İkincisi, bilimsel yöntem anlayışı ile felsefi yöntem anlayışı arasındaki ayırım. Bu iki ayırım üzerinden TTP'nin ve TP'nin yapısı incelenmiştir. Vardığımız sonuçlar şöyledir: Spinoza'nın TTP'de bilimsel yöntemle araştırdığı konu Kutsal Kitap'ın asıl anlamı iken, felsefi yöntemle savunduğu görüş, yurttaşların kanaat ve ifade özgürlüğünün bir devletin güvenliği ve istikrarının zorunlu koşulu olduğudur. TP'deki rejim türleri incelemesi ise, ne gerçek politik yapılar üzerine bilimsel bir incelemedir ne de siyaset felsefesinin “en iyi yönetim biçimi” sorusuna verilen bir cevaptır; en temelinde, *Ethica*'daki *conatus* teorisinin politik alana genişletilmesidir. Bu bakımdan, yazarının ölümü sebebiyle yarım kalmış olan TP, bir politik ontoloji kurma denemesi olarak değerlendirilebilir.

1. Bölüm gibi, “Tanrı ve Şeyler” başlığını taşıyan 2. Bölüm de dört kısma ayrılmıştır: 2.1. Tanrı Bilgisinin Demokratikleşmesi, 2.2. Töz Olarak Tanrı, 2.3. Güç (*potentia*) Olarak Tanrı, 2.4. Kiplerin Nedeni Olarak Tanrı. 2.1.'in alt kısımları şöyledir: 2.1.1. Pedagojik Açıdan Tanrı Bilgisi, 2.1.2. Tarihsel Bağlamında *Causa Sui* Kavramı, 2.1.3. Spinoza'nın Descartes'tan Kopuşu. 2.3.'ünkiler ise şöyle: 2.3.1. Spinoza'dan Önce Tanrı'nın Güçlerindeki Bölümleme, 2.3.2. Spinoza'da Tanrı'nın Güçlerinin Bölümlenişi, 2.3.3. *Potestas* ve *Potentia* Ayrımı. Son olarak, 2.4.'ün alt kısımları şöyledir: 2.4.1. Etkin Nedenlerin Sınıflandırılması, 2.4.2. Kipler Arasındaki Ayrım: Dolaysız Kipler, Dolaylı-Ebedi-Sonsuz Kipler ve Dolaylı-Belli-Belirli Kipler, 2.4.3. Öz, *Conatus* ve İnsanın Özünü Olarak Arzu.

2. Bölümde, *Ethica*'nın kavram ve önermelerinin analizinden önce, 2.1.'de bu eserin başlangıcı sorunsallaştırılmış, Spinoza'nın *Ethica*'ya neden doğrudan Tanrı kavramıyla başlamadığı, tüm şeylerin varlığının ve bilgisinin kökeni olarak gördüğü bir varlığın tanımını neden kanıtladığı tartışılmıştır. Bu başlangıcın pedagojik işlevi açıklandıktan sonra, *Ethica*'nın ilk tanımı olan “kendisinin nedeni” (*causa sui*) kavramının tarihsel gelişimi ve Spinoza'nın metafiziğindeki önemi incelenmiştir. Descartes'ın nedensellik kavrayışına getirdiği yenilik, “ilk yaratım” yerine “varlıkta tutma/muhafaza” kavramını önermesi ve Tanrı'nın varoluşunu kanıtlama tarzlarında gerçekleştirdiği dönüşüm irdelenmiş, Descartes'ın felsefeye getirdiği bu yeniliklerin Spinozacı metafiziğe etkileri gösterilmiştir. Spinoza'nın, Tanrı'nın özünün kutlular dışında kimse tarafından bilinmeyeceği ve varoluşunun da sadece aposteriori kanıtlanabileceği yolundaki Tomassocu görüşlere yönelik eleştirisinde, doğrudan Descartes'tan yararlandığı gözlemlenmiştir. Fakat Spinoza daha sonra Descartes'ı da eleştirmiş, Tanrı'nın Descartes'ın savunduğu gibi analojik anlamda değil tam anlamıyla kendisinin etkin nedeni olduğunu, Tanrı'nın kendisini ve şeyleri aynı içkin nedensellikle ürettiğini öne sürmüştür. 2.2., *Ethica*'nın Tanrı'nın töz doğası üzerine olan ilk on beş önermesine yoğunlaşmıştır. Burada tek tek önerme ve kanıtlamalardan ziyade, önce tanımlar arası ve tanımlar ile aksiyomlar arası ilişkiye odaklanan alternatif bir okuma rotası benimsenmiştir. “Töz”, “sıfat”, “kip”, “ebediyet”, “özgürlük” ve “sonsuzluk” kavramları açıklanmış, Spinoza'nın Tanrı'yı maddi doğaya sahip bir biçimde kavramasının önemine işaret edilmiş, sıfat çokluğundan yola çıkarak töz teklini nasıl tesis ettiği, Descartes'la yapılan belli karşılaştırmalar üzerinden gösterilmiştir. Spinozacı metafizikte töz ile sıfatları arasındaki ilişkinin literatürde nasıl değerlendirildiğine dair tartışma ise, bir dipnotun sınırlarını aştığı için, Ek kısmında geliştirilmiştir. Bu kısımda önce töz ile sıfatları

arasındaki ilişkiyi zihinsel bir temsil ilişkisi olarak yorumlayan öznelci kampın, ardından, töz ile sıfatlarının ontolojik özdeşliğini savunan nesnelci kampın yorumları sunulmuştur. Nesnelci kampın haklı olduğu ileri sürülmüş, söz konusu özdeşlik ise nesnelci kamptan farklı bir tarzda, kendisinin nedeni kavramı ve tanım teorisinden hareketle gösterilmiş, günümüzde bu kamplaşmayı yeniden sorunsallaştıran, nesnelci yorumlara şüpheyile bakan bazı çağdaş yorumlar eleştirilmiştir. 2.3. ise Tanrı'nın dinamik doğasının ve tanrısal özü kuran *potentia* kavramının incelenmesine ayrılmıştır. Önce, teolojik-politik fikirler tarihinde önemli bir tema olduğu halde Spinozacı literatürde yeterince yer almayan “Tanrı'nın gücünde yapılan ayrımlar” tartışması ele alınmıştır. Bu tartışmanın skolastik dönemden reform teolojisine uzanan tarihsel seyri özetlenmiş, “mutlak güç” (*potentia absoluta*)-“düzenli güç” (*potentia ordinata*) ve “olağan güç” (*potentia ordinaria*)-“olağandışı güç” (*potentia extraordinaria*) ayrımları açıklanmış; ardından, Spinoza'nın konuya yaklaşımı sunulmuştur. Spinoza'nın Doğa'nın gücü ile Tanrı'nın gücü arasında sayısal ayırım yapmamasının, bu güçleri özdeş görmesinin, Tanrı'nın gücünde yapılan geleneksel bölümlenmeyi ve özellikle “olağandışı güç” kavramını reddetmesinin metafizik ve politik içerimlerine dikkat çekilmiştir. Buna ek olarak, *potentia-potestas* ayırımı incelenmiştir. Bunun için önce söz konusu ayırma dair Spinoza literatüründeki en önemli yorumlara (Gueroult'nun, Deleuze'ün, Negri'nin yorumları) değinilmiş, daha sonra ise konu filozofun kendi metinlerinden hareketle tartışılmış ve Spinoza'nın bu ayırımı da iki ayrı kuvvet olarak yorumlamadığı, *potestas*'ın, *potentia*'nın ilişkisel formu olduğu belirtilmiştir. 2. Bölümün son kısmı olan 2.4.'te, Tanrı'nın şeyleri nasıl ürettiği, kip türleri ve insan doğası kavramları analiz edilmiştir. Önce Spinoza'nın tanrısal etkin nedensellik anlayışı, döneminde etkin neden türlerinde yapılan ayrımları alımlama tarzı serimlenmiştir. Sırasıyla, Tanrı'da türümsel neden-aktif neden ayırımının olmayışının, onun içkin neden, zorunlu-özgür neden, kendiliğinden neden, mutlak ilk neden, evrensel neden, dolaysız kiplerin asal ve mutlak yakın nedeni, dolaylı kiplerin ise (belli bir anlamda) bağıl nedeni oluşunun içerimleri tartışılmıştır. Filozofun nedensellik kavrayışından sonra, kip türlerinin incelenmesine geçilmiştir. Dolaysız-ebedi-sonsuz kipler, dolaylı-ebedi-sonsuz kipler ve dolaylı-belli-belirli kipler (tekil şeyler) arasındaki fark ve bağlantılar belirtilmiştir. Ontolojik bireyleşme hareketi ve sonsuz tanrısal güç ile sonlu şeyler arasındaki ilişki açıklanmıştır. Bu kısımda son olarak, Spinoza'nın geleneksel öz kavramına getirdiği yenilik, Tanrı'nın mutlak ve sonsuz gücünün tekil şeylerdeki kısmi ifadesi olan *conatus* kavramı ve spesifik bir kip türü olan insanın özü olarak arzu kavramı incelenmiştir. Arzu kavramı, Spinozacı zihin-beden birliği ve akıl ile duyguyu karşıt görmeyen özgün duygu taksonomisi üzerinden açılmış, arzunun tutkusal belirleniminin özler ayrışması ve tekiler antagonizmasını, arzunun akli belirleniminin ise özler ortaklaşması ve tekiler uyumunu kurduğu belirtilmiştir.

Çalışmamızın son bölümü olan ve “Politika ve Demokrasi” adını taşıyan 3. Bölüm, şu kısımlara ayrılmıştır: 3.1. Politikanın Temeli ve Amacı, 3.2. Demokrasi, 3.3. Spinozacı Demokrasinin Sorunlu Alanları. İlk kısım dört alt kısma sahiptir: 3.1.1. Doğal Hak ve Toplumsal Sözleşme Fikri, 3.1.2. “Tek Bir Zihin Tarafından Yönlendiriliyorcasına”, 3.1.3. Toplumsal Üretim, Elbirliği ve Karşılıklı Yardımlaşma, 3.1.4. Eşitlik-Özgürlük. İkinci kısmın alt kısımları şöyledir: 3.2.1. Politika sive Demokrasi ve 3.2.2. Spinozacı Demokrasinin Ayırt Edici Özellikleri. Son kısım ise, 3.3.1. Yurttaşlıktan Dışlananlar ve Kadın Sorunu ile 3.3.2. İfade Özgürlüğünün Sınırları adlı alt kısımları barındırır.

3.1.'de Spinoza'nın metafiziği ve ontolojisinden politik düşüncesine geçişte köprü işlevi gören kavramlar ve Spinozacı politikanın amacı ele alınmıştır. Önce Spinoza'nın politikanın temelini, insanın özü kavramıyla da bağlantılı bir şekilde, akla değil duygusal belirlenime (özellikle EIVP7 ve EIIIP39'a) dayandırmasının önemi üzerinde durulmuş, onun hukuki değil varoluşsal olan doğal hak kavramı açıklanmıştır. Hobbes'la karşılaştırmalı bir biçimde, Spinoza'nın, kendi ontolojik bireyselleşme anlayışına dayanarak politik yapıların oluşumunu toplumsal sözleşme fikrine başvurmadan açıklayabildiği belirtilmiştir. Spinoza'da sözleşmecî terminolojinin bulunduğu, fakat sözleşmecî kavrayışın olmadığı iddia edilmiştir. Ardından, TP'nin tartışmalı "tek bir zihin tarafından yönlendiriliyorcasına" ifadesi ele alınmış, bununla Spinoza'nın tekileri dışarıdan yöneten üstün bir akli değil, bu tekilerin kendi ortak duygularını (tutkusal veya akli) kastettiği vurgulanmıştır. Daha sonra Spinozacı politikanın birbirinden ayrılmaz üç zorunlu amacı olan güvenlik, refah ve eşitlik-özgürlük arzuları üzerinde durulmuştur. Spinoza'nın refah arzusu ile servet hırsı arasına koyduğu ayırım ve ikincisine getirdiği eleştiriler vurgulanmış; eşitlik ve özgürlüğü birbirinin zorunlu koşulu olarak kavramasına, metafizik mutlak özgürlük kavramı ile politik insani özgürlük kavramını birbirinden ayırmasına değinilmiştir. 3.2.'de, Spinoza'nın etkin nedenleri ve etkileri bakımından politika ile demokrasiyi özdeş gördüğü, demokrasiyi en doğal yönetim olarak tanımlamasının bu özdeşliğe dayandığı belirtilmiştir. Spinoza'nın, açıkça savunmasına rağmen erken ölümü sebebiyle işleyişi, özellikleri ve kurumları hakkında çok az şey yazdığı demokrasinin temel özelliklerine dair, tamamlanmış metinlerinden hareketle ve 1. Bölümde incelediğimiz dedüksiyon mantığına göre belli çıkarımlar yapılmıştır. Hepsini belirleyen temel ilkelerin "yeterince kalabalık olma" ve "çoğullaşmış akıl" olduğu saptanan ve çalışmada tek tek açıklanan bu özellikler şöyledir: liyakat ilkesinin, temsil fikrinin, lider kültürünün ve devlet sırrı fikrinin reddi, sayısal içermeye dayalı mutlaklık hedefi ve açık göçmen politikası. Nihayet 3.3.'te ise, literatürde yeterince üzerinde durulmayan bir konu, Spinozacı demokrasinin sorunlu alanları tartışılmıştır. Spinoza'nın demokrasi dâhil tüm yönetim biçimlerinde, *sui juris* olmadıkları için yurttaşlıktan dışladığı kesimler, kadınlara yönelik olumsuz tavrı, onları erkeklerden zihinsel ve bedensel olarak daha güçsüz varlıklar olarak görüşü sorunsallaştırılmıştır. Bu sorunlu alanların içkin eleştiri yöntemiyle aşılması önerilmiş, her iki dışlamanın da Spinoza'nın ontolojik ve politik öncülleriyle çeliştiği belirtilmiştir. Bu çelişkinin gösterilmesi için ontolojisinde yatay ve hiyerarşisiz *conatus* teorisi, politikasında ise dışlananların yarattığı antagonistik tehdide karşı önerdiği politik içirme ve çoğullaşma ilkesi referans alınmıştır. Son olarak, Spinoza'nın ifade özgürlüğü kavrayışı tüm boyutlarıyla tartışılmış, onun politik ifade özgürlüğüne çizdiği belli sınırların dönemin konjonktürü içerisinde, teokratik-monarşik gruplar ile cumhuriyetçiler arasındaki çatışma üzerinden okunması gerektiği belirtilmiştir.

INTRODUCTION

Bruno Bernardi, dans l'introduction qu'il a écrite pour son anthologie intitulée *La Démocratie*, qui s'étend du texte d'Hérodote à celui de Claude Lefort, souligne que la philosophie se constitue en large part comme une critique de la démocratie, le concept de démocratie y étant essentiellement problématique¹. À la vue de cette affirmation, la pensée de Spinoza devrait être considérée, sans aucun doute, comme une exception importante. Chez lui, la démocratie est présentée, avant tout, comme une solution plutôt qu'un problème ; comme la seule solution possible contre la crainte, la violence, les superstitions, le conflit des passions, et contre le paradoxe humain qui naît du fait que les hommes combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut. Mais il y a plus : Spinoza non seulement a défendu la démocratie sans avoir recouru à la formule de gouvernement mixte, ce qui est une attitude rare dans l'histoire de la philosophie politique, mais aussi l'a définie comme le gouvernement « *le plus naturel* » (TTP XVI, §11) et « *tout à fait absolu* » (TP XI, §1). En fait, Spinoza n'est pas le premier philosophe qui définit la démocratie comme le gouvernement le plus naturel ; mais c'est certainement lui seul qui l'exprime positivement en le consolidant avec la qualification « *le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun* » (TTP XVI, §11), et qui qualifie de même la démocratie comme « absolue » en renversant l'usage de ce terme associé généralement avec la monarchie. Comment cette position exceptionnelle doit-elle être comprise philosophiquement ? Quel est le rapport du concept spinozien de démocratie avec l'ensemble de son système philosophique ? Dans les termes les plus généraux, ce sont les principales questions auxquelles cette thèse s'efforcera de répondre.

L'examen de la pensée politique de Spinoza a été longtemps négligé dans la littérature. Malgré le fait que le philosophe lui-même avait souvent attiré l'attention dans ses textes au rapport ci-dessus, l'analyse de sa pensée politique à partir de

¹ Bruno Bernardi, « Introduction », **La démocratie**, introduction, choix de textes, commentaire, vademecum et bibliographie par B. Bernardi, Paris : GF Flammarion, 1999, p. 17.

l'ensemble de son système philosophique a débuté beaucoup plus tard. Au cours de la première moitié du XX^e siècle, bien que quelques études sur sa philosophie politique aient été menées, elles avaient tendance à considérer l'*Éthique* comme inutile pour ce sujet, voire comme obstacle en raison de sa forme². En plus de cette tendance à négliger l'*Éthique*, et par conséquent, le fondement métaphysique, une autre caractéristique commune des commentaires de cette période était de réduire la pensée politique de Spinoza à celle de Hobbes ou l'identifier avec la pensée libérale³.

À partir de la seconde moitié du XX^e siècle, on observe bien un renouvellement dans la littérature spinozienne. Les commentaires commencent ainsi à s'éloigner à la fois de l'attitude réductionniste et de la tendance à séparer entièrement la métaphysique de la politique ou établir seulement un lien externe entre elles. Robert McShea a donné l'un des premiers exemples de ce renouvellement. Il a bien constaté le problème au sein de la réception (ou non-réception) de la pensée politique de Spinoza : comme cette pensée était trop radicale même pour les penseurs des lumières modérées et les penseurs modernes, elle a été ou réduite aux pensées des philosophes les plus acceptables, ou négligée complètement⁴. Les lectures qui ont accordé de l'importance à la radicalité et au fondement métaphysico-ontologique de la pensée politique de Spinoza ont acquiert un nouvel élan en France depuis la fin des années soixante⁵. À cet égard, la publication de *l'Individu et communauté chez Spinoza* d'Alexandre Matheron est un évènement marquant⁶. Dans ce livre, pour la

² Le plus remarquable d'entre eux est le livre de Robert A. Duff (1903), qui est la première étude accomplie en anglais sur la philosophie politique de Spinoza : **Spinoza's Political and Ethical Philosophy**, Glasgow : James Maclehose & Sons. Pour l'évaluation négative de Duff à propos de l'*Éthique*, voir surtout pp. 1-3. Au milieu du XX^e siècle, Lewis S. Feuer a rédigé un autre travail important sur ce sujet : **Spinoza and the Rise of Liberalism**, Boston : Bacon Press, 1958. Feuer a considéré les traités politiques de Spinoza comme deux réponses différentes données à une conjoncture politique changeante, et soutenu qu'en raison des catastrophes politiques survenues et de rébellions réactionnaires qui ont entraîné le massacre des frères De Witt, Spinoza a changé dans le TP sa vision positive sur la démocratie et les masses (*ibid.*, pp. 87-198, 254). Dans ce livre, Feuer a complètement réduit le développement de la pensée politique de Spinoza à des conditions extérieures et négligé l'*Éthique*.

³ Par exemple, voir R. M. Cohen, « Spinoza : Prophet of Liberalism », **The New Republic**, n° 50, 1927, pp. 164-66.

⁴ Robert McShea, **The Political Philosophy of Spinoza**, New York : Columbia UP, 1968, p. 10.

⁵ Pour un résumé critique des commentaires importants dans la tradition anglophone, voir Steven Barbone, Lee C. Rice, « La naissance d'une nouvelle politique », **Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron**, textes réunis par P.-F. Moreau, Fontenay-aux-Roses : ENS Editions, 1996, pp. 45-58. Dans cet article, Barbone et Rice font référence aux commentaires de Stanley Rosen, de David Raphael, d'Arrigo Pacchi, de William Sacksteder, de Paul Wienpahl, de Gail Beliaief, de Hans W. Blom, de Hilail Gildin, d'E. Levine, et de R. J. Delahunty, ainsi que de Duff et de Feuer.

⁶ Alexandre Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, Paris : Éditions de Minuit, 1969.

première fois dans l'histoire de commentaires, Matheron a examiné la pensée politique de Spinoza à l'intérieur des propositions de l'*Éthique*. Même si plusieurs commentateurs qui l'ont suivi se sont méfiés des certaines thèses de Matheron, particulièrement de celui selon laquelle les groupes sociopolitiques sont soumis aux mêmes lois de constitution que les corps physiques sur la base de la théorie du *conatus* et de l'individuation, Matheron reste un pionnier important dans sa vision de l'*Éthique* comme la source principale pour comprendre les arguments politiques de Spinoza.

Après Matheron, le nombre de commentateurs qui ont examiné la pensée politique de Spinoza à partir de la totalité de son système philosophique a augmenté. Entre lesquels on doit citer William Sacksteder⁷, Wolfgang Bartuschat⁸, et Douglas J. Den Uyl⁹, qui sont particulièrement importants pour leurs études sur la démocratie spinozienne. Bien que Den Uyl ne se concentre pas particulièrement sur l'*Éthique*, il critique la tendance de la littérature précédente qui identifie la pensée politique de Spinoza avec celle de Hobbes, et souligne bien l'originalité des conceptions spinoziennes du droit naturel et de la loi. Un autre commentateur important qui vient aussi de la tradition marxiste comme Matheron et place l'*Éthique* au sein de la pensée politique de Spinoza est Antonio Negri : en radicalisant la maxime de fondement métaphysique, lui-même considère l'*Éthique* comme une œuvre politique en soi (« la politique de l'immanence »). Bien que *L'anomalie sauvage*¹⁰ soit son

⁷ William Sacksteder, « Spinoza on Democracy », **Spinoza. Essays in Interpretation**, éd. par Eugene Freeman, Maurice Mandelbaum, LaSalle, IL : Open Court, 1975, pp. 117-138. Sacksteder considère la démocratie spinozienne comme une question sur la nature de la politique et non comme un concept appartenant au problème classique des formes de gouvernement : « [chez Spinoza,] on trouve que la démocratie remplit le plus complètement l'institution d'imperium. Elle n'est pas simplement une forme d'imperium, mais la forme qui comprend la nature tout entière de l'imperium lui-même, et elle est plus susceptible d'atteindre les objectifs ultimes de tout imperium » (notre traduction, p. 136). Contrairement au commentaire matheronien qui repose sur la théorie de *conatus*, Sacksteder base son analyse sur les concepts de la partie et du tout. L'identité de l'*imperium* (ou de la politique) et de la démocratie chez Spinoza est aussi l'une des thèses principales de notre recherche que nous discuterons dans la troisième partie.

⁸ Wolfgang Bartuschat, « The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics », **Spinoza's Political and Theological Thought**, éd. par C. De Deugd, Amsterdam / Oxford / New York : North-Holland Publishing Company, 1984, pp. 30-35. Bartuschat souligne bien le lien étroit entre la théorie de *conatus* et les arguments politiques, et aussi la nature de ceux-ci qui ne sont pas conformes à la logique contractualiste, mais en même temps, il voit une différence méthodologique entre l'*Éthique* et les traités politiques.

⁹ Douglas J. Den Uyl, **Power, State and Freedom : An Interpretation of Spinoza's Political Thought**, Assen : van Gorcum, 1983.

¹⁰ Antonio Negri, **L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza**, trad. par François Matheron, Paris : PUF, 1982.

premier et le plus important travail sur Spinoza, dans un autre travail plus récent, il exprime mieux la radicalité de son point de vue :

« Il existe, chez tous ceux qui ont tenté de neutraliser la cupiditas éthique de Spinoza, une étrange habitude : celle de fonder l'analyse de la pensée politique sur des textes politiques de Spinoza plutôt que sur l'Éthique. Il faut donc rappeler pour finir que la pensée politique de Spinoza se trouve avant tout dans son ontologie, c'est-à-dire dans l'Éthique, bien davantage que dans toute œuvre parallèle ou postérieure. »¹¹

En fait, on peut difficilement dire que l'« étrange habitude » dont parle Negri dure encore. Au cours de la période allant de la fin du vingtième siècle à nos jours, un saut qualitatif et quantitatif a été réalisé dans les recherches sur la pensée politique de Spinoza qui se basent sur les fondements métaphysiques et ontologiques ; il serait ainsi presque impossible de les citer tous ici (quand l'occasion se présente, nous aborderons celles qui sont les plus importantes). Pour la plupart des commentateurs contemporains travaillant sur la philosophie politique de Spinoza, l'*Éthique* est devenue une référence incontournable, même si ce n'est pas nécessairement dans le sens que Negri implique¹². Donc, de nos jours, l'examen de la pensée politique de Spinoza en le rapportant à l'ensemble de son système philosophique n'est plus une nouvelle entreprise. Dans ce cas, où devrait-on chercher l'objectif de la présente recherche ?

Nous pouvons donner une réponse quadripartite à cette question : la première concerne la question méthodologique. De la pensée politique de Spinoza et de son concept de démocratie, bien que des interprétations qui accordent l'importance aux fondements métaphysiques et ontologiques aient augmenté, on n'a pas encore assez travaillé pour se référer à sa méthodologie, comme nous essayerons de le faire dans cette recherche qui ne concerne pas seulement les fondements métaphysiques et ontologiques, mais aussi le fondement méthodologique¹³. La critique principale que

¹¹ Antonio Negri, « Spinoza : une hérésie de l'immanence et de la démocratie », traduit de l'italien par J. Revel, **Mededelingen Vanwege Het Spinozahuis**, 97, Voorschoten : Uitgeverij Spinozahuis, 2009, p. 16.

¹² Lorsque nous discuterons de la distinction entre la *potestas* et la *potentia* dans la deuxième partie (section 2.3.3.), nous reviendrons au projet théorique de Negri qui n'est pas seulement un commentaire sur Spinoza.

¹³ Les études sur la méthode de Spinoza se penchent généralement sur l'*Éthique* et sur sa manière de démonstration géométrique ; les autres, qui abordent la question méthodologique dans les traités politiques, limitent souvent leur portée aux structures des textes ou à l'interprétation de l'Écriture dans le TTP. Cependant, il n'y a pas beaucoup de recherches sur la continuité méthodologique entre

Spinoza adresse à ses adversaires dans ses polémiques est qu'ils ne suivent pas l'ordre de philosopher adéquatement. Il est important de distinguer le contenu ontologico-méthodologique du terme « *ordo* » chez Spinoza. Ce terme joue un rôle essentiel dans l'établissement de l'immanence épistémologique de manière simultanée avec l'immanence ontologique ; et également dans l'application univoque de la méthode philosophique à Dieu et aux choses produites par lui. Spinoza l'utilise pour la première fois dans le TIE, afin d'indiquer que l'ordre des déductions dans l'esprit devrait être le même avec l'ordre selon lequel les choses sont réellement produites par Dieu, mais développe son sens méthodologique particulièrement dans l'*Éthique*. Et donc, quelles sont les implications politiques de l'accent spinozien sur l'ordre de philosopher adéquatement ? C'est la question la plus importante de la première partie de cette thèse. Pour répondre à cette question, il faut d'abord exposer ce que Spinoza entend vraiment par l'*ordo philosophandi* ; et pour explorer comment les déductions politiques du philosophe suivent la structure interne de son système philosophique, il faut d'abord analyser sa propre logique de déduction. C'est pour cette raison que la première partie est complètement consacrée à la méthode et la déduction spinoziennes, et à la révélation de la continuité méthodologique entre ses ouvrages principaux, c'est-à-dire, entre l'*Éthique*, le TTP, et le TP. Ici, nous allons discuter l'innovation qu'il apporte à la méthode philosophique moderne, et examiner, de manière comparative avec les méthodologies de Descartes et de Hobbes, l'expansion spinozienne de l'applicabilité de cette méthode à la métaphysique et à la morale, conformément au principe de l'univocité et à l'immanence méthodologique.

La deuxième concerne la conclusion à laquelle nous allons arriver : selon la thèse essentielle de cette recherche, la défense de la démocratie chez Spinoza n'est pas simplement un choix parmi les formes de gouvernement classiques, mais une conclusion nécessaire de son système philosophique immanente et naturaliste. Pour le dire autrement, la présente recherche a pour objectif de prouver que la démocratie spinoziste est une déduction politique nécessaire à partir de propositions métaphysiques et ontologiques (et aussi à partir de propositions psychologiques et éthiques qui suivent celles-ci). Pour soutenir cette thèse, la question que nous prendrons en compte est la suivante : contrairement à deux penseurs importants qui

l'*Éthique*, le TTP, et le TP ni sur le rapport entre le concept spinozien de démocratie et la méthode philosophique. Pour une revue de littérature multilingue, voir la bibliographie du Spinoza Gesellschaft : http://spinoza.hab.de/index.php?action=show_search.

ont influencé profondément sa philosophie politique, à savoir Machiavel qui a préconisé une sorte de gouvernement mixte et Hobbes qui a ouvertement préféré la monarchie, quelles prémisses métaphysiques et ontologiques conduisent Spinoza à défendre la démocratie, et même allant plus loin, à la définir comme la forme de gouvernement la plus appropriée à la nature humaine ? À la lumière de cette question, la deuxième partie est consacrée à l'examen de la nouveauté que Spinoza apporte à la métaphysique et à l'ontologie, et de ses propositions immanentes et naturalistes qui servent comme base de sa pensée démocratique. Dans cette direction, les théories de la substance, de l'attribut et du mode, les concepts de Dieu et de la puissance, la causalité découlant de Dieu vers les choses, et enfin les théories de l'essence et du *conatus* sont étudiés.

Troisièmement, il s'agit d'un handicap textuel et de notre tentative pour le surmonter. Comme on le sait, le chapitre sur la démocratie du TP n'a pas été achevé à cause du décès de son auteur. Spinoza a formulé certaines définitions et qualifications à propos de la démocratie dans le TTP et dans les chapitres achevés du TP, mais n'a pas pu expliquer en détail ses caractéristiques fondamentales, ses institutions et son fonctionnement. Nous essayerons, dans la troisième partie, de remplir cette lacune textuelle en suivant la logique déductive de Spinoza et ses prémisses métaphysiques-ontologiques, et en nous référant à ses certains textes (les passages achevés du chapitre sur la démocratie, les chapitres sur la monarchie et l'aristocratie du TP, et le traité de la République des Hébreux qui se trouve dans le TTP). En suivant les principes des théories de la définition et de l'essence, nous en déduirons les caractéristiques distinctives de la conception démocratique chez Spinoza. Ces caractéristiques qui, pensons-nous, ne sont pas encore réalisées pleinement même dans les démocraties contemporaines sont les suivantes : le déni du critère de compétence pour gouverner, de l'idée de représentation, du culte de leadership, de l'idée du secret d'État, et l'éloge de l'inclusion numérique et d'une politique ouverte d'immigration.

Quatrièmement et dernièrement, au cours de cette recherche, nous présenterons certaines suggestions à propos de quelques questions controversées dans la littérature spinozienne. Les plus importantes de ces suggestions ou thèses mineures, qui interviennent dans la formation de la thèse majeure mentionnée ci-dessus, mais qui

pourraient aussi être considérées séparément sont les suivantes : (i) dans la première partie, pour montrer la continuité méthodologique que nous trouvons entre l'*Éthique*, le TTP et le TP, nous établirons deux distinctions : la première concerne la distinction entre la forme d'exposition qui change d'un ouvrage à l'autre et la méthode philosophique que Spinoza suit dans tous ses ouvrages principaux. La deuxième concerne la distinction entre la méthode philosophique et la méthode scientifique. (ii) Dans la deuxième partie, nous proposerons une explication des raisons pour lesquelles Spinoza, dans l'*Éthique*, ne commence pas directement par le concept de Dieu et démontre l'existence d'un tel être qu'il décrit comme le fondement de toute connaissance. (iii) Nous poserons la question « pourquoi l'*Éthique* s'ouvre-t-elle par le concept de *causa sui* », et proposerons une réponse en examinant l'utilisation de ce terme avant Spinoza et son importance ultérieure chez lui. (iv) Nous proposerons aussi une lecture alternative pour le début de l'*Éthique*, en nous concentrant sur les axiomes, les définitions et les connexions entre eux, plutôt que sur les démonstrations, et en préférant d'arriver aux propositions à partir de ces connexions. (v) Nous étudierons les divisions des puissances de Dieu, qui est un sujet important largement discuté dans le domaine de l'histoire des idées théologico-politiques, mais négligé dans la littérature spinozienne. Au cours de cette étude, nous discuterons, premièrement, les distinctions telles que « puissance absolue » – « puissance ordonnée » et « puissance ordinaire » – « puissance extraordinaire » dont les racines se trouvent dans la philosophie patristique et qui sont systématisées dans la philosophie scolastique pour arriver au XVII^e siècle au travers de la théologie réformée, et deuxièmement, l'intervention de Spinoza à propos de ces distinctions. Finalement, nous mettrons en relief l'importance métaphysique et politique de son déni de la catégorie de puissance extraordinaire en particulier. (vi) Dans la troisième partie, nous élaborerons les problématiques de la démocratie spinozienne, un autre sujet qui n'est pas suffisamment discuté dans la littérature. (Les interprétations sur la démocratie spinozienne, sauf les exceptions importantes que nous aborderons quand l'occasion se présente, se concentrent généralement sur des difficultés textuelles résultant de l'état inachevé du TP ou restent à un niveau affirmatif qui évite l'approche critique.) Nous problématiserons particulièrement l'exclusion des salariés et des femmes de la citoyenneté par Spinoza, et nous nous efforcerons de surmonter les difficultés causées par son attitude discriminante et excluante par une sorte de critique immanente qui se réfère à l'ensemble de son système de pensée. Dans cet

effort, nous prendrons comme base ses concepts politiques de l'absolu et de l'antagonisme, ainsi que ses prémisses ontologiques qui sont horizontales, expansionnistes, et non hiérarchiques. (vii) Finalement, dans l'Appendice, nous proposerons une contribution au débat sur la relation entre la substance et les attributs qui s'est animé aujourd'hui par la réinterrogation des interprétations classiques (subjectivistes ou objectivistes). Nous développerons notre commentaire, qui justifie le camp objectiviste selon lequel la substance et ses attributs sont identiques, d'une perspective différente prenant comme base la théorie de définition et le concept de cause de soi.

En somme, dans cette recherche, nous examinerons les fondements méthodologiques, métaphysiques, et ontologiques de la philosophie politique de Spinoza et de sa défense de la démocratie. Pendant cet examen, nous nous efforcerons de respecter ses propres principes méthodologiques, sa logique interne de production conceptuelle ; et afin d'arriver finalement à ses conceptions politiques et démocratiques, nous allons d'abord nous procéder à un interrogatoire autour de sa méthode, sa métaphysique et son ontologie. Notre but est de montrer que, chez Spinoza, le concept de démocratie est la conclusion politique nécessaire de son système immanent et naturaliste. Pour le faire, nous nous concentrerons non seulement sur ses traités politiques dans lesquels l'éloge de la démocratie s'exprime ouvertement, mais aussi sur son système philosophique en entier ; et nous ferons une analyse comparative qui s'étend des premiers ouvrages (TIE, KV, PP, CM) à son dernier traité inachevé (TP), accordant une importance particulière à l'*Éthique*.

PARTIE 1

MÉTHODE DE SPINOZA : UNE QUESTION PARADOXALE, UNE RÉPONSE UNIVOQUE

1.1. Univocité et immanence méthodologiques

Les critiques que Spinoza adressait tout au long de ses œuvres aux différentes parties (gens ordinaires, théologiens et philosophes), même si leurs contextes et leurs tons changent, peuvent être résumées en cette expression dans l'*Éthique* : « *ceux qui ignorent les vraies causes des choses confondent tout* » (EIP8S2). Selon Spinoza, les idées confuses sont bien variées : par exemple, on croit à l'existence des fantômes, qui ne sont en fait que des illusions, créées par l'imagination corporelle. Quand on ne sait pas les vraies causes des phénomènes naturels, on peut croire que les miracles peuvent exister vraiment. Lorsqu'on ne sait pas les vraies causes des affects, on considère que nous sommes nous-mêmes à l'origine de nos désirs et nos comportements. Également, lorsque le fonctionnement du corps humain reste inexploré, on assume que des actions du corps proviennent de l'esprit. Lorsqu'on ne comprend pas que les passions sont des manifestations de la nature humaine plutôt qu'une déviation de cette nature, on confond la politique et la morale, de même « ce qui est » et « ce qui devrait être ». Ou encore quand l'Écriture n'est pas correctement interprétée, on confond ses récits historiques concernant les lois qui furent valables pour une communauté spécifique pendant une époque spécifique avec ses doctrines morales qui sont universelles et éternelles. Or quand on ne comprend pas la distinction entre Dieu et les choses produites par lui, on crée une image anthropomorphisée de lui. En bref, Spinoza considère que toutes les confusions mentales, de plus quotidiennes aux plus sophistiquées, ainsi que leurs transformations en préjugés et en superstitions ne sont que des symptômes de cette ignorance sous-jacente, c'est-à-dire, l'inconnaissance des vraies causes.¹⁴

¹⁴ Voir respectivement : TIE, §58 ; Ep 52 ; Ep 54 ; EIIP48 ; EIApp ; EIVApp 1 et 2 ; TP I, §1 ; EIIP2S ; TTP VI ; TTP VII, §5.

L'invitation à connaître les vraies causes des choses n'est surement pas l'apanage de Spinoza. Sans l'ombre d'un doute, ce discours devrait être interprété à travers le nouveau paradigme philosophico-scientifique du XVII^e siècle où la *querelle des Anciens et des Modernes* est née. À cet égard, l'usage de l'expression « les vraies causes des choses » chez Hobbes¹⁵ est notamment important si nous tenons compte de l'influence de Hobbes sur Spinoza et sur le développement de la nouvelle méthode. Étant donné que, depuis l'Antiquité, l'histoire de la philosophie et la science n'est que la poursuite de la connaissance des causes, l'usage renouvelé de l'adjectif « vrai » au XVII^e siècle devrait être lié à la fois à l'éloignement de l'ancien concept dominant de causalité et au changement du modèle d'explication. Dans *L'essayeur* publié en 1623, Galilée affirme que « *la nature est écrite en langage mathématique* ». D'un autre côté, dans les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de Newton, qui apparut vers la fin du siècle (première parution en 1687), la première des quatre règles renommées est la suivante : « *on ne doit pas admettre plus de causes des choses naturelles que celles qui sont vraies et qui sont suffisantes pour l'explication de leurs phénomènes. Car la nature est simple et n'est pas prodigue en causes superflues.* »¹⁶ L'enjeu, c'est une installation d'une nouvelle « *norme de la vérité* »¹⁷. Selon cette norme, les phénomènes naturels doivent s'expliquer par leurs causes efficientes, par les lois naturelles et selon le modèle mathématique. Il faut abandonner la pensée fonctionnaliste et finaliste, et examiner les phénomènes naturels dans la même manière dont les mathématiques examinent ses propres objets ; c'est-à-dire, de manière indépendante de ses influences sur les êtres humains, prenant compte de leurs propres formations et leurs structures internes tout en se référant uniquement à leurs caractères intrinsèques. Parmi les textes qui reflètent le mieux l'enthousiasme des disciples de la philosophie moderne, déclenché par les explorations et innovations scientifiques selon cette nouvelle norme de la vérité, on trouve la préface des *Principes de la philosophie de Descartes*, écrite par Lodewijk Meyer, ami de Spinoza et l'un des intellectuels les plus importants des

¹⁵ Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. XII, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris : Éditions Sirey, 1971, p. 104 ; *De l'homme* II, §1, trad. par C. Béal, Ph. Crignon, B. Graciannette, J. Lagrée, J. Médina, A. Milanese, M. Pécharman, et J. Terrel, Paris : Vrin, 2015, p. 196.

¹⁶ Traduction d'Alexandre Koyré, « Pour une édition critique des œuvres de Newton », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome VIII, n° 1, 1955, p. 21.

¹⁷ EIAp, p. 87.

Pays-Bas à cette époque-là. Après avoir exprimé son mécontentement des échecs méthodologiques des anciens au début de son texte, Meyer continue ainsi :

« Quelques hommes se sont trouvés cependant qui en ont jugé autrement et, pleins de pitié pour ce destin lamentable de la Philosophie, se sont écartés de la voie communément suivie dans les sciences et battue par tous, pour entrer dans des chemins nouveaux, ardues certes, hérissés de difficultés, devant les conduire à transmettre à la postérité, démontrées selon la Méthode et avec la certitude Mathématique, les parties de la Philosophie autres que la Mathématique. De ces hommes les uns ont exposé dans cet ordre nouveau une philosophie déjà admise et coutumièrement enseignée dans les écoles, les autres, une Philosophie nouvelle, trouvée par leurs propres moyens et qu'ils présentaient au monde savant. Et, après que cette entreprise eut été tentée pendant un long temps et par beaucoup sans succès, se leva enfin cet astre le plus éclatant de notre siècle, René Descartes, qui d'abord, par une méthode nouvelle, fit passer des ténèbres à la lumière tout ce qui dans la Mathématique était resté inaccessible aux anciens et tout ce que les contemporains n'avaient pu découvrir, puis posa les fondements inébranlables de la Philosophie ; fondements sur lesquels il est possible d'asseoir la plupart des vérités dans l'ordre et avec la certitude mathématiques, ainsi que lui-même l'a réellement démontré et comme, à tous ceux qui ont étudié attentivement ses écrits dont jamais la louange n'égale le mérite, il apparaît avec une clarté qui l'emporte sur la lumière du jour. »¹⁸

Le discours moderne se considère comme révolutionnaire ; il rejette les ancêtres qui étaient reconnus comme figures d'autorité jusque-là, tout en trouvant de nouveaux ancêtres dans l'histoire. Sur le chemin qui conduit « des ténèbres à la lumière », la métaphore courante de l'époque, Platon et Aristote ne sont plus considérés comme guide alors que les atomistes et les matérialistes de l'Antiquité commencèrent à regagner de la valeur. À cet égard, les expressions qu'on croise chez Spinoza tels que « *détruire toute cette construction et en excogiter une neuve* »¹⁹, « *l'autorité de Platon, d'Aristote et de Socrate ne vaut pas beaucoup à mes yeux. J'aurais été surpris si tu avais invoqué Épicure, Démocrite, Lucrèce ou quelqu'un d'autre parmi les Atomistes* »²⁰ restent modérées quand on fait une comparaison avec les critiques de Hobbes par exemple²¹.

¹⁸ PP, « Au lecteur bienveillant. Lodewijk Meyer présente ses salutations », pp. 231-232.

¹⁹ EIAp, p. 87.

²⁰ Ep 56, p. 313.

²¹ Dans le chapitre XLVI (« Du Royaume des ténèbres ») de **Léviathan**, Hobbes dit : « *je crois qu'il n'est guère possible d'avancer, en matière de philosophie naturelle, quelque chose de plus absurde que ce que l'on appelle aujourd'hui la métaphysique d'Aristote, ni de plus incompatible avec le*

Pourtant, avec tout cela, dans la pensée spinozienne, à part des éléments qui pourraient s'expliquer par la transformation générale dans la philosophie moderne, il existe une autre ligne, considérée comme l'« anomalie » par certains commentateurs²², une autre démarche exceptionnelle à propos de la profondeur où la connaissance des vraies causes des choses atteint. Voici l'endroit principal à regarder pour comprendre l'authenticité de la manière dont Spinoza adopte la nouvelle philosophie. Il s'adhère à la construction de la philosophie moderne simultanément en la dénouant de l'intérieur et en corrodant les postulats sur lesquels elle repose. L'anomalie en question est ancrée dans la manière dont il traite Dieu et les émotions humaines. Contrairement à ses contemporains, en refusant d'encadrer sa méthode géométrico-mathématique²³ par la connaissance des phénomènes naturels, Spinoza force les limites licites de la méthodologie de son époque dès le début et les élargit jusqu'à la métaphysique et à l'éthique selon un principe strict d'univocité et de continuité. Dans la « Préface » de la troisième partie de l'*Éthique*, la partie consacrée à l'origine et la nature des affects, il souligne ce principe d'univocité méthodologique comme suit :

« Les lois et règles de la nature, selon lesquelles tout se fait et passe d'une forme dans une autre, sont partout et toujours les mêmes, et par suite il ne doit y avoir également qu'une seule et même façon de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient, à savoir, par les lois et règles universelles de la nature. Et donc les affects de haine, de colère, d'envie, etc., considérés en soi, suivent les uns des autres par la même nécessité et vertu de la nature que les autres singuliers ; et, partant ils reconnaissent des causes précises, par lesquelles ils se comprennent, et ont des propriétés précises, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe quelle autre chose qui nous charme par sa seule contemplation. Je traiterai donc de la nature des Affects et de leurs forces, et de la puissance de l'Esprit sur eux, suivant la même méthode²⁴ que j'ai

gouvernement que ce qu'il a dit dans sa politique, ni de plus ignorant qu'une grande partie de son éthique » (p. 682).

²² Antonio Negri, **L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza**, trad. par François Matheron, Paris : PUF, 1982.

²³ En s'éloignant de la géométrie d'Archimède et d'Euclide, l'orientation des mathématiques vers l'algèbre, grâce à laquelle elles devinrent indépendantes, commença au XVI^e siècle. Pourtant, dans la philosophie et la science du XVII^e siècle, en ce qui concerne modèle méthodologique, les mathématiques et la géométrie s'utilisèrent toujours d'une manière interchangeable. Pour plus d'explication et de référence sur ce sujet, voir Piet Steenbakkers, « The Geometrical Order in the *Ethics* », **The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics**, éd. par Olli Koistinen, Cambridge / New York : Cambridge UP, 2009, note 7, p. 45.

²⁴ Notre soulignement.

utilisée dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'Esprit, et je considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps. »

En appuyant la méthode géométrico-mathématique sur Dieu et sur les émotions humaines d'une manière univoque, Spinoza aboutit à deux conclusions : premièrement, en radicalisant le concept de cause efficiente, il reconnaît Dieu non seulement comme la cause première et efficiente de toutes choses, mais également comme leur cause immanente. Cette conception est nécessairement accompagnée par la déclaration que Dieu possède une nature matérielle en plus des autres attributs infinis. En même temps, la connexion entre Dieu et ses produits s'explique à travers la conservation de la distinction entre l'essence divine et l'essence modale. Selon la causalité immanente, toutes choses sont en Dieu, mais les choses ne sont pas Dieu. Deuxièmement, en radicalisant l'investigation sur la détermination causale des émotions humaines, Spinoza aboutit au rejet du libre arbitre, un rejet philosophiquement scandaleux à l'égard de ses conséquences religieuses, éthiques et juridiques. L'assertion selon laquelle toutes les qualifications comme le « bien » et le « mal », le « péché » et le « mérité », la « beauté » et la « laideur » sont des conventions humaines et relatives accompagne nécessairement ce refus. D'un autre côté, le rejet du libre arbitre est considéré comme la première condition de la quête de la vraie liberté et de la vraie vertu. Ces deux assertions (l'immanence divine et le rejet du libre arbitre) et toutes les distinctions conceptuelles qui sont conservées avec celles-ci (la distinction essentielle entre Dieu et les choses, et la distinction entre le libre arbitre et la vraie liberté) sont les clés du système spinozien en entier, y compris sa philosophie politique. Ces clés sont mises à notre disposition à l'intérieur de la méthode de Spinoza. De plus, quand on regarde la logique interne de cette méthode, on peut même dire que la clé principale est le concept de Dieu lui-même et le rejet du libre arbitre est la conséquence nécessaire de la reconnaissance de Dieu en tant que cause immanente.

Le fait que Spinoza change l'axe des limites de la connaissance accessible par la nouvelle méthode philosophique, et qu'il applique cette méthode sur Dieu et sur l'homme d'une manière univoque et continue ne concerne pas uniquement l'expansion des objets de connaissance ; en même temps, il s'agit aussi d'une transformation dans la méthode elle-même. Spinoza non seulement fait sienne la nouvelle méthode, mais il la transforme également. Plus précisément, l'expansion

des objets de la méthode transforme la méthode elle-même en retour : Dieu immanent, le nouvel objet de la nouvelle méthode, transforme aussi les conditions et les moyens de sa connaissabilité et inclut la nouvelle méthode dans sa propre immanence. La reconnaissance de Dieu en tant que cause immanente donne lieu à la simultanéité et l'inséparabilité de la connaissance de Dieu et de ses produits : « *nous ne pouvons rien comprendre de la Nature sans en même temps rendre plus ample la connaissance de la cause première, autrement dit Dieu* »²⁵. Dans le système spinozien, la maxime de « connaître les vraies causes des choses » et la conception de Dieu en tant que cause immanente sont tellement entremêlées que les fondements des conventions méthodologiques, de la classification et de l'ordre des sciences, qui venaient d'être accueillis dans l'époque avec leurs versions diversifiées, sont bouleversés au moment même où ils furent construits. Selon Spinoza, la première tâche à accomplir en philosophie ne consiste pas à faire une problématisation méthodologique *avant* ou *en dehors* de l'investigation philosophique elle-même, mais à se référer directement à la cause première et immanente, à considérer la connaissance et la méthode comme la seule et même question, tout en les soumettant au problème ontologique. La structure dans laquelle la méthodologie, l'épistémologie et l'ontologie sont entrelacées atteint son état le plus complet dans l'*Éthique*. Cependant, les coordonnées premières dans lesquelles l'immanence ontologique conditionne l'immanence méthodologique se trouvent déjà dans le TIE, un ouvrage de jeunesse de Spinoza. Cet ouvrage inachevé, malgré toutes les influences cartésiennes sur son style et sur sa phraséologie, est un texte dans lequel Spinoza s'éloigne de Descartes à propos de la méthodologie et de la conception de la vérité.

Avant tout, selon Spinoza, le point de départ de l'investigation philosophique ne peut pas être le doute ; même si l'objectif d'un tel commencement est d'acquérir le premier principe de la connaissance, ce qui est toujours indubitable, clair et distinct²⁶. Car, d'après Spinoza, le doute lui-même est le résultat d'une confusion mentale et d'une incohérence entre les idées (TIE, §78-§80). Par contre, si nous

²⁵ TIE, §92 (la note de Spinoza). Cf. « *Plus nous connaissons les choses naturelles, plus notre connaissance de Dieu s'accroît et devient plus parfaite* » (TTP IV, §4) ; « *Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu* » (EVP24).

²⁶ TIE, §36, §44, §47, §50. Cf. Descartes, « Première méditation », **Œuvres philosophiques, tome II**, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris : Garnier, 1983 (1967), pp. 404-413 ; « Lettre-préface de l'édition française des *Principes* », **Œuvres philosophiques, tome III**, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris : Garnier, 1989 (1973), pp. 775-776 ; « Les principes de la philosophie » I, §1, **ibid.**

avons une idée vraie — nous l'avons surement dans l'esprit malgré les effets obscurcissant de l'imagination (§10) —, nous ne pouvons jamais douter de sa vérité ; si nous comprenons quelque chose, nous connaissons *en même temps* que nous la comprenons (§35). Chez Spinoza, le critère de la vérité n'est pas autre chose que l'idée vraie elle-même. Semblable à la lumière qui se révèle en révélant l'obscurité, une idée vraie avec sa structure interne révèle à la fois sa propre vérité et les idées fausses²⁷. Les idées vraies, la base de l'élévation de la connaissance, sont capables de se communiquer (*sui communicabile*) (§1). Cette base positive est le seul moyen pour distinguer les idées vraies des idées fausses. Selon Spinoza, la certitude et la connaissance, contrairement au doute qui est indéfini et négatif, reposent sur une idée vraie *donnée et positive* : « *la Méthode n'est rien d'autre que la connaissance réflexive, ou l'idée d'idée ; et parce qu'il n'y a pas d'idée s'il n'y a d'abord idée, il n'y aura donc pas de Méthode s'il n'y a pas d'abord idée. D'où vient que la bonne Méthode sera celle qui montre comment il faut diriger l'esprit selon la norme d'une idée vraie donnée* » (§38). À cet égard, on doit chercher les règles de la méthode dans l'activité propre de l'intellect et dans sa puissance de produire des idées vraies. L'élévation de la connaissance, d'autre part, se réalise au travers des déductions à partir d'une idée vraie « *selon l'ordre dû* » (*debito ordine*). L'idée vraie à partir de laquelle on doit commencer est précisée dans le passage qui est la suite de la citation ci-dessus :

« *Comme la proportion qu'il y a entre deux idées est la même que la proportion qu'il y a entre les essences formelles²⁸ de ces idées, de là suit que la connaissance réflexive qui est celle de l'idée de l'Étant le plus parfait l'emportera sur la connaissance réflexive de toutes les autres idées ; c'est-à-dire, sera la plus parfaite la Méthode qui montre selon la norme de l'idée donnée de l'Étant le plus parfait comment il faut diriger l'esprit.* »

Plus loin, Spinoza écrit :

²⁷ Voir aussi EIIP43S ; Ep 76, p. 372.

²⁸ L'essence formelle d'une chose est la propre réalité, la perfection ontologique ou l'être de cette chose. À cet égard, comme des choses qui existent hors de l'esprit, des idées ont leurs essences formelles dans l'esprit, dans la mesure où elles expriment un être et une réalité. D'un autre côté, l'essence objective d'une chose est l'idée ou la représentation de cette chose et à cet égard, comme il y a des essences objectives des choses qui existent hors de l'esprit, il y a aussi des essences objectives des idées, c'est-à-dire, les idées d'idées (TIE, §33-§36). Sur ce sujet, voir aussi la section 2.4.3 dans la deuxième partie.

« Ajoute que l'idée se comporte objectivement de la même manière que son idéat se comporte réellement. Si donc il y avait quelque chose dans la Nature qui n'ait aucun commerce avec d'autres choses, et qu'il y en ait une essence objective, laquelle devrait convenir tout à fait avec la formelle, elle non plus n'aurait aucun commerce²⁹ avec d'autres idées, c'est-à-dire, nous ne pourrions rien en conclure ; en revanche, les choses qui ont commerce avec d'autres choses, comme sont toutes celles qui existent dans la Nature, seront comprises, et leurs essences objectives auront également le même commerce, c'est-à-dire à partir d'elles seront déduites d'autres idées, qui à leur tour auront commerce avec d'autres, et de cette façon les outils pour aller plus avant croîtront. [...] En outre, de la dernière chose que nous avons dite, à savoir qu'une idée doit convenir tout à fait avec son essence formelle, de là suit derechef cette évidence, que, pour que notre esprit rapporte [referat] tout à fait le modèle [exemplar] de la Nature, il lui faut produire toutes ses idées à partir de celle qui rapporte l'origine et la source de la Nature toute entière, pour qu'elle-même soit aussi la source de toutes les autres idées. » (TIE, §41-42)

Par rapport à ces premières explications qui se trouvent dans le TIE, on comprend que le modèle épistémologique de l'esprit doit être le même que le modèle ontologique de la Nature. Ce qui est important dans ce texte de jeunesse à propos de la constitution initiale du plan d'immanence, c'est que le problème méthodologique est directement lié au problème métaphysique et ontologique : pour que l'esprit reproduise le modèle de la Nature, il a besoin d'organiser, de mettre en ordre, et de produire ses idées à partir d'une idée qui présente l'origine des déterminations causales dans la Nature. Par conséquent, puisque Dieu est la cause, la source, et l'origine de toutes choses réelles hors de l'esprit, son idée doit être la cause, la source et l'origine de toutes les idées dans l'esprit (§99). C'est pour cette raison que la philosophie, tout comme la Nature elle-même, doit s'avancer de la cause vers les effets (§85).

Mais, le TIE ne nous explique pas davantage. Comme on l'indique ci-dessus, certains concepts dans le TIE sont encore sous l'influence de la terminologie cartésienne. Il n'existe aucune trace de la théorie de substance-attributs-modes que l'on trouve en son état complet dans l'*Éthique*. Il n'explique pas encore ce qu'est Dieu et comment il produit les choses, et il n'hésite pas à définir Dieu comme l'« Étant le plus parfait » (la définition cartésienne que Spinoza critiquera dans sa

²⁹ « Avoir commerce [commercium] avec d'autres choses, c'est être produit par d'autres choses, ou produire d'autres choses. » (la note de Spinoza)

période de maturité). Dans le TIE, on ne trouve pas encore la théorie des modes infinis immédiats et modes infinis médiats, la théorie qui explique la détermination causale agissant des attributs aux modes. Également, la théorie de la puissance et de l'expression qui explique comment la même connexion causale est opérative à la fois dans l'attribut de la pensée et dans l'attribut de l'étendue et la théorie de l'esprit et du corps ne sont pas encore établies. Il y est indiqué que Dieu est une vraie chose et il est pris comme postulat que les déductions doivent être réalisées à partir de vraies choses au lieu des abstractions ou des universalisations (§99). À cet égard, le TIE ne révèle pas complètement la structure de l'ordre et de l'enchaînement indiqués dans le EIIP7 (« l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses »), qui est l'une des propositions les plus importantes de l'*Éthique*. Cependant, le TIE, l'ouvrage qui pourrait être considéré *mutatis mutandis* comme le *Discours de la méthode* de Spinoza, apporte sa contribution en indiquant l'horizon de l'immanence méthodologique. Il soumet le problème méthodologique au problème ontologique. Peut-être que le TIE, comme Alexandre Koyré le souligne, même s'il avait pour objectif de préciser l'immanence et l'immédiation de la méthode, fut resté inachevé parce que Spinoza considéra que n'importe quelle introduction méthodologique à son système n'était plus utile³⁰. Il n'est guère nécessaire de parler de la méthode vraie en avance, car la méthode vraie c'est la pensée vraie elle-même. La pensée vraie dont l'intellect humain est capable doit être directement rapportée au problème de la nature divine, étant donné que cette pensée est l'expression de l'attribut de la pensée de Dieu lui-même. En accord avec Pierre-François Moreau, on peut aussi souligner que « dans le spinozisme une fois

³⁰ Alexandre Koyré, « Avant-propos », Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. et notes par A. Koyré, Paris : Vrin, 1990 (1936), pp. xx-xxi. Wim Klever adopte aussi une approche similaire en défendant qu'il n'y ait guère de place pour une introduction méthodologique dans l'immanence immédiate et le naturalisme de Spinoza (Wim Klever, « Remarques sur le TIE. *Experiantia vaga, paradoxa, ideae fictae* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome I, n° 71, 1987, pp. 101-102). D'autre part, selon Alexandre Matheron, à côté de beaucoup d'autres raisons pour lesquelles le TIE fut laissé inachevé par son auteur, l'une c'était son potentiel à créer un dilemme pédagogique en cas de complétude. Destiné aux lecteurs cartésiens, le TIE reposa néanmoins sur un principe entièrement anti-cartésien : le principe du parallélisme qui se trouve entre la vérité réelle et la vérité mentale. Le fait que ce principe devienne de plus en plus déterminant dans le texte rendit impossibles son achèvement et sa parution pour les lecteurs en question (Alexandre Matheron, « Pourquoi le TRE est-il resté inachevé ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome I, n° 71, 1987, pp. 45-53). Une autre remarque sur ce sujet est posée par Deleuze. D'après Deleuze, la raison fondamentale pour laquelle le TIE est resté inachevé, c'est la théorie des notions communes qui rend quelques thèses de ce texte invalides ou non valables. Donc, quand Spinoza réussit à avoir les premières prévoyances à propos de cette théorie qui nécessitaient la réécriture du TIE ou la rédaction d'un autre ouvrage à partir de cette nouvelle base, il choisit la deuxième option (Gilles Deleuze, « Chapitre V : L'évolution de Spinoza. Sur l'inachèvement de *Traité de la réforme* », *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 2003 (1981), pp. 149-163).

développé il n'y a guère de place pour une exposition séparée de la méthode : le système lui-même n'est rien d'autre que le procès d'établissement du vrai et, bien loin qu'un organon puisse préparer le terrain de la métaphysique, c'est la métaphysique elle-même qui est la méthode. »³¹ Mais il faut dire en même temps que dans le spinozisme la métaphysique est également la physique et l'éthique. Si tant est que tous ces domaines soient des expressions différentes de la seule et même puissance qui existe, acte, et pense, on peut dire aussi : c'est la physique elle-même qui est la méthode (ou c'est l'éthique elle-même qui est la méthode)³². D'après Spinoza, le vrai problème méthodologique c'est de suivre une méthode immanente dans laquelle la métaphysique, la physique et l'éthique se gardent ensemble, et qui s'applique à tous ces domaines d'une manière univoque. Ce principe méthodologique, qui fait sa première apparition dans le TIE, prend sa forme la plus complète dans l'*Éthique*, et continue d'être effectif dans les traités politiques.

1.2. Analyse et synthèse

Pour mieux comprendre l'influence transformante que Spinoza exerce sur la nouvelle méthode lorsqu'il l'adopte, il faut aussi examiner les conceptions méthodologiques de Descartes et de Hobbes, les deux fondateurs de la méthodologie moderne. La meilleure voie pour le faire, comme le font la plupart des commentateurs, c'est d'examiner la distinction entre l'analyse et la synthèse, qui joue un rôle important dans la formation de la méthode au XVII^e siècle, ainsi que la manière dont Spinoza évalue cette distinction.

Même si la première systématisation de la distinction entre l'analyse et la synthèse est associée à Pappus d'Alexandrie (c.290-c.350), mathématicien de la Grèce antique, sa réception moderne dépend de Jacopo Zabarella (1533-1589), logicien de la Renaissance. Zabarella souligne d'abord la distinction entre l'« ordre » et la « méthode ». Puis, il divise cette dernière en deux parties : résolutive et compositive. La première correspond à l'analyse et la deuxième à la synthèse. Ces

³¹ P.-F. Moreau, « Métaphysique de la substance et métaphysique de la forme », **Méthode et métaphysique. Travaux et documents**, Groupe de recherches spinozistes, n° 2, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989, p. 9.

³² Avec la formulation de Gabriel Albiac : « *le projet d'une éthique qui fût une physique qui fût une métaphysique* ». Voir Gabriel Albiac, « Spinoza / Marx : le sujet construit », **Architecture de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron**, textes réunis par P. F. Moreau, Paris : ENS, p. 16.

distinctions développées par Zabarella deviennent généralement les plus acceptables dans les débats sur la méthode au XVII^e siècle³³. Dans le cadre de sa réponse aux « secondes objections » dans lesquelles il est demandé de présenter les arguments de ses *Méditations* à la manière géométrique (*more geometrico*), à partir de définitions, de postulats et d'axiomes³⁴, Descartes écrit un court « Rationes » prouvant l'existence de Dieu et la distinction entre l'esprit et le corps³⁵. Mais avant cela, il explique sa pensée générale à propos de la « façon d'écrire géométriquement » (*in modo scribendi geometrico*)³⁶ : d'abord, comme Zabarella, il met une distinction entre l'ordre et la méthode. D'après Descartes, l'ordre n'est pas la méthode elle-même qui mène à la connaissance, il ne contient qu'un arrangement qui permet une progression sûre du connu à l'inconnu. À cet égard, ceux qui viennent en premier doivent être connus sans l'aide de ceux qui viennent après, et les démonstrations des éléments suivants doivent être fondées sur ceux qui viennent avant. Dans sa réponse, Descartes précise qu'il suivit cet ordre très attentivement dans les *Méditations* ; et après cette précision, il divise la méthode en l'analyse et la synthèse et donne des définitions un peu difficiles à suivre à première vue :

« L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été inventée méthodiquement et en quelque sorte [tamquam] a priori. [...] La synthèse, au contraire, par une voie inverse, et par une recherche en quelque sorte [tamquam] a posteriori (bien que la preuve elle-même soit souvent plus a priori que celle du premier [analyse]), démontre en effet clairement ce qui est contenu dans la conclusion. Elle se sert d'une longue série de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes, et de problèmes. »³⁷

Les termes *a priori* et *a posteriori* dans les définitions ne devraient pas être interprétés dans un sens postleibnizien ou postkantien (« indépendant de l'expérience » et « vient de l'expérience ») ni dans un sens scolastique. Si l'on tient compte de la traduction française de Clerselier approuvée par Descartes³⁸, le terme *a*

³³ Aaron V. Garrett, *Meaning in Spinoza's Method*, New York : Cambridge UP., 2003, pp. 105-108.

³⁴ « Objectiones secundae », *Œuvres de Descartes, tome VII*, publiés par Charles Adam & Paul Tannery, Paris : Vrin, 1996, p. 128.

³⁵ Descartes, « Rationes », *ibid.*, pp. 160-170.

³⁶ Descartes, « Responsio ad secundas objectiones », *ibid.*, pp. 155-159.

³⁷ *Ibid.*, p. 155-156. Notre traduction.

³⁸ « L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes. [...] La synthèse, au contraire, par une voie tout autre, et comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes), démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, et se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes. »

priori est utilisé dans le sens « à partir des effets vers les causes », et *a posteriori* dans le sens « à partir des causes vers les effets » (tout en s'opposant au sens scolastique). Dans la version latine, on observe une certaine retenue terminologique, indiquée par le mot *tamquam*, qui avertit le lecteur qu'il s'agit d'une utilisation inhabituelle. La méthode analytique commence par ce qui vient en premier selon l'ordre de la connaissance, même si ce n'est pas comme cela dans l'ordre des choses. En d'autres termes, elle avance de manière graduelle en commençant par les effets et en résolvant la complexité donnée, vers les premiers éléments les plus simples, à savoir, vers les causes. D'autre côté, la synthèse fait le contraire en commençant par les causes qui viennent en premier dans l'ordre des choses, et elle avance vers les effets. Selon Descartes, si le lecteur prête toute son attention à l'analyse, il comprend parfaitement l'objet de la recherche et il le fait sien comme si c'est lui-même qui l'a découvert. Par contre, si le lecteur oublie des choses mêmes de moindre importance dans l'analyse, il devient difficile pour lui de voir la nécessité de la conclusion. Au contraire, quant à la synthèse, même le lecteur le plus obstiné est obligé d'accepter la conclusion étant donné qu'elle est déjà contenue dans les éléments antécédents. Malgré cet avantage de persuasion, Descartes ne trouve pas la méthode synthétique pédagogiquement aussi avantageuse que la méthode analytique. La synthèse n'est pas la méthode la plus propre pour les lecteurs enthousiastes, car elle ne montre pas les étapes de l'invention. En revanche, pour Descartes, l'analyse est la meilleure et la plus vraie méthode d'enseignement. Descartes précise que c'est justement pour cette raison qu'il appliqua la méthode analytique dans les *Méditations*. Selon lui, la synthèse ne peut être propre que pour la géométrie parce que dans cette science, les premières notions utilisées pour la démonstration peuvent être facilement acceptées par tout le monde étant donné qu'elles ne contredisent pas l'expérience. Mais puisqu'il est très difficile de percevoir les premières notions clairement et distinctement dans la métaphysique, la synthèse n'est pas une méthode appropriée pour ce domaine. Il est difficile de comprendre d'emblée les notions métaphysiques ; car, même si elles sont évidentes en soi, elles sont en contradiction avec des préjugés qui viennent de la faculté sensorielle et nous laissent sous leur influence pendant toute notre vie.

Quant à Hobbes, on croise la distinction entre analytique et synthétique dans son *De Corpore*. Contrairement à Descartes qui préfère la méthode analytique dans la métaphysique, Hobbes défend que la méthode philosophico-scientifique doive être combinée des parties à la fois analytique et synthétique. Sans mentionner la distinction entre l'ordre et la méthode, il fait une distinction entre la méthode d'invention qui mène à la connaissance et la méthode d'enseignement (de démonstration) grâce à laquelle le transfert des connaissances est réalisé³⁹. La distinction d'analytique et de synthétique appartient à la méthode d'invention, et la méthode de démonstration est complètement synthétique⁴⁰. Selon Hobbes, le début de la connaissance est les données de la faculté sensorielle et de l'imagination ; et grâce au raisonnement (*ratiocination*), on atteint la connaissance causale qui explique la génération des choses⁴¹. Le raisonnement n'est rien d'autre que le calcul entre les idées (soustraction et addition des idées)⁴². La première partie de ce raisonnement se compose de la méthode analytique qui avance à partir des effets vers les causes. Avec l'analyse, on résout une chose singulière qui est perçue à première vue comme vaguement complète, et l'on y découvre les principes universels tels que la figure, la solidité, la quantité, le poids, etc. Puis, on sépare leurs causes l'une de l'autre, et l'on atteint le principe commun et le plus universel, à savoir le principe de mouvement⁴³. Selon Hobbes, le mouvement n'a pas d'autre cause que lui-même et il est la vraie cause de tout changement. Après avoir atteint ce principe universel, c'est la partie synthétique du raisonnement qui commence, tout en revenant des causes vers certains effets⁴⁴. Cette partie procède par la recombinaison des causes sur leur base commune (mouvement) et contient certaines étapes en elle-même : d'abord, on regarde les produits des motions simples (la géométrie) et on les définit, ensuite on regarde des effets variés des corps en mouvement sur les uns les autres (la physique) et l'on commence à faire des déductions à partir de leur première cause, c'est-à-dire le mouvement. À la suite de la physique, c'est la philosophie morale (la psychologie, avec son nom contemporain) qui vient, ce qui examine les mouvements de l'esprit (les émotions telles que l'appétit, l'aversion, l'amour, l'espérance, la peur). Bien que la connaissance des principes de la politique soit fondée sur la connaissance des

³⁹ « De Corpore » VI, §10-§11, *Human Nature and De Corpore Politico*, éd. par J. C. A. Gaskin, Oxford, New York : Oxford UP., 1994.

⁴⁰ « De Corpore » VI, §7. Cf. La définition de la philosophie (« De Corpore » I, §2 ; VI, §1).

⁴¹ « De Corpore » VI, §1.

⁴² « De Corpore » I, §2.

⁴³ « De Corpore » VI, §2-§5.

⁴⁴ « De Corpore » VI, §6.

mouvements de l'esprit⁴⁵, selon Hobbes, la connaissance du fondement de la politique ne nécessite pas la méthode synthétique. Car, avec les analyses simples qu'ils atteignent grâce à l'expérience, les hommes peuvent savoir la nécessité de former un état civil⁴⁶. En bref, la méthode d'invention est une procédure qui contient des opérations à la fois analytique et synthétique. On obtient les premiers principes au moyen de l'analyse (de la résolution). De plus, s'il y a le moindre doute pendant l'investigation, on peut consulter l'analyse de nouveau⁴⁷.

D'autre part, selon Hobbes, la méthode d'enseignement ou de démonstration repose entièrement sur la déduction synthétique⁴⁸. Les principes qu'on atteint par la voie d'analyse fonctionnent comme la base de la déduction synthétique, mais l'analyse elle-même ne se représente plus comme une partie de la démonstration. Au début de cette deuxième méthode, les principes universels sont formulés sous la forme de définitions. L'objectif ici ce n'est pas l'invention, mais l'enseignement, donc le fait que les définitions soient claires et compréhensibles est suffisant. En d'autres termes, les définitions qui se trouvent en tête de la méthode d'enseignement (de démonstration) doivent être explicatives, pas nécessairement démontrables⁴⁹. Pour quelqu'un qui participe au processus d'appréhension, il suffit d'accepter ces définitions comme vraies. Hobbes parle de deux sortes de définitions : définitions de noms qui signifient des choses dont on ne peut concevoir aucune cause (par exemple, corps, quantité, étendue, mouvement) et définitions de noms qui signifient des choses qui ont une certaine cause concevable (par exemple, un tel corps, un tel grand mouvement, une telle figure, etc.). Alors que les premières n'expriment aucune cause, les dernières doivent l'exprimer⁵⁰. Les définitions se servent aussi comme propositions initiales à partir desquelles on obtient les premières conclusions. Dans le prochain syllogisme, l'enchaînement des démonstrations continue en utilisant ces

⁴⁵ « De Corpore » VI, §7.

⁴⁶ Il convient de donner l'exemple de Hobbes sur ce sujet : selon lui, afin de savoir si une action est injuste ou pas, on n'a pas besoin d'avoir la connaissance de la géométrie en premier, ensuite de la physique, puis de la morale et enfin de la politique. Si l'on analyse le concept de l'« injuste » dans le sens de l'« illégal », et le concept de la « loi » dans le sens du « commandement de ceux qui ont une puissance contraignante », et enfin le concept de la « puissance contraignante » comme la « volonté de ceux qui veulent vivre en paix », sans faire référence à la connaissance synthétique, on peut définir ce qui est injuste : « le comportement qui menace la paix » (« De Corpore » VI, §7).

⁴⁷ « De Corpore » VI, §8.

⁴⁸ « De Corpore » VI, §10-12.

⁴⁹ Selon Hobbes, il ne faut pas confondre les définitions avec les axiomes. Car les axiomes sont en effet démontrables ; c'est pourquoi ils ne peuvent pas être au début de la démonstration, même s'ils ont l'autorité du principe universel.

⁵⁰ « De Corpore » VI, §13.

conclusions comme de nouvelles propositions. Enfin, la méthode synthétique d'enseignement suit l'ordre de la méthode synthétique d'invention (géométrie-physique-morale-politique).

Quant au rapport de la distinction en question avec la méthode de Spinoza, il faut d'abord souligner ceci : l'analyse et la synthèse (ou la méthode résolutive et compositive) ne sont pas des termes utilisés par Spinoza lui-même ; on les croise uniquement dans la préface des *Principes de la philosophie de Descartes*, écrite par Lodewijk Meyer. La motivation pour laquelle Meyer mentionne cette distinction peut être la demande que Spinoza exprime dans sa lettre destinée à Meyer, qui contient aussi les autres révisions que Spinoza offre pour la préface :

« Je voudrais que tu avertisses que je démontre beaucoup de choses d'une autre manière qu'elles sont démontrées par Descartes. Ce n'est pas que je corrige Descartes, c'est seulement que j'assure mon ordre au mieux, et que j'évite ainsi d'augmenter le nombre d'axiomes. Pour la même raison, j'ai dû démontrer beaucoup de propositions que Descartes avance toutes nues, sans aucune démonstration, et ajouter d'autres choses qu'il laisse de côté. » (Ep 15)

Meyer, qui reste plus cartésien même en face du jeune Spinoza⁵¹, prend compte de cet avertissement, mais il l'applique tout en le combinant avec ses propres intentions. Dans la préface, en se référant à la distinction qui se trouve dans les « Réponses aux secondes objections » de Descartes, Meyer définit l'objectif de Spinoza dans le PP comme étant de « *disposer dans l'ordre synthétique ce que Descartes a présenté dans l'ordre analytique* ». En effet, cela était un projet que Meyer trouva nécessaire et que lui-même voulut faire auparavant⁵². Par contre, Spinoza ne mentionne pas la distinction de l'analyse et de la synthèse ou les

⁵¹ En se reposant sur les directives et l'accord (voir Ep12A, Ep15) que Spinoza donna à Meyer, Aaron Garrett défend que Spinoza et Meyer doivent être considérés comme coauteurs de la préface du PP (**Meaning in Spinoza's Method**, p. 17). Un avis similaire a déjà été défendu par Gueroult (**Spinoza. II - L'âme**, Paris : Aubier-Montaigne, 2001 (1974), p. 481). Nous ne partageons pas cet avis, car il y a d'énormes différences intellectuelles entre Spinoza et Meyer. Pour la même raison, nous sommes d'accord avec la perspective douteuse de Curley par rapport à la considération de la préface de Meyer comme un texte spinoziste (Edwin Curley, « Spinoza's Geometric Method », **Studia Spinozana**, tome II, 1986, pp. 151-152). Il faut aussi ajouter que Curley prend Spinoza comme responsable pour la préface de Meyer dans un article précédent où il défend que Spinoza interprêtât mal la distinction cartésienne. Voir Edwin Curley, « Spinoza – as an expositor of Descartes », **Spinoza : Critical Assessments**, éd. par Genevieve Lloyd, Londres / New York : Routledge, 2001, p. 284 (première parution in **Speculum Spinozanum**, 1677-1977, éd. par Siegfried Hessing, Londres : Routledge & Kegan Paul, 1977).

⁵² PP, « Au lecteur bienveillant. Lodewijk Meyer présente ses salutations », pp. 232-233.

méthodes résolutive et compositive ni dans le PP ni dans ses autres textes — y compris ses lettres où il répond aux questions à propos de sa méthode. Mais pourquoi ? Pourquoi Spinoza ne consulte-t-il jamais les termes qu'on croise souvent dans les débats sur la méthode au XVII^e siècle, les termes qui étaient également utilisés par Descartes et Hobbes ? Nous considérons cela comme un choix délibératif de Spinoza, comme son souci de garder la distance entre sa pensée et certains principes philosophiques sur lesquels est basée la distinction de l'analyse et de la synthèse. Nous associons ce choix avec son refus des limites que cette distinction impose aux conditions de la connaissance.

Il est nécessaire de remarquer d'abord que quand il s'agit de la méthode scientifique dans son sens strict, ou la connaissance par l'expérience des phénomènes naturels, Spinoza accepte en général le cadre établi par Descartes et Hobbes. En plus, d'après Spinoza, la méthode d'interprétation de l'Écriture doit être conforme à celle des sciences naturelles⁵³. Elle repose sur le principe cartésien de clarté, et semblable à l'analyse hobbesienne, elle contient une étape de la collecte des données. Cependant, quand Spinoza traite du problème de méthode par rapport à son fondement philosophique, il s'éloigne des cadres dessinés par Descartes et Hobbes : premièrement, Spinoza n'accepte pas la distinction cartésienne entre l'ordre et la méthode, et utilise souvent ces deux termes dans le même sens. Dans la méthodologie spinozienne, le terme « ordre » veut dire plus qu'une technique de l'organisation de la connaissance et contient des implications ontologiques. Dans la troisième des quatre règles de son *Discours de la méthode*, Descartes précise que l'ordre de connaissance n'est pas obligé de suivre l'ordre naturel des choses⁵⁴. Conformément à cette règle, il commence son investigation philosophique avec *cogito*, avec l'esprit qui vient en premier épistémologiquement, pas avec Dieu qui vient en premier ontologiquement. Pour cette raison, Descartes, contrairement à Spinoza, trouve inutile de suivre l'ordre des choses dans l'ordre des idées⁵⁵.

Deuxièmement, sans utilisant les termes d'analyse et de synthèse, Spinoza garde sa distance avec une présupposition qui est ancrée dans le concept de la

⁵³ Nous allons traiter de ce sujet dans le chapitre intitulé « Continuité méthodologique » (section 1.4.2).

⁵⁴ Descartes, « Discours de la méthode », **Œuvres philosophiques, tome I**, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris : Garnier, 1992 (1963), pp. 586-587.

⁵⁵ Gueroult, **Spinoza. II-L'âme**, pp. 480.

méthode cartésienne : la confiance rationaliste en l'expulsion de préjugés avec l'attention et la méditation. Cette présupposition trouve sa source dans la manière où Descartes considère la perception et la volonté comme les deux facultés différentes de l'esprit, la première étant limitée, la deuxième étant sans limites. Selon Descartes, l'origine de l'erreur réside dans la volonté qui pourrait affirmer des perceptions qui ne sont pas claires et distinctes. Pourtant, si on limite la volonté en suspendant le jugement dans les cas douteux, on évite l'erreur⁵⁶. Quant à Spinoza, c'est justement cette idée que la perception et la volonté sont des facultés différentes et que la volonté est libre et plus ample que la perception est inacceptable. Selon Spinoza, les gens ne peuvent pas se détacher de leurs préjugés et leurs superstitions avec une précaution volontaire. Le problème de connaissance n'est pas seulement un problème de méditation volontaire⁵⁷. En bref, la raison pour laquelle Spinoza aborde avec suspicion l'affirmation cartésienne selon laquelle la méthode analytique est pédagogiquement plus appropriée pour la philosophie, c'est peut-être la supposition du libre arbitre comme le préalable de cette méthode.

Pour ce qui de Hobbes, même si l'on ne sait pas exactement si Spinoza a lu le *De Corpore*, on devrait souligner qu'en ce qui concerne leurs principes méthodologiques et leurs conceptions de définition, il y a des similarités remarquables entre le TIE et le *De Corpore*⁵⁸. Par exemple, la définition vraie du cercle adoptée dans le TIE (nous y reviendrons dans le prochain chapitre) est très proche à celle du *De Corpore*. En termes généraux, Spinoza adopte la conception hobbesienne de la définition dynamique et génétique ; néanmoins, il y a des différences importantes entre leurs approches de la méthode. La différence la plus importante est due au fait que Spinoza prend l'ordre des idées et l'ordre des choses comme univoque. Quand Spinoza adopte le concept hobbesien de la définition génétique, il le soumet à sa propre conception de la causalité ontologique, en le

⁵⁶ Descartes, « Méditation quatrième », **Œuvres philosophiques, tome II**, pp. 459-463 ; « Les principes de la philosophie » I, §33-§35, §44, **Œuvres philosophiques, tome III**.

⁵⁷ En accord avec André Tosel, on peut dire que « [chez Spinoza,] la science de l'homme ne révèle pas d'une volonté constituante, mais d'une effectuation des puissances éthiques et politiques. ». André Tosel, « Anti-cartésianisme et méta-cartésianisme ou l'ambiguïté de l'esprit cartésien. Remarques de méthode », **La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset**, textes réunis par Laurent Bove, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 234.

⁵⁸ Même s'il ne lut pas cet ouvrage, il est possible de présumer que Spinoza en était au courant via des références secondaires. D'ailleurs, Gueroult souligne l'importance de l'*Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* publiée en 1660 (un an avant le TIE) et ainsi que les *Six Lessons* et le *De homine* par rapport à l'influence de la méthodologie de Hobbes sur celle de Spinoza. Voir Gueroult, **Spinoza. II-L'âme**, pp. 482, 484.

détachant de l'idée que c'est une pure *calculation*. De cette façon, chez Spinoza, les définitions des choses ne sont plus seulement des représentations de ces choses dans l'esprit, mais elles deviennent les expressions conceptuelles de leurs réelles déterminations causales. Pierre Macherey marque bien la différence entre la méthode de Hobbes qu'il définit comme « *un formalisme analytique* » et celle de Spinoza tout en indiquant la différence entre la *construction* hypothétique ou nominale chez Hobbes et la *constitution* naturaliste ou réaliste chez Spinoza :

« Chez Spinoza [...] la nécessité dont rend compte l'ordre géométrique n'est plus [...] celle d'une construction, mais celle d'une véritable constitution, développant les déterminations de la chose même, comme elle se fait, et comme elle se pense en se faisant. Une telle synthèse ne procède pas à partir d'éléments formels, mais à partir des causes, c'est-à-dire aussi des choses — l'ordre des idées, celui des causes et celui des choses n'en faisant qu'un seul —, selon un enchaînement que la puissance de l'idée qui l'affirme fait immédiatement saisir comme réel. C'est pourquoi le modèle du raisonnement n'est pas chez Spinoza logique, mais proprement physique : les rapports rationnels ne représentent pas la réalité en se substituant à elle, donc hypothétiquement ou conventionnellement, mais ils sont la réalité elle-même telle qu'elle se produit dans la pensée. »⁵⁹

L'autre différence méthodologique entre Hobbes et Spinoza est le fait que Hobbes exclut la connaissance de Dieu du domaine de la science et de la philosophie. Selon Hobbes, parce que ce domaine est borné par les objets comparables qui sont générés, Dieu, qui est incomparable, indivisible et ne pourrait pas être généré, reste incompréhensible⁶⁰. Quant à Spinoza, pourtant, Dieu est une chose étendue (EIIP2), et même s'il n'est pas divisible, il est l'objet essentiel de la connaissance. Les effets des différences entre les concepts de Dieu de Spinoza et de Hobbes ne restent pas uniquement dans le domaine de méthodologie, mais d'une manière qui s'étend de leurs concepts de matière jusqu'à leurs théories politiques, ils forment la distinction fondamentale entre leurs systèmes⁶¹. La différence est telle que, contrairement à Hobbes, Spinoza fait référence à son concept de Dieu en tant que cause immanente, pour former la première condition de l'inaliénabilité des droits naturels dans la constitution politique. Selon Spinoza, la puissance humaine et le droit qui s'étend

⁵⁹ Pierre Macherey, « Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza », *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris : PUF, 1992, p. 149.

⁶⁰ « De Corpore » I, §8.

⁶¹ En partant de cette différence, Macherey définit la philosophie de Hobbes comme « *un matérialisme du fini* », et la philosophie de Spinoza comme « *un naturalisme de l'infini* ». Macherey, *op. cit.*, p. 147.

jusqu'où s'étend cette puissance sont des parties de la puissance et du droit de Dieu, et à cause de cela, dans un corps politique, ils ne peuvent pas être absolument transférés.

Dans ce chapitre, nous avons traité la distinction entre l'analyse et la synthèse comme Descartes et Hobbes l'avaient systématisée. L'objectif de ce traité était de montrer que les principes méthodologiques de Spinoza ne sont pas compatibles avec certaines présuppositions méthodologiques au XVII^e siècle, sur lesquelles repose cette distinction. Jusqu'à ce point, nous avons accentué la condition première pour comprendre la méthode philosophique de Spinoza : non seulement il fait sienne la nouvelle méthode du siècle, mais aussi il la transforme. Le concept de Dieu immanent et le rejet du libre arbitre amènent l'immanence méthodologique avec eux-mêmes. Mais comment cette méthode immanente fonctionne-t-elle dans la philosophie de Spinoza ? Quels sont ses éléments et ses étapes ? Quelle est la forme des idées vraies et des définitions qui sont la base de la déduction spinozienne ; quelle est la nature de leurs structures internes ? Selon quelles règles s'attachent-elles ? Le chapitre suivant a pour but d'éclairer ce type de questions.

1.3. Théorie de la définition

La théorie de la définition de Spinoza se trouve dans le TIE, le KV et l'*Éthique*. De plus, dans certaines de ses lettres Spinoza fait quelques explications importantes concernant ce sujet⁶². Dans le TIE, on trouve d'abord les propriétés générales d'une définition vraie : (i) elle doit être une idée claire et distincte (§91). Ici, les termes « clarté » et « distinction » sont utilisés dans le sens cartésien : il faut que cette idée soit accessible immédiatement (clarté) et qu'elle ne contienne pas autre chose que la nature de son objet (distinction) ; par exemple, elle ne doit pas contenir les idées de nos affections corporelles par rapport à cet objet⁶³. Grâce à sa clarté et sa distinction, une définition vraie fait partie des idées de la raison ou de l'intellect et se sépare des idées confuses et obscures de l'imagination. (ii) Définition

⁶² Ep 4 (définition de Dieu) ; Ep 9 (différence entre la définition réelle et la définition hypothétique, différence entre la définition et l'axiome, et différence entre la définition et la proposition) ; Ep 10 (définitions des attributs) ; Ep 34 (première version de la théorie de la définition dans l'*Éthique*) ; Ep 60 (condition selon laquelle la définition d'une chose doit contenir la cause efficiente de cette chose) ; Ep 82 et Ep 83 (question de Tschirnhaus sur les propriétés déduites d'une définition et réponse de Spinoza).

⁶³ Cf. Descartes, « Les principes de la philosophie » I, §45-§46, *Œuvres philosophiques, tome III*.

doit être particulière, pas générale. C'est la raison pour laquelle les axiomes *tout seuls* ne peuvent pas être la première base de la déduction. Car, même s'ils sont clairs en eux-mêmes, à cause de leur généralité et leur universalité, ils ne peuvent pas mener l'esprit à penser quelque chose en particulier (§93). (iii) En outre, une bonne définition ne doit pas définir une chose dans son opposition avec d'autres choses ; dit autrement, elle doit être positive (§96)⁶⁴. Ces propriétés sont à notre disposition si deux conditions sont remplies. Dans un sens, ces conditions nous donnent la définition de la définition : (i) la définition ne doit pas nous donner les propriétés (*propria*) d'une chose, mais son « essence intime » à partir duquel nous pouvons déduire toutes ses propriétés (§95). Spinoza utilise le terme « propriété » dans son sens traditionnel en philosophie ; brièvement, pour indiquer la caractéristique qui appartient exclusivement à une chose, mais qui n'explique pas ce qu'est cette chose. Dit autrement, une chose est cette chose-ci et pas une autre avec ses propriétés, mais pas à cause d'elles⁶⁵. En revanche, l'« essence » n'est pas du tout un terme standard chez Spinoza ; elle est liée à l'innovation que Spinoza apporte à la métaphysique, c'est-à-dire, elle est liée à la différence de sa conception de Dieu infini, des choses finies et du rapport entre ces deux. Présente déjà en tant qu'un terme dans le TIE, sa définition se développe particulièrement dans le KV et dans l'*Éthique*. Étant donné que ce chapitre qui est consacré à la théorie de la définition ne permettrait pas une explication approfondie de ce concept, nous le laissons pour la deuxième partie dans laquelle nous traiterons de la production des choses singulières par Dieu. Pour l'instant, par essence, il suffit d'entendre la cause propre des propriétés d'une chose. Selon l'interprétation de Bernard Rousset, par rapport aux propriétés, l'essence est ce que les prémisses sont par rapport à la conclusion et la cause est par rapport à l'effet⁶⁶. La définition exprime l'essence d'une chose et fonctionne comme une prémisses génétique dans la déduction concernant cette chose ; à partir de cette définition, on déduit ses propriétés. (ii) Deuxièmement, si la chose à définir a besoin d'une cause afin d'exister (par la terminologie traditionnelle, si elle est créée), sa

⁶⁴ Ici, Spinoza veut parler de la positivité conceptuelle, et non de la positivité verbale. Car à cause des défiances linguistiques, certaines choses qui sont en effet conçues positivement sont exprimées négativement. Par exemple, « infini », « indépendant », « immortel » (TIE, §89).

⁶⁵ Voir KV I, vii, §6 ; KV I, i, §9 (note 9). Cf. *idion* (propre) chez Aristote (**Organon. V. Les topiques**, Livre I, 5.102a, traduction et notes par J. Tricot, Paris : Vrin, 1997, pp. 10-12). Par exemple, l'inclination vers l'apprentissage de la grammaire est une caractéristique de l'être humain, mais cela ne donne pas son essence, à savoir sa propre définition.

⁶⁶ Bernard Rousset, « Commentaire », Spinoza, **Traité de la réforme de l'entendement**, établissement du texte, traduction, introduction et commentaire par Bernard Rousset, Paris : Vrin, 1992, p. 327.

définition doit comprendre en elle sa cause prochaine⁶⁷ (§92, §96). D'un autre côté, si la chose à définir est en elle-même, autrement dit, si elle est cause de soi (si elle n'est pas créée), pour son explication elle n'a besoin de rien d'autre que son propre être, et ainsi sa définition doit exclure toute cause (§92, §97). En conséquence, les définitions des choses créées comprennent en elles les concepts d'autres choses ; on ne connaît les essences de ces choses qu'à travers d'autres essences. Toutefois, dans le TIE, cette compréhension conceptuelle n'est pas complètement expliquée ; parce que, comme nous l'avons déjà indiqué, cet ouvrage ne traite pas encore du déroulement de la causalité divine vers les choses. Le TIE précise seulement que cette compréhension se réfère aux lois fixes et précises au lieu d'aux conditions variables, aléatoires et externes (ou plus précisément, d'aux conditions du plan d'existence, perçues par l'imagination de cette façon) (§100-§101). Le rapport de ces lois, qui peuvent être vues sous un certain angle comme des lois naturelles, au problème ontologique reste vague, étant donné que la théorie de substance-attributs-modes n'est pas encore développée dans le TIE.

On peut dire que Spinoza maintient généralement pour le reste de ses ouvrages la première des conditions de la définition qu'il aborde dans le TIE pour la première fois (la condition selon laquelle une définition ne doit pas nous donner les propriétés de la chose, mais son essence). Cependant, une révision majeure dans la deuxième condition concernant la compréhension de la cause efficiente est observée à partir du KV. Cette révision est relative à la transformation dans les concepts de Dieu, de la cause de soi, et de la détermination. Dans le TIE, le concept de cause de soi est conçu comme un principe sans cause, et la distinction dans la deuxième condition est faite selon la distinction entre ce qui possède une cause et ce qui est sans cause (§70). Pourtant, Spinoza avance dans le KV par le concept de détermination interne tout en renonçant à concevoir la cause de soi négativement, à savoir, comme le principe sans cause. Ainsi, il se sépare du principe fondamental de la conception hobbesienne de la définition. Comme nous l'avons déjà dit, Hobbes classifie des définitions qu'il considère comme le fondement et comme les propositions premières de sa méthode synthétique en deux sortes : définitions des choses qui ont une cause concevable et

⁶⁷ La cause prochaine est la cause efficiente qui produit ses effets sans médiation. La cause lointaine c'est celle qui produit ses effets par la médiation des autres causes prochaines. Les concepts tels que la cause efficiente, la cause prochaine, la cause lointaine, la cause immanente, etc. seront étudiés en détail dans la deuxième partie (section 2.4.1.).

définitions des choses dont on ne peut concevoir aucune cause. Dans le TIE, Spinoza reste fidèle à cette distinction jusqu'à un certain degré, alors que dans le KV il abandonne cette classification hobbesienne. La transformation dans la théorie spinozienne de la définition, qui commence déjà dans le KV⁶⁸, atteint son plein développement dans l'*Éthique*, et Ep 60 destinée à Tschirnhaus explique bien ce développement. Selon cette explication, les idées ou les définitions de toutes les choses doivent certainement exprimer leurs causes efficientes. Cette condition est aussi valable pour la définition de Dieu, qui est le seul être conçu comme cause de soi. Par cause de soi, Spinoza entend désormais ce qui porte sa propre cause d'existence en elle-même. À cet égard, la cause efficiente peut être ou bien interne ou bien externe. Dieu, qui a été défini d'une manière cartésienne comme l'« Étant le plus parfait » dans le TIE, prend une nouvelle définition comme l'« Étant absolument infini » dans laquelle la cause efficiente *interne* est exprimée. D'autre part, les causes des choses dont les essences n'enveloppent pas l'existence sont conçues comme causes efficientes *externes*. Selon cette idée, Dieu est conçu comme un étant qui se détermine à exister et à agir en tant que cause de soi, et non plus comme un étant qui est exempt de détermination ou de nécessité. Une telle idée de l'auto-détermination deviendra le fondement du concept de « libre nécessité » qui est le concept le plus difficile et le plus authentique de la théorie spinozienne de la liberté⁶⁹.

Dans la théorie de définition du KV⁷⁰, un autre aspect important attire l'attention. Les conditions de la définition vraie s'y formulent dans une polémique bidirectionnelle concernant la définition de Dieu : Spinoza fait d'abord une critique sur la formulation scolastique selon laquelle une définition doit comprendre en elle un *genus* et une *differentia*. D'après Spinoza, certains philosophes en partant de cette formulation, d'une manière erronée, parviennent à la conclusion que Dieu est indéfinissable, parce qu'il ne peut pas être une espèce d'un genre⁷¹. De plus, si le genre le plus haut (la cause de toutes les autres choses) était inconnaissable, selon Spinoza, les choses aussi resteraient inconnaissables. Spinoza précise que cette

⁶⁸ Cette transformation dans le KV est plus visible dans le chapitre précédent intitulé « De la prédestination divine » (KV I, vi, §4), plutôt que dans le KV I, vii sur les règles de la définition.

⁶⁹ Nous traiterons de l'importance métaphysique du concept positif de « cause de soi » chez Spinoza dans le premier chapitre (section 2.1.2.), et le concept de « nécessité libre » dans le deuxième chapitre de la deuxième partie.

⁷⁰ KV I, vii. Pour plus, voir KV I, viii-ix et II, « Préface ».

⁷¹ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome I, question 3, article 5, trad. par Aimon-Marie Roguet, Paris : Cerf, 2004 (1984).

aporie est le résultat du fait que la théorie de la définition en question est appliquée sur les étants sans distinction. Il faut en effet organiser les règles de la définition selon la division de la Nature en *natura naturans* et *natura naturata*, et il faut reconnaître deux types de définitions conformément à cette division : (i) définitions des attributs qui constituent la nature de Dieu, à savoir la nature de l'étant qui existe par soi-même (*natura naturans*). Afin de se concevoir, ces définitions n'ont pas besoin de se lier à un genre ; leurs concepts n'ont pas besoin du concept d'autre chose. (ii) Définitions des choses qui n'existent pas par eux-mêmes (*natura naturata*). Ces êtres sont les modes des attributs et pour se concevoir ils ont besoin des concepts des attributs. Uniquement dans ce sens, on peut dire que les attributs sont les genres des modes. Il s'agit aussi d'une autre division ici : une partie de *natura naturata* repose immédiatement sur les attributs de Dieu, alors que le reste repose sur les attributs par la médiation des premières. Par exemple, le mouvement est le mode immédiat de l'attribut de l'étendue. Le concept du corps (mode médiateur de l'attribut de l'étendue) enveloppe⁷² le concept du mouvement en lui-même, et à son tour le concept du mouvement enveloppe le concept de l'étendue. Enfin, le concept de l'étendue se conçoit tout simplement par soi-même. Dans le KV, pour la première fois, les règles de la définition sont formulées par une référence à la théorie de substance-attributs-modes. En conséquence, à travers la première esquisse de la théorie de modes immédiats et médiats dans le KV, Spinoza explique à une certaine mesure comment la connexion causale s'étend de Dieu aux choses (un thème qui reste vague dans le TIE), et conformément à cette connexion, comment l'enveloppement conceptuel dans les définitions s'ordonne. Comme nous allons voir dans la deuxième partie (section 2.4.2.), cette théorie trouve sa forme la plus approfondie dans l'*Éthique*.

La théorie de la définition dans l'*Éthique*, qui se trouve précisément dans EIP8S2, peut être considérée comme la forme développée de la version d'Ep 34, mais il y a une différence importante entre eux : les exemples des définitions de Dieu et de l'esprit donnés dans Ep 34 sont encore sous l'influence cartésienne. Pour cette raison, il serait plus approprié de considérer Ep 34 comme un texte de transition. Car ces définitions cartésiennes n'ont plus lieu dans l'*Éthique*. En outre, dans EIP8, on observe que le terme « essence » de la première condition d'une définition vraie est

⁷² « Cela revient au même de dire que A enveloppe nécessairement le concept de B, ou que A ne peut se concevoir sans B » (EIIP49Dem).

remplacé par le terme « nature ». En effet, même si le terme « nature de chose » a un sens plus large, y compris la communauté qu'une chose partage avec certaines autres choses, ce n'est pas une différence terminologiquement importante dans ce contexte. En complément de deux conditions qui indiquent que la définition doit exprimer l'essence et la cause efficiente de la chose, dans EIP8S2, on rappelle aussi que la définition ne doit comprendre en elle aucune idée de nombre. Car la définition d'une chose ne doit comprendre en elle-même que ceux qui expliquent la nature de cette chose. Par exemple, la définition d'un triangle ne donne que la nature simple du triangle, pas un certain nombre de triangles.

Après avoir traité les conditions d'une définition vraie en comparant plusieurs ouvrages, nous pouvons avancer avec les exemples donnés par Spinoza. On peut commencer par l'exemple de la définition vraie du cercle dans le TIE (répétée dans Ep 60). Selon Spinoza, si le cercle est défini comme « *une certaine figure dont les lignes menées du centre jusqu'à la circonférence sont égales* » (§95), même si l'on donne une propriété qui appartient nécessairement au cercle, l'essence du cercle ne s'explique pas par le mouvement qui fait le cercle un cercle. Les lignes menées du centre jusqu'à la circonférence sont égales, parce que justement le cercle est un cercle. Afin de connaître toutes ses propriétés, on doit d'abord le définir comme cela : « *l'espace décrit par une ligne dont un point est fixe et l'autre, mobile* » (TIE, §96). Ainsi, sa génération est pleinement exprimée dans sa définition. Ici, Spinoza rejette une version semblable à celle d'Euclide (*Les Éléments*, Livre I, la quinzième définition), et comme on l'a déjà indiqué, il adopte la version hobbesienne. C'est-à-dire, il choisit une définition qui prend le mouvement produisant la forme du cercle comme sa cause efficiente⁷³. Comme un exemple plus important par rapport à la métaphysique, on peut rappeler aussi la définition de Dieu dans Ep 60. Spinoza y déclare que la définition de l'« *Être suprêmement parfait* » (la définition cartésienne qu'il adoptait dans sa jeunesse) n'est pas une bonne définition, car elle n'exprime pas la cause efficiente ; et à partir d'elle, on ne peut pas arriver à toutes les propriétés de Dieu. Pour conclure avec les exemples, on peut finalement évoquer la définition de l'amour dans l'*Éthique*. Selon Spinoza, ce qui entend par l'amour « *la volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée* » (proche à la définition de Descartes⁷⁴)

⁷³ Cf. Thomas Hobbes, « De Corpore » I, §5 ; VI, §13.

⁷⁴ Cf. « *L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables.* » Descartes, « Les passions de

donne une définition fausse, car il met une propriété à la place de l'essence⁷⁵. Une telle volonté trouve son origine dans l'amour, autrement dit, c'est l'amant qui possède une telle volonté ; et par conséquent, la définition ci-dessus ne peut pas expliquer ce qu'est l'amour exactement. Par contre, en reconnaissant l'un des trois affects primitifs (désir, joie, tristesse) avec l'idée de la chose aimée comme cause efficiente, on doit définir l'amour comme suit : « *une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure* » (EIIIaff.def.D6). De cette définition, on peut déduire toutes les propriétés de l'amour. Donc, lorsque Spinoza dit, dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique*, qu'il traite des affects humains comme des figures géométriques, il ne fait pas une analogie, mais applique son principe de l'univocité méthodologique. Selon lui, on peut comprendre les affects humains, comme toutes les choses — y compris Dieu —, à travers leurs définitions dynamiques exprimant leurs causes efficientes, et par la méthode géométrico-mathématique. Voire même on peut dire que c'est la seule manière dont on peut les comprendre.

1.4. Continuité méthodologique

Le dernier sujet dont nous allons traiter dans cette partie dédiée à la méthode de Spinoza est la continuité méthodologique entre ses traités politiques et l'*Éthique*. Nous pensons qu'il est important de révéler la continuité méthodologique entre ses ouvrages principaux pour suivre la continuité entre ses concepts politiques et ses concepts métaphysico-ontologiques. Nous montrerons cette continuité en mettant l'accent sur deux distinctions : premièrement, nous faisons une certaine distinction entre *la forme d'exposition* qui n'est pas la même dans tous les textes de Spinoza, et sa *méthode philosophique* qu'il suit dans tous ses ouvrages principaux. Deuxièmement, nous allons souligner les différences entre *la méthode philosophique* et *la méthode scientifique* chez Spinoza, même si nous allons finalement revenir au terrain commun dans lequel tous les deux se réunissent. Cette dernière comparaison sera faite lors de l'examen des traités politiques, particulièrement des passages du TTP dédiés à l'interprétation de l'Écriture.

l'âme », §79, **Œuvres philosophiques, tome III**, p. 1012. Dans le KV (II, v, §4), Spinoza ne s'éloigne pas encore d'une définition cartésienne de l'amour.

⁷⁵ EIIIaff.def.D6Ex. C'est Parkinson qui a attiré notre attention sur cette définition par rapport au sujet. Voir G. H. R. Parkinson, « Definition, Essence, and Understanding in Spinoza », **Central Themes in Early Modern Philosophy : Essays Presented to Jonathan Bennett**, éd. par J. A. Cover et Mark Kulstad, Indianapolis : Hackett, 1990, p. 56.

1.4.1. De la distinction entre la forme d'exposition et la méthode philosophique

La première œuvre de Spinoza qui parut de son vivant est *Les principes de la philosophie de Descartes* (PP), publiés avec un appendice contenant les *Pensées métaphysiques* (CM). Dans son sous-titre, on trouve l'expression « *démontrés à la manière géométrique* » (*more geometrico demonstratae*)⁷⁶. L'expression « *démontrée selon l'ordre géométrique* » (*ordo geometrico demonstrata*) se trouve, d'autre part, dans le sous-titre de l'*Éthique* qui parut dans l'OP, après le décès de son auteur. Dans la littérature spinozienne, il y a une énorme variété d'interprétations sur l'*ordo* (ou *mos*) *geometricus* : elle s'étend des comparaisons avec les exemples similaires dans la philosophie moderne aux recherches sur ses origines historiques dans la tradition antique, médiévale, ou juive ; de la problématisation de la relation entre la géométrie, les mathématiques et la philosophie aux inspections des contradictions ou des erreurs dans son utilisation par Spinoza ; et enfin de l'assertion que cette utilisation reste en fait en dehors de la philosophie spinozienne ou de l'assertion qu'elle rend ses textes encore plus incompréhensibles, à l'affirmation qu'elle est une nécessité interne de sa métaphysique⁷⁷. En face de cette variété interprétative, on peut dire que la question de savoir si l'*ordo* (ou *mos*) *geometricus* est une forme d'exposition ou s'il est une méthode en soi est la question la plus importante dans ces discussions. Le fait que Spinoza utilise les termes *mos geometricus* et *ordo geometricus* pour indiquer parfois la forme d'exposition et parfois sa méthode philosophique⁷⁸ conduit aux ambiguïtés ; mais, en même temps, il aboutit à une discussion enrichissant dans l'histoire de l'interprétation. Le cadre historique des réponses à cette question prit forme grâce aux commentaires d'Harry Wolfson et de Martial Gueroult. Tandis que Wolfson a défendu que l'*ordo geometricus* ait été une forme d'exposition qui n'était rien qu'une tactique adoptée par Spinoza à cause des préoccupations pédagogiques et économiques⁷⁹, Gueroult a soutenu qu'elle était une nécessité interne de la philosophie de Spinoza. Selon Gueroult, la géométrie euclidienne réformée par

⁷⁶ Selon Appuhn, « *démontrés selon la méthode géométrique* ».

⁷⁷ Pour une bibliographie détaillée sur les interprétations différentes, voir Piet Steenbakkers, *op. cit.*, p. 44, note 6.

⁷⁸ *Mos geometricus* : Ep 2, p. 50 ; EIIIPrae, p. 211. *Mos mathematicus (mathematicorum)* : Ep 21, p. 168 ; PP III, pp. 328-329. *Ordo geometricus* : EIVP18S, p. 385. *Ordo mathematicus* : PP « Introduction », p. 238.

⁷⁹ Harry Austryn Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, trad. par Anne-Dominique Balmès, Paris : Éditions Gallimard, 1999 (1934), pp. 51-52, 58-64.

Henry Savile et Thomas Hobbes, en comparaison avec les mathématiques cartésiennes, constitua une méthode particulièrement convenable pour Spinoza qui voulait établir son système sur la logique génétique de l'intellect, sur l'activité pure de la pensée elle-même⁸⁰. À la suite de la formation de cette divergence interprétative entre Wolfson et Gueroult, la plupart des commentateurs ont commencé à suivre la perspective de Gueroult au lieu de celle de Wolfson, en inclinant à interpréter l'*ordo geometricus* comme une méthode plutôt qu'une simple forme. La raison en est que Wolfson adopta une attitude trop réductionniste et qu'il sépara le contenu et la forme de la philosophie spinozienne d'une manière trop marquée⁸¹. Gueroult, en passant au-delà de l'historisme de Wolfson, montra d'une manière convaincante l'inséparabilité de la méthode de Spinoza de son ontologie et de son épistémologie. Son interprétation dévoila beaucoup de connexions complexes et difficiles dans le système spinozien. Mais à notre avis, même dans l'interprétation de Wolfson, à l'écart de son réductionnisme, il existe des éléments importants qui rendent visible que la méthode et la forme ne sont pas identiques chez Spinoza⁸².

La forme d'exposition qui varie d'un ouvrage à l'autre est due à la présentation des arguments, à l'organisation des propositions, et à leurs arrangements externes. Il n'y a que deux ouvrages de Spinoza, le PP et l'*Éthique*, dans lesquels les formes d'expositions sont identiques. Ils constituent les seuls ouvrages dans lesquels on observe l'emploi de la forme géométrique outre la méthode géométrique⁸³. Dans ces

⁸⁰ Gueroult, **Spinoza. I -Dieu**, Paris : Aubier-Montaigne, 1997 (1968), pp. 27-38 ; **Spinoza. II-L'âme**, pp. 471-87.

⁸¹ Wolfson a même dit : « *il n'y a aucun lien logique entre la substance de la philosophie de Spinoza et la forme dans laquelle elle est rédigée* » (**op. cit.**, p. 60). « Quant à Spinoza, dis-je alors, si nous pouvions découper toute la littérature philosophique dont il disposait en morceaux de papier, que nous jetions ceux-ci en l'air, et que nous les laissions retomber par terre, nous pourrions, à partir de ces morceaux éparpillés, reconstruire son *Éthique* » (**op. cit.**, p. 15).

⁸² Malgré le fait que son approche est complètement différente de celle de Wolfson, on peut dire que Negri fait aussi une distinction entre la forme et la méthode chez Spinoza. Il considère la forme géométrique comme un « *prix payé au siècle* » et pense que la méthode immanente de Spinoza n'est pas identique à la forme géométrique. Voir **L'Anomalie sauvage**, pp. 276, 322. Pour d'autres exemples de ceux qui voient une certaine différence entre la forme et la méthode (même s'ils ne sont pas forcément fidèles à la distinction terminologique), voir Pieter Steenbakkers, **op. cit.** p. 45 et Herman De Dijn, « Conceptions of Philosophical Method in Spinoza : *Logica* and *Mos Geometricus* », **The Review of Metaphysics**, tome 40, n° 1, 1986, pp. 65-66.

⁸³ Il faut faire attention sur le fait que, dans le PP, la méthode géométrique ne repose que sur les propres prémisses de Descartes. L'une des caractéristiques de cette méthode est la démonstration apodictique, comme on l'évoquera de nouveau dans les pages suivantes. C'est-à-dire, avec l'acceptation de la vérité des prémisses, l'acceptation de leurs conclusions est aussi inévitable. En présentant la philosophie cartésienne sous la méthode géométrique (même si cette philosophie n'est pas conforme à ses propres principes philosophiques), Spinoza montre qu'une fois les prémisses cartésiennes sont acceptées, leurs conclusions seraient aussi nécessairement acceptées. Pourtant, dans

ouvrages, chaque partie s'ouvre avec une série des définitions et des axiomes, comme l'on observe dans les *Éléments* d'Euclide ; et ensuite, viennent les propositions. Tandis que les propositions, les démonstrations et les conclusions s'accumulent, on en ajoute de nouvelles définitions, de nouveaux axiomes, et en plus des démonstrations alternatives, des postulats et des propositions supplémentaires. Ces éléments sont écrits séparément à cause de la forme géométrique. Grâce à cette séparation, on voit plus facilement toutes les démonstrations, et toutes les matières utilisées dans ces démonstrations. Le lecteur peut réfléchir sur les définitions, les axiomes, les démonstrations et sur d'autres éléments, et il peut consulter les détails de la déduction. La forme géométrique fournit la clarté et la concision uniquement pour voir les éléments déductifs un par un⁸⁴. Par contre, s'il s'agit de comprendre l'argument en entier, semblable à l'observation d'un tableau d'une seule vue, Spinoza admet que sa forme d'exposition tourne autour du pot. Dans le PP, avant d'exposer les propositions dans la forme géométrique, il avertit ses lecteurs :

« Avant d'en venir aux Propositions elles-mêmes et à leurs Démonstrations, il a paru bon exposer brièvement pourquoi Descartes a douté de tout, par quelle voie il a trouvé les fondements stables des sciences et enfin par quels moyens il s'est délivré de tous ses doutes. Nous aurions disposé tout cela dans l'ordre mathématique, si nous n'avions pensé que l'inévitable prolixité de cette exposition empêcherait que cela ne fût dûment perçu d'une seule vue par l'entendement ainsi qu'en un tableau. »⁸⁵

Il y a un autre rappel dans l'*Éthique* concernant le fait que la forme géométrique qui rend discernables les détails et les connexions externes des démonstrations peut être un obstacle à la compréhension de l'argument en entier. Dans EIVP18S, après avoir démontré qu'un désir qui naît de la joie est plus fort qu'un désir qui naît de la tristesse, comme la dernière étape du thème de la « passivité humaine », Spinoza écrit :

« J'ai par-là brièvement expliqué les causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme, et qui font que les hommes n'observent pas les commandements de la raison. Il me reste maintenant à montrer ce que la raison nous prescrit, et quels sont les affects qui conviennent avec les règles de la raison humaine, et quels, au contraire, leur sont

sa propre philosophie, Spinoza indique que c'est exactement les mêmes prémisses cartésiennes qui sont fausses.

⁸⁴ Ep 2, p. 50.

⁸⁵ PP « Introduction », p. 238.

contraires. Mais avant de commencer à procéder à ces démonstrations selon notre proluxe ordre géométrique, j'aimerais d'abord montrer ici brièvement cela même que nous dicte la raison, pour que chacun perçoive plus aisément ce que je pense.»
(EIVP18S)

Cet avertissement de Spinoza explique la fonction essentielle des déviations de la forme géométrique, qui se trouve dans l'*Éthique*, et aussi dans le PP (dans certaines scolies) : chaque fois que Spinoza sentit qu'il y avait un désaccord entre le rythme général de ses arguments et le rythme plus lent de leur forme d'exposition, il nous semble qu'il en ajouta des préfaces, des appendices, des scolies et des explications. D'un côté, ces excursus, d'une manière rétrospective, résument et renforcent les propositions qui ont été déjà présentées. D'un autre côté, ils présentent aussi une projection à propos des objectifs ultérieurs et des ruptures radicales qui ont été ciblés. Lorsque l'exposition des démonstrations selon la forme proluxe ne suit pas le rythme de l'écoulement général de la pensée de Spinoza, ces digressions, surtout les scolies et les appendices fournissent au lecteur un regard compréhensif, semblable à l'observation d'un tableau d'une seule vue⁸⁶.

À la différence de la forme, la méthode philosophique de Spinoza est son propre ordre du philosophe (*ordo philosophandi*). Elle concerne la déduction génétique et dynamique entre les idées, la connexion interne de sa philosophie, dont les principes nous avons examiné dans le chapitre précédent. À cet égard, la déduction des idées claires et distinctes peut continuer sans interruption si elles peuvent être déduites à partir d'autres idées claires et distinctes selon un ordre précis.

⁸⁶ Deleuze appelle les scolies de l'*Éthique* « *les grands tournants* », et il les regarde comme la preuve de la coexistence de deux *Éthiques* : l'une est plus rigide et normative (les propositions et leurs démonstrations), et l'autre est plus pratique qui contient « *les thèses les plus audacieuses ou les moins orthodoxes* » (les scolies, les préfaces et les appendices) (**Spinoza et le problème de l'expression**, Paris : Éditions de Minuit, 1968, p. 317 ; **Spinoza. Philosophie pratique**, p. 42-43). Notre lecture qui souligne la distinction entre la forme d'exposition et la méthode philosophique, contrairement à l'interprétation de Deleuze, observe que les débordements dans ces scolies sont les débordements au-delà de la forme, non au-delà du contenu. À notre avis, les définitions (par exemple, les définitions de Dieu et d'essence), les propositions et les démonstrations, qui sont ordonnées selon l'ordre géométrique, contredisent aussi la tradition d'une manière assez courageuse. Elles ont simplement un rythme différent et qu'elles réalisent l'élan plus lentement que les scolies font *d'un seul coup et d'une seule vue*. Il y a des sauts en avant dans les scolies, et si le lecteur est assez patient, il atteint finalement ces points indiqués. Brièvement, à notre avis, à travers ses digressions, Spinoza ne propose pas des thèses qui ne peuvent pas être déduites de la série des propositions elle-même. Tout au plus, il les présente auparavant dans ces digressions. Pour mieux justifier notre point de vue, une des meilleures preuves c'est EIP10S qui met l'accent sur l'unicité de la substance même si l'exposition de cette thèse dans une forme géométrique vient plus tard. Pour un autre exemple, il faut consulter EIIP7S, où, même si la théorie de simultanéité entre l'esprit et le corps reste non-développée selon la forme géométrique, Spinoza présente d'avance les principes sur lesquels cette théorie repose.

Comme l'on a déjà évoqué, cette concaténation des idées doit se former de la même manière que la vraie concaténation causale dans la Nature. Dit autrement, selon Spinoza, l'ordre philosophique doit être le même que l'ordre ontologique. Cette méthode philosophique n'est pas tout à fait en accord avec la forme géométrique qui se trouve uniquement dans deux ouvrages de Spinoza. La méthode géométrique est une catégorie plus étendue que la forme géométrique. Même si ses formes littéraires sont différentes de l'un à l'autre, la même méthode philosophique, la même logique de déduction est en vigueur dans tous ses ouvrages principaux (*l'Éthique*, le TTP, et le TP). Pour que les propositions aient une certitude mathématico-géométrique, elles n'ont pas à être nécessairement exposées dans une forme géométrique euclidienne. La certitude dépend de la logique de déduction qui détermine quelle idée doit être déduite de quelle idée, plutôt que de la forme de l'organisation des propositions et leurs démonstrations. Quand on examine *l'Éthique* avec les autres ouvrages principaux qui ne sont pas écrits sous la forme géométrique, on observe qu'ils ont la même méthode philosophique immanente. L'enjeu dans ces ouvrages, c'est le même ordre philosophique, le même principe de déduction et de certitude qui maintient ensemble la connaissance de Dieu avec la connaissance des choses, la connaissance de la puissance productive avec la connaissance de ses produits.

Comme dans *l'Éthique*, Spinoza avance ses arguments dans le TTP (dans les chapitres sur la constitution politique) et dans le TP en commençant avec Dieu, sa puissance, son droit, et de là, en passant à la puissance des individus et enfin à la constitution du corps politique. Autrement dit, non seulement *l'Éthique*, mais aussi les ouvrages politiques de Spinoza commencent philosophiquement par Dieu et sa puissance. Car, selon Spinoza, une investigation philosophique qui avance de la cause vers les effets doit commencer par la cause première. Cette méthode est appelée « démonstration apodictique » ou « démonstration méthodique » dans le TTP et dans le TP⁸⁷. Selon cette méthode, l'argument est démontré d'une manière où personne ne peut douter de la vérité de sa conclusion tant qu'il accepte la vérité de ses prémisses. Comme la démonstration apodictique ou méthodique se base sur une logique de déduction bien rigide qui s'avance des causes vers les effets, c'est la seule façon pour un argument certain et incontestable pour Spinoza. Même si une démonstration n'a pas une forme géométrique, elle peut avoir la certitude

⁸⁷ TTP Prae, §10, p. 71 ; TTP VI, §51, p. 265 ; TP II, §1 ; Ep 76, p. 375 ; Ep 84, p. 389.

méthodique ou apodictique, ou bien mathématique ou géométrique pour autant qu'elle garde l'ordre « des causes à effets » et les principes de la définition vraie. Pour que la méthode philosophique puisse mieux présenter la détermination et la nécessité naturelles, elle doit être établie sur le modèle mathématico-géométrique : *« si les hommes connaissaient clairement tout l'ordre de la Nature, ils trouveraient toutes choses aussi nécessaires que toutes celles dont il est traité dans la Mathématique. »*⁸⁸ *« Si [les hommes] avaient compris les choses, celles-ci les auraient, la Mathématique en témoigne, sinon tous attirés, du moins tous convaincus. »*⁸⁹

Après avoir mis l'accent sur la différence entre la forme d'exposition et la méthode philosophique, observons maintenant comment Spinoza applique sa méthode philosophique à ses traités politiques. Nous allons montrer l'importance de la continuité méthodologique non seulement par rapport à l'observation des prémisses métaphysico-ontologiques des arguments politiques (par conséquent, de la défense de la démocratie), mais aussi par rapport à la lecture correcte des ouvrages politiques en eux-mêmes, particulièrement du TP, qui a une nature problématique à cause de son statut inachevé. Selon cet encadrement, nous allons d'abord examiner le TTP et ensuite le TP. Alors qu'en examinant l'interprétation de l'Écriture dans le TTP, nous allons également montrer les différences et les points communs entre les méthodes philosophique et scientifique chez Spinoza.

1.4.2. La continuité méthodologique dans le TTP et la distinction entre la méthode philosophique et la méthode scientifique

On peut dire que Spinoza est un défenseur constant de la démocratie de ses premiers textes à ses derniers. Même le TIE, qui peut être considéré, si l'on fait une classification classique, comme un traité logico-méthodologique, contient une première déclaration démocratique⁹⁰. Quant au TTP, le premier traité politique de Spinoza, on observe une défense évidente de la démocratie. Pourtant, dans le TTP, la

⁸⁸ CM II, ix, pp. 375-376.

⁸⁹ EIAp, p. 93.

⁹⁰ À cet égard, les paragraphes §14-§17 du TIE sont particulièrement importants. Sur ce sujet, voir notre article : « Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi », **Spinoza ile Karşılaşmalar**, éd. par G. Ateşoğlu, E. Canaslan, Istanbul : Ayrıntı, 2015, pp. 56-76.

démocratie est conçue, en un sens, comme la condition préalable de la liberté de pensée et d'expression (la thèse principale de l'ouvrage), comme le seul modèle politique qui devrait être déjà établi à cet égard. Dans cet ouvrage, Spinoza ne traite pas de la constitution des corps politiques de manière comparative et détaillée, selon leurs déterminations causales et selon les lois qui expliquent leurs générations ou dégénération. Le philosophe résume les raisons pour lesquelles il commence à rédiger le TTP dans une lettre destinée à Oldenburg en 1665 :

« Je compose actuellement un traité de mon cru à propos du sens de l'Écriture, et voici ce qui me pousse à le faire : 1. Les préjugés des théologiens. Je sais en effet que ce sont surtout ces préjugés qui empêchent les hommes de pouvoir consacrer leur esprit à la philosophie. Donc je travaille à les mettre en évidence et à en préserver l'esprit des plus avertis. 2. L'opinion qu'a de moi l'homme du commun, qui ne cesse de m'accuser d'athéisme – autre malheur que je suis contraint de détourner, autant que faire se peut. 3. La liberté de philosopher et de dire son sentiment, que je désire réclamer par tous les moyens, et qui aujourd'hui est en quelque sorte supprimée par le trop d'autorité et le trop de virulence des prédicants. »⁹¹

L'ouvrage qu'il a écrit avec ces motifs paraît en 1670 sans nom d'auteur, sous un faux nom de la maison d'édition, sous ce titre complet : *« Traité théologico-politique contenant plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la république et la piété »*. Comme le souligne la « Préface » (§8, §13), ce titre contient la thèse essentielle du TTP. À l'intérieur de l'ouvrage, la liberté de philosopher se place dans un cadre plus étendu selon lequel la liberté naturelle de pensée et d'expression est devenue un droit civil dans un corps politique. À travers ce cadre, on observe la démonstration apodictique de l'idée que cette liberté soit la condition inévitable de la sécurité et de la stabilité d'un État. La démonstration en question est réalisée sur deux axes : le premier contient les quinze premiers chapitres du livre, le deuxième s'étend du seizième chapitre jusqu'au dix-neuvième. Ces deux axes s'entrelacent dans le vingtième, le dernier chapitre de l'ouvrage où l'on revient à la thèse essentielle du TTP, démontrée apodictiquement cette fois-ci : la liberté de pensée et d'expression des citoyens est la condition principale pour que le corps politique préserve son être en paix et que le pouvoir politique préserve son droit.

⁹¹ Ep 30, pp. 202-203.

Tout au long de ces axes, Spinoza, d'un côté, révèle aussi les préjugés religieux et politiques, les préjugés qu'il considère comme des obstacles devant la compréhension de sa pensée ; et d'un autre côté, il assume également une série des déductions qu'on peut considérer comme « déductions mineures », étant donné que Spinoza les utilise pour justifier sa thèse essentielle (sinon, elles sont aussi importantes par elles-mêmes). L'une des plus importantes, c'est que la philosophie fondée sur la raison et l'intellect (connaissance naturelle) et la religion fondée sur la foi et l'obéissance (connaissance révélée) ne s'opposent pas forcément l'une à l'autre, mais qu'elles n'ont aucun point en commun, qu'elles ont chacune ses propres domaines et fondements (TTP XIV et XV). Spinoza dit que « *chacune occupe son domaine sans s'opposer à l'autre et sans devoir la servir* », pour révéler qu'il fait partie du front opposé de la tradition thomasienn⁹². Une autre déduction mineure importante est que la parole de Dieu n'est pas limitée à un certain nombre de textes sacrés, et en fait elle n'est rien d'autre qu'une notion claire : « *obéir à Dieu d'une âme pure, pratiquer la justice et la charité* »⁹³.

Dans le premier axe qui s'étend du premier chapitre jusqu'au quinzième, Spinoza problématise les fausses interprétations de l'Écriture qui sont politiques autant que théologiques et présente sa propre méthode d'interprétation. Selon Spinoza, ces fausses interprétations sont les obstacles les plus grands devant la liberté de pensée et d'expression. Quant au deuxième axe qui s'étend du seizième chapitre jusqu'au dix-neuvième, il contient les thèses proprement politiques de Spinoza.⁹⁴ Ici, le philosophe commence par le concept de droit naturel ; et il ancre l'origine du pouvoir politique dans ce concept de droit naturel qui s'étend jusqu'où s'étendent la puissance et le désir des individus. Le droit de se conserver et de persévérer dans son être, dont chaque individu s'efforce de profiter selon son propre tempérament (*ingenium*) dans l'état de nature, mais qui reste pratiquement irréalisable à cause de l'inégalité entre les puissances et les désirs, n'est plus attaché au tempérament individuel après l'établissement d'un corps politique. Lorsqu'il explique cet établissement politique, même si Spinoza fait appel à la terminologie classique de « transfert de droit », il défend finalement que le droit naturel d'un individu ne soit jamais transférable de manière absolue. Car, selon lui, ce droit n'est pas un accord

⁹² TTP Prae, §11. Cf. Thomas d'Aquin, **Somme théologique**, tome I, question 1, article 5.

⁹³ TTP Prae, §10, p. 71.

⁹⁴ Les chapitres III, IV et V sont aussi directement liés à cet axe politique.

légal consenti, mais un droit existentiel et réel. La liberté de pensée et d'expression est ainsi conceptualisée en tant que composante inséparable de ce droit naturel existentiel qui se conserve dans un corps politique. À la suite de l'explication de l'établissement du pouvoir politique et du droit civil, Spinoza traite de la République des Hébreux comme un exemple historique et il problématise comment la religion acquit une force de loi. Après avoir démontré que la force de loi demandée par les institutions religieuses est essentiellement politique, il en arrive à la conclusion que le pouvoir civil possède le droit d'interpréter non seulement les lois civiles, mais aussi les lois religieuses. Les chapitres dans lesquels cette conclusion est développée constituent les chapitres les plus importants du TTP pour l'histoire de la pensée moderne séculière. Et enfin, dans le dernier chapitre, les déductions mineures qui se développent tout au long du texte se connectent à la proposition majeure déjà présentée tout au début du traité. Cette proposition exprime à nouveau, démontrée apodictiquement cette fois-ci, que la liberté de pensée et d'expression des citoyens est la condition nécessaire pour que les droits du pouvoir politique sur ses citoyens endurent. À cet égard, bien que le TTP n'ait pas une forme géométrique, il a la même méthode philosophique que celle de l'*Éthique* — sauf les chapitres dans lesquels l'interprétation de l'Écriture se développe, et dans lesquelles il y a certaines déductions politiques faites à partir de certains événements historiques. Même si la plus grande partie du TTP est consacrée à l'interprétation de l'Écriture, le reste possède une intensité capable à nous montrer la continuité méthodologique philosophique : on y croise, avant tout, certaines définitions comme celles qu'on trouve dans l'*Éthique* ; et à partir de ces définitions, certaines propositions se formulent. Ces propositions sont cumulatives ; les antérieures s'utilisent dans les formulations des prochaines, et elles sont rappelées quand c'est nécessaire. D'ailleurs, semblable à l'*Éthique*, les propositions sont non seulement démontrées, mais on montre également qu'il n'est pas possible de défendre le contraire sans tomber dans la contradiction, une fois que les prémisses sont acceptées. En conséquence, le TTP montre non seulement que la liberté de pensée et d'expression des citoyens est essentielle pour la puissance d'un corps politique, mais en même temps, il démontre l'impossibilité de défendre le contraire. Cette façon de philosopher ayant la « double certitude » est la démonstration apodictique.

La méthode de l'interprétation de l'Écriture qui est développée dans le premier axe du livre est également importante pour éclairer la méthode scientifique de Spinoza sur laquelle il a écrit si peu⁹⁵. Le principe fondamental de la méthode d'interprétation de Spinoza est l'idée que la connaissance de l'Écriture doit être tirée seulement de l'Écriture elle-même⁹⁶. Ce principe est en même temps une maxime sur laquelle la théologie réformée repose. Luther et Calvin, eux aussi, acceptèrent l'Écriture comme la seule autorité. En outre, dans le neuvième article de la « Confession de foi de Westminster » parue après cinq ans du congrès de Westminster qui s'assembla pour la première fois en 1643, il est écrit : « *l'Écriture elle-même est la règle infaillible de son interprétation* »⁹⁷. En ce sens, on peut dire que Spinoza respecte le principe *sola scriptura* de la théologie réformée. Pourtant, dans le TTP, Spinoza a pour objectif une réforme scientifique plutôt que religieuse. Contrairement à Calvin, Spinoza n'accepte pas la cohérence interne de l'Écriture et exprime son objectif scientifique dans la préface du TTP comme suit : « *je décidai sérieusement d'examiner à nouveau l'Écriture d'une âme pure et libre, de n'en rien affirmer et de n'en rien admettre comme constituant sa doctrine qui ne soit clairement énoncé par elle.* »⁹⁸ Avec ces mots, Spinoza, comme Edwin Curley l'indique⁹⁹, déclare qu'il étend le principe de « clarté » de la méthode cartésienne jusqu'à l'interprétation de l'Écriture, un domaine jamais traité par Descartes. D'un autre côté, il faut souligner que Spinoza ne refuse pas la sainteté de l'Écriture, mais que sa manière de l'affirmation de cette sainteté est différente. La chose que Spinoza n'accepte pas, c'est de donner de la véracité et sainteté à l'Écriture sans l'examiner. Dans la préface, il dit également :

« *La plupart [de ceux-là qui passent pour posséder la lumière divine] supposent comme fondement (pour comprendre l'Écriture et en extraire le sens vrai) qu'elle est partout* »

⁹⁵ Si l'on rappelle le fait qu'il n'y avait pas une distinction claire entre les sujets et les méthodes philosophiques et scientifiques au XVII^e siècle, on peut dire que cela n'est pas une défiance propre de notre philosophe. Comme Matheron l'évoque, Spinoza peut être même considéré comme un pionnier et une exception de son époque avec le peu de passages qu'il a écrit sur cette distinction. Voir Alexandre Matheron, « Avertissement », **Individu et communauté chez Spinoza**, p. iii. D'une autre perspective, Karl Jaspers souligne que, pour mieux comprendre Spinoza, il est nécessaire de faire une distinction entre son concept d'investigation scientifique et ses pensées métaphysiques. Voir Karl Jaspers, « Spinoza », **The Great Philosophers**, tome 2, édité par H. Arendt, trad. par R. Manheim, New York : Harcourt Brace & World, Inc., 1957, p. 289.

⁹⁶ TTP Prae, §10, pp. 69, 71.

⁹⁷ « Confession de foi de Westminster », http://www.erq.qc.ca/francais/westminster_fr.html.

⁹⁸ TTP Prae, §10, p. 69.

⁹⁹ Edwin Curley, « Notes on a Neglected Masterpiece (I) : Spinoza and the Science of Hermeneutics », **Spinoza : The Enduring Questions**, éd. par Graeme Hunter, Toronto : Toronto UP, 1994, p. 77.

vérace et divine ; cela même qu'on devrait établir après l'avoir comprise au terme d'un examen sévère, et que nous montrerions bien mieux par elle-même, sans recourir à des fictions humaines, eux le prennent d'emblée comme règle de son interprétation. »¹⁰⁰

Selon Spinoza, la sainteté de l'Écriture vient de sa vraie doctrine morale. Même si cette doctrine peut être accessible par les notions communes de la raison, l'Écriture a pour objectif de la faire accessible *pour chacun*, soit il l'atteint avec la raison ou pas. Le seul moyen pour cela est l'obédience et l'adoration. En conséquence, selon Spinoza, il faut montrer que l'Écriture étale une doctrine morale par le propre examen de l'Écriture elle-même, et non par les principes de la raison ou par le préjugé¹⁰¹ :

« Quant aux enseignements moraux qui sont contenus dans la Bible, encore qu'on puisse les démontrer par les notions communes, celles-ci ne permettent cependant pas de démontrer que l'Écriture les enseigne : seule l'Écriture peut l'établir. Bien plus, si, sans préjugé, nous voulons attester la divinité de l'Écriture, c'est par elle seule qu'il nous faut établir qu'elle dispense les vrais enseignements moraux ; cela seul, en effet, nous permet de démontrer sa divinité. [...] On doit établir la divinité de l'Écriture par cela seul qu'elle enseigne la vertu vraie. Mais cela ne peut s'établir que par l'Écriture seule : si cela ne se pouvait, nous ne l'embrasserions et n'attesterions sa divinité que par un grand préjugé. » (TTP VII, §4)

La préoccupation scientifique de Spinoza par rapport à la méthode d'interprétation de l'Écriture devient plus accentuée dans le chapitre VII dédié justement à l'explication de cette méthode. Ici, Spinoza précise que cette méthode n'est pas différente de l'interprétation de la Nature, au contraire, qu'elle lui convient complètement (TTP VII, §2-4). L'idée que la connaissance de l'Écriture se trouve exclusivement dans l'Écriture repose sur le même principe selon lequel la connaissance de la Nature se trouve exclusivement dans la Nature elle-même. Dans la méthode de l'interprétation de la Nature, son *historia*¹⁰² se rassemble, et puis on en

¹⁰⁰ TTP Prae, §9, p. 67.

¹⁰¹ TTP VII, §5, p. 287.

¹⁰² Spinoza utilise le mot *historia*, en dehors de son sens du « récit » ou de l'« histoire », dans un sens proche à l'utilisation baconienne. Selon cette utilisation, l'*historia* implique la connaissance empirique, les données d'expérience ou d'observation. Dans ce sens, le terme se trouve aussi au début de la troisième partie du PP consacrée à la physique de Descartes et également dans Ep 37. Dans le premier exemple, on le trouve comme suit : « *après cette exposition des principes les plus universels des choses naturelles, il nous faut passer maintenant à l'explication des choses qui en découlent. Toutefois, comme ces dernières sont trop nombreuses pour que notre esprit puisse les parcourir toutes par la pensée et que nous ne sommes point déterminés par elles à considérer les unes plutôt que les*

déduit les définitions des choses naturelles. Puisque la Nature ne donne pas les définitions des choses, on peut les déduire uniquement via l'observation des phénomènes naturels. L'Écriture qui contient des récits historiques, des révélations, des miracles, des doctrines morales, comme la Nature elle-même ne donne pas les définitions des choses dont elle parle. Ces définitions ne peuvent se déduire qu'à travers les récits différents dans l'Écriture. C'est pour cette raison qu'il faut d'abord préparer l'*historia* de l'Écriture, puis faire les déductions légitimes à propos des mentalités des écrivains de l'Écriture. Une telle *historia* doit contenir la nature et toutes les propriétés de la langue dans laquelle les textes sont écrits. Deuxièmement, elle doit contenir l'index des contenus qui indique la place de chaque argument. Il faut noter toutes les expressions qui sont vagues, incohérentes et difficiles à comprendre. Le guide pour le faire doit être les sens propres, secondaires ou métaphoriques des expressions ; mais non pas leurs convenances à la raison ou à la réalité. Tout en respectant le principe de la méthode cartésienne, il ne faut pas avancer un jugement sur les expressions incohérentes ou vagues, qui ne peuvent pas être comprises par l'analyse linguistique. De plus, cette *historia* doit contenir tous les registres de conjoncture accessibles à propos des livres des prophètes, y compris toutes les informations concernant les vies des écrivains, leurs caractères, leurs occupations, et les conditions selon lesquelles ils ont rédigé les livres, tels que l'époque, la langue, et le lecteur ciblé. Et enfin, il faut faire un inventaire pour montrer comment les livres sont accueillis et leurs textes sont rassemblés, par qui ils sont traités et considérés comme saints pour la première fois¹⁰³.

Après l'accomplissement de cette *historia*, il faut en faire des déductions à propos des mentalités des prophètes (TTP VII, §6). De l'histoire rassemblée de l'Écriture, il faut d'abord atteindre le principe le plus universel, tout semblable au fait que, dans les sciences naturelles, il faut commencer par les choses universelles et communes et avancer vers les choses moins universelles. Tout comme pour parvenir au principe de mouvement / repos sur lequel toutes les choses naturelles reposent, il faut parvenir au fondement universel de l'Écriture ; il faut déduire sa doctrine qui est

autres, il nous faut avant tout présenter ici une courte histoire des principaux Phénomènes dont nous rechercherons les causes » (p. 328). Quant à Ep 37, Spinoza parle ici de faire une *historiola* des idées de l'esprit dans le sens où Bacon l'enseigne. Il dit que séparer par cette manière les idées vraies des idées fausses, douteuses ou fictives permet d'atteindre la connaissance suffisante de la nature et des lois de l'esprit, même si l'on ne connaît pas celui-ci par sa cause première.

¹⁰³ TTP VII, §5, pp. 283-289.

universelle et la plus utile pour les mortels. C'est cette doctrine qui est une doctrine morale universelle, et selon Spinoza, pour autant qu'elle soit le vrai sens de l'Écriture, elle doit être considérée comme la parole de Dieu. En termes les plus simples, c'est l'« *amour envers le prochain* » ou la « *justice et charité* »¹⁰⁴. La principale conclusion qu'on atteint grâce aux déductions à partir de son *historia* est que l'Écriture ne vise à réaliser cette doctrine que par obéissance. Les sujets de l'Écriture hormis cela, tels que les miracles et les spéculations sur la nature de Dieu ou des choses naturelles, comme ils reposent sur l'imagination des écrivains et sur la mentalité de l'époque, tous doivent être séparés du sens vrai et universel de l'Écriture¹⁰⁵ :

« La visée de l'Écriture n'a pas été d'enseigner les sciences ; [...] elle n'exige des hommes que l'obéissance seule, et qu'elle ne condamne que la seule insoumission, non l'ignorance. Or, puisque l'obéissance envers Dieu consiste dans le seul amour du prochain – car qui aime le prochain afin de plaire à Dieu, celui-là [...] a accompli la Loi –, il s'ensuit que l'Écriture ne demande pas d'autre science que celle qui est nécessaire à tous les hommes pour pouvoir obéir à Dieu selon ce précepte, et dont l'ignorance rendrait nécessairement les hommes insoumis, ou du moins indisciplinés. Toutes les autres spéculations qui n'y tendent pas directement, qu'elles concernent la connaissance de Dieu ou celle des réalités naturelles, ne se rapportent pas à l'Écriture et doivent donc être séparées de la religion révélée. » (TTP XIII, §3)

L'Écriture ne s'adresse pas uniquement aux gens éduqués ou aux intellectuels, mais elle est rédigée pour pouvoir être lue par tous les humains de toutes les tranches d'âge et de tous les statuts (TTP XIV, §3). Pour cette raison, elle s'adresse à l'imagination, et non à la raison ou à l'intellect qui varient d'une personne à l'autre ; car leurs développements et utilisations dépendent des conditions sociales, même si elles sont des facultés innées. L'Écriture a pour objectif de diffuser sa doctrine

¹⁰⁴ TTP XIV, §3. D'une manière plus complète : « il y a un être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tous sont tenus d'obéir pour être sauvés, et que tous sont tenus d'adorer par le culte de la justice et de la charité envers le prochain » (TTP XIV, § 10).

¹⁰⁵ En effet, Spinoza précise que la méthode qu'il propose peut-être appliquée, en dehors des questions morales, aux questions spéculatives aussi, y compris les révélations et les miracles. Pourtant, étant donné que ce type de récits change selon la mentalité de l'époque et des prophètes, il est plus difficile d'en faire une investigation (TTP VII, §8). En revanche, une fois que la doctrine morale universelle est connue, tout comme dans la science, il est possible d'avancer vers les choses moins universelles. À partir de cette doctrine morale universelle, on peut déduire comment les relations quotidiennes doivent être ordonnées, ou comment on peut agir de manière vertueuse dans les cas particuliers. Malgré cela, au sein des récits de l'Écriture s'il y a encore des points ambigus à propos des conseils pour les actions particulières, il faut appliquer à nouveau le critère de « par qui, pour qui, et quand » (TTP VII, §7).

morale en influençant l'imagination. À côté d'autres exemples qui se trouvent partout dans le TTP, Spinoza souligne ce point très nettement dans le chapitre VI, dédié aux miracles :

« Il ne fait pas de doute que tous les évènements racontés dans l'Écriture sont arrivés naturellement ; et cependant ils sont rapportés à Dieu parce que, nous l'avons montré, il n'appartient pas à l'Écriture d'enseigner les choses par leurs causes naturelles, mais seulement de raconter des évènements qui occupent amplement l'imagination ; et de le faire avec la méthode et le style les plus aptes à susciter envers eux la plus grande admiration et, par conséquent, à imprimer la dévotion dans l'âme du vulgaire. » (TTP VI, §13)

Plus loin, il ajoute :

« L'Écriture n'enseigne pas les choses par leurs causes prochaines, mais se contente de les raconter dans l'ordre et le style les plus à même de pousser les hommes, et particulièrement la plèbe, à la dévotion ; pour cette raison, elle parle fort improprement de Dieu et des choses, parce qu'elle ne s'applique pas à convaincre la raison, mais à toucher et remplir l'imagination et la fantaisie des hommes. » (TTP VI, §15)

Le chapitre VI du TTP dans lequel les passages ci-dessus se trouvent est également important pour comprendre les différences entre la méthode philosophique et la méthode scientifique chez Spinoza. Ce chapitre est consacré à la démonstration philosophique que les miracles, à savoir, les manifestations surnaturelles de la puissance de Dieu n'existent pas en réalité. À la fin du chapitre, on trouve aussi une démonstration plus courte de l'impossibilité des miracles, qui repose sur l'Écriture elle-même et suit la méthode scientifique ; et avant cela, il y a un autre passage qui éclaire la différence entre ces deux méthodes :

« Avant de terminer ce chapitre, il me reste encore une remarque à formuler : j'ai employé ici pour les miracles une tout autre méthode que pour la prophétie. Je n'ai, en effet, affirmé sur la prophétie que ce que j'ai pu conclure des fondements révélés dans les Lettres sacrées ; mais ici, j'ai tiré les points principaux des seuls principes connus par la lumière naturelle, et je l'ai fait délibérément. Car, puisque la prophétie excède la portée de l'intelligence humaine et constitue une question purement théologique, je ne pouvais rien affirmer à son sujet, ni même savoir en quoi elle consistait principalement, sinon à partir de fondements révélés ; j'étais alors contraint d'agencer les faits concernant la prophétie et d'en tirer certains enseignements propres à m'apprendre,

dans la mesure du possible¹⁰⁶, sa nature et ses propriétés. Mais ici, dans le cas des miracles, l'objet de notre recherche – nous est-il possible de concevoir qu'il se produise dans la nature quelque chose qui contredise ses lois ou qui ne puisse pas en découler ? – est entièrement philosophique et je n'avais besoin de rien de semblable. Bien plus, j'ai estimé plus pertinent de dénouer cette question à partir des principes appris par la lumière naturelle, parce que ce sont les mieux connus. » (TTP VI, §21)

La reconnaissance du possible en tant que critère cognitif constitue la différence la plus vaste de l'investigation scientifique de la philosophie. Selon le système de Spinoza, même si toutes les choses sont déterminées par une nécessité absolue, pour qu'un esprit humain puisse savoir ces relations nécessaires, il y a certaines conditions et limites qui viennent de la nature de l'esprit elle-même et de sa position particulière dans la Nature. Comme on ne peut pas savoir toutes les causes spécifiques qui produisent les choses singulières, dans l'investigation scientifique, pour les objectifs pratiques, l'explication la plus possible peut être considérée comme un critère de vérité. La raison de cela est que l'homme n'est qu'une partie de la Nature. Dans la Nature en entier, tout comme il y a des choses qui sont communes avec la nature humaine et qui sont connaissables plus facilement pour cela, il y a des choses qui sont complètement étrangères à cette nature humaine. Dans l'interprétation de l'Écriture où une méthode compatible avec les sciences naturelles s'applique, même si les données à interpréter sont à propos de l'homme, dans ce cas-là, on rencontre le problème de l'inaccessibilité, de l'insuffisance et de l'ambiguïté de l'*historia*. Pour cette raison, une estimation plus possible à partir de données accessibles est parfois la seule et la meilleure chose à faire : « *je n'hésite pas à affirmer que, pour plusieurs passages, nous ignorons ou nous conjecturons sans certitude le vrai sens de l'Écriture.* »¹⁰⁷

En revanche, la connaissance qu'on recherche dans une investigation philosophique n'est pas les connexions causales spécifiques entre les choses singulières. Lors d'une investigation scientifique, on regarde comment une chose singulière produit une autre chose singulière. Pour cela, il suffit de faire une recherche sur les causes prochaines des choses naturelles, d'atteindre la vraie connaissance de ces causes autant que possible en formulant des hypothèses. La philosophie (dans un sens plus étroit, la métaphysique), par contre, veut connaître les

¹⁰⁶ Notre soulignement.

¹⁰⁷ TTP VII, §17, p. 309.

choses par leur cause première, autrement dit, par Dieu. De plus, la philosophie vise l'amendement de l'intellect et l'augmentation de la puissance humaine elle-même :

« Toutes les perceptions claires et distinctes que nous formons ne peuvent naître que d'autres perceptions claires et distinctes qui sont en nous, et qui ne reconnaissent pas d'autre cause en dehors de nous. D'où il suit que les perceptions claires et distinctes que nous formons dépendent de notre seule nature et de ses lois précises et fixes, c'est-à-dire de notre absolue puissance, et non de la fortune, c'est-à-dire de certaines causes agissant selon des lois tout aussi précises et fixes, mais que nous ignorons et qui sont étrangères à notre nature et à notre puissance. Quant à ce qui touche au reste des perceptions, elles, je l'avoue, dépendent au plus haut point de la fortune. » (Ep 37)

L'objectif de la science est d'ordonner *autant que possible* nos perceptions concernant le domaine de l'expérience qui peut être appelé *fortuna* pour autant que ses lois ne soient pas complètement connues par nous et qu'il ne dépende pas seulement de notre puissance. C'est de rendre nos perceptions claires et distinctes, *autant que possible*, à propos des choses qui prennent lieu dans ce domaine, à travers les points communs entre nous et ces choses. Néanmoins, la science le fait dans les limites qui resteront inchangées aussi longtemps que notre nature singulière reste inchangée. Par conséquent, la connaissance du domaine de l'expérience ne commence pas par les définitions, mais commence par la collection de l'*historia* qui nous mène aux définitions. En restant fidèle au principe scientifique, le procès ici s'avance du connu ou de la chose considérée comme connue à l'inconnu total, de ce qui est relativement clair à ce qui est plus confus. Une fois qu'on atteint les définitions, tout semblable à la philosophie, on arrive aux conclusions légitimes en faisant des déductions par la lumière naturelle, autrement dit, sous le guide de l'intellect ou de la raison (TTP VII, §18). En appliquant la même méthode scientifique à l'Écriture, Spinoza trouve nécessaire de prendre en compte la langue dans laquelle ces textes sont rédigés pour la première fois, des conditions historiques et de la connaissance de l'époque¹⁰⁸. Pourtant, on n'a pas besoin de faire référence à un tel moyen pour les choses qui sont les objets de l'intellect. Ces choses sont compréhensibles et accessibles directement par l'intellect, à condition que l'esprit ne reste pas sous l'influence négative des préjugés. Les définitions de la philosophie

¹⁰⁸ À cet égard, David Savan considère Spinoza comme le fondateur de l'herméneutique scientifique. Voir David Savan, « Spinoza : Scientist and Theorist of Scientific Method », **Spinoza and the Sciences**, éd. par M. Grene et D. Nails, New York : Springer, 1986, p. 97.

sont des propres concepts de la raison et de l'intellect, donc elles sont compréhensibles en soi. En un sens, les « données » initiales sont différentes dans la philosophie et dans la science : en science, les données et les définitions viennent de l'observation des phénomènes naturels et des expérimentations, alors qu'en philosophie, elles ne reposent que sur la faculté de penser, et sur sa propre puissance à produire des concepts et des idées vraies :

« Euclide, qui n'écrivit que des choses très simples et fort intelligibles, est facilement compris par chacun en n'importe quelle langue. Pour comprendre sa pensée et être certain de son vrai sens, il n'est pas besoin d'avoir une connaissance accomplie de la langue dans laquelle il écrivit, mais seulement d'en avoir une connaissance tout ordinaire, presque celle d'un enfant ; nul besoin de savoir la vie, les préoccupations et les mœurs de l'auteur ; ni en quelle langue, ni pour qui, ni quand il a écrit ; ni la fortune du livre, ni ses différentes leçons, ni comment et sur la décision de qui il a été reçu. Et ce que nous disons là d'Euclide, il faut le dire de tous ceux qui ont écrit sur des sujets que leur nature rend compréhensibles. » (TTP VII, §17)

Nous avons jusqu'ici traité les principes fondamentaux de l'interprétation de l'Écriture dans le TTP. L'objectif de ce traitement était de révéler la conception de la méthode scientifique chez Spinoza et les différences entre cette conception et celle de la méthode philosophique. Avant de terminer le traitement du TTP et de passer au TP, il nous reste encore quelques questions importantes à répondre. Ces questions nous mènent en même temps à l'axe commun des méthodes philosophique et scientifique, que nous avons séparées l'une de l'autre par rapport à leurs procédures : comment Spinoza appliqua-t-il une méthode qui est propre pour l'observation des phénomènes naturels à un domaine touchant à la théologie, à la philologie, à l'histoire et à la culture ? Sur quoi fonda-t-il cette idée que les textes religieux peuvent être examinés comme l'on examine une réaction chimique ou un objet tangible ? Avec quelle motivation défendit-il que son interprétation de l'Écriture convienne avec la méthode des sciences naturelles ? Pour répondre à ces questions, il suffit de rappeler en effet la base de l'univocité méthodologique que nous avons accentuée dans le premier chapitre, à savoir le naturalisme immanent de Spinoza. Selon Spinoza, l'homme est non seulement une partie de la Nature, mais il est *n'importe quelle petite* partie de la Nature¹⁰⁹. Selon cette affirmation, le premier

¹⁰⁹ « La nature n'est pas bornée par les lois de la raison humaine qui ne visent que ce qui est vraiment utile aux hommes et à leur conservation, mais elle est régie par une infinité d'autres lois qui

statut ontologique de toutes les choses qui appartiennent à l'homme est d'être aussi une partie de la nature. Ce principe naturaliste qui est valable pour l'histoire, la culture, la langue, la politique, l'art et l'économie est aussi valable pour la religion. En effet, dans la mesure que l'objectif ultime est d'acquérir la connaissance de la Nature, il n'y a qu'un seul principe méthodologique pour toutes les recherches de la connaissance qui avancent soit des parties vers le tout (sciences spécifiques), soit du tout vers les parties (philosophie). Pour Spinoza, ce principe n'est ni le rationalisme ni l'empirisme, mais le naturalisme immanent.

Selon Leo Strauss, contrairement à Hobbes, Spinoza ne fait pas partie des penseurs pionniers de la théorie politique moderne et de la théorie du droit, étant donné que son naturalisme l'empêche de voir l'irréductibilité des problèmes humains :

« L'avantage essentiel de la philosophie politique de Hobbes sur celle de Spinoza est que par droit naturel Hobbes entend principalement un droit de l'homme, alors que Spinoza part du droit naturel de tout ce qui existe et manque ainsi le problème spécifiquement humain du droit. La philosophie politique hobbesienne repose effectivement, comme le souligne son auteur, sur une connaissance de l'homme approfondie et confirmée par la connaissance et l'examen de soi de l'individu, et non sur une théorie générale de type scientifique ou métaphysique. Et parce qu'elle repose sur une expérience de la vie humaine, elle ne peut jamais, malgré toutes les tentations des sciences de la nature, entièrement succomber aux dangers auxquels on s'expose en faisant abstraction de la vie morale et en négligeant sa spécificité. Pour cette raison même, la philosophie politique de Hobbes a un fondement moral : elle n'est pas dérivée des sciences de la nature, mais repose sur une expérience directe de la vie humaine. »¹¹⁰

Contrairement à Strauss, nous pensons que, ce qu'il considère comme un déficit et comme un danger chez Spinoza, c'est en effet l'aspect le plus fort qui rend la pensée spinozienne actuelle à nos jours. Nous pensons qu'une partie remarquable de nos problèmes contemporains trouvent leur origine dans notre insistance de les considérer exclusivement propres aux êtres humains. Nous défendons qu'il n'y ait aucun problème ou décision politique qui peut être vu exclusivement propre aux

concernent l'ordre éternel de la nature entière dont l'homme est une petite partie ». Cette expression qui se trouve dans le TTP (XVI, §4) se répète dans le TP (II, §8).

¹¹⁰ Leo Strauss, **La philosophie politique de Hobbes**, traduction par A. Enegrén et M. B. de Launay, Paris : Belin, 1991 (1936), p. 53.

êtres humains à cette époque où la planète dans laquelle on vit s'approche de plus en plus de sa fin. Nous avons souffert et nous continuons à souffrir de tous les désastres venant du désir pour la puissance illimitée, pour être les « *maîtres et possesseurs de la nature* »¹¹¹. Nous pensons que le point de départ de toutes sortes de tentatives afin de résoudre nos problèmes actuels devrait être un naturalisme proche à celui de Spinoza. Toujours contre Strauss, nous sommes d'accord avec Spinoza qui refuse de voir la morale en tant que fondement de la politique. Nous adaptons la thèse, défendue par Spinoza comme s'il corrigeait une illusion optique (si vous voulez, avec une allusion anachronique à la métaphore marxiste de « la tête en bas »), que la morale n'est pas le fondement d'une communauté politique, mais le contraire, elle est une institution d'une communauté politique déjà existante, d'une communauté qui nécessairement possède ses lois (écrites ou non écrites). En plus, nous pensons que Spinoza ne devient pas un philosophe « immoral » avec cette thèse ; au contraire, à travers sa vigoureuse conception de l'éthique, il indique le seul horizon d'être vraiment « moral » sans la peur d'une punition ou l'attente d'une récompense. Cet horizon nous mène également à un autre aspect spinozien qui est commun en philosophie et en science, celles que nous avons séparées l'une de l'autre par rapport à leurs moyens et à leurs procédures. Selon Spinoza, la connaissance n'est pas seulement un problème épistémologique ; elle est en même temps un problème du mode de vie. Le problème de la connaissance est aussi le problème de la tranquillité de l'esprit, de la liberté, de la salvation, du bien-être, de la béatitude, de la vertu, de la paix et de la perfection :

« 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 ; c'est-à-dire, en un mot, que toutes nos opérations, en même temps que toutes nos pensées, doivent être dirigées vers cette fin » (TIE, §16).

Dans le système spinozien, toutes les recherches de connaissance sont dirigées vers la poursuite d'une bonne vie et du bonheur véritable¹¹². À cet égard, à condition que toutes les recherches de la connaissance aient pour objectif la perfection

¹¹¹ Descartes, « Discours de la méthode », **Œuvres philosophiques, tome I**, p. 634 ; Hobbes, « De Corpore » I, §6.

¹¹² Franco Biasutti considère cette préoccupation éthique de la méthode spinozienne comme la « thérapie sociale ». Voir F. Biasutti, « Spinoza : la méthode comme thérapie sociale », **Spinoza Transalpin**, dir. par Ch. Jaquet et P.-F. Moreau, Paris : Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 47-58.

humaine, il est possible de dire qu'il n'y ait qu'un seul principe méthodologique chez Spinoza. Ce principe n'est pas l'« individualisme possessif »¹¹³, ni l'« appropriation illimitée »¹¹⁴, mais simplement l'éthique d'un être qui est conscient d'être une partie de la nature.

Spinoza n'a pas pu accomplir ses traités sur la méthode comme il désirait. Son TIE est resté sans trouver sa forme définitive. Dans sa lettre de réponse destinée à Tschirnhaus (Ep 60), Spinoza dit à propos de ce sujet que « *rien n'est encore mis en ordre par écrit* ». À cet égard, le TTP, étant un ouvrage sur la théologie et la politique, est également un texte excellent pour comprendre la méthode de Spinoza dans tous ses aspects. De ce fait, nous avons examiné en détail la méthode de l'interprétation de l'Écriture qui s'y trouve pour mieux comprendre la conception de la méthode scientifique de Spinoza, ainsi que ses différences de la méthode philosophique.

Cependant, le TTP n'est pas suffisant pour révéler la philosophie politique de Spinoza en entier à cause de la dominance de son interprétation biblique. En ce qui concerne la démocratie, comme nous l'avons déjà indiqué, elle y est considérée comme le seul régime qui peut vraiment accorder la liberté de pensée et d'expression aux citoyens. Le chapitre XVI dans lequel le traité politique commence s'ouvre avec ces mots : « *jusqu'à présent nous avons pris soin de séparer la philosophie de la théologie et de faire voir la liberté de philosopher que la théologie reconnaît à chacun. C'est pourquoi il est temps de rechercher jusqu'où s'étend, dans la meilleure république, cette liberté de penser et, pour chacun, de dire ce qu'il pense* » (TTP XVI, §1). Pour Spinoza, la meilleure république (*optima republica*) est la démocratie. Cependant, le TTP ne traite pas *suffisamment* de la démocratie ni d'autres régimes dans leurs connexions causales, et selon leurs principes ontologiques ou leurs principes de génération et de dégénération. De plus, il faut tenir en compte que Spinoza est un écrivain économe qui évite la répétition inutile. S'il a déjà répondu quelques parts aux questions qui lui sont posées, il dirige ses lecteurs vers ces réponses, il fait référence à ses arguments précédents si c'est nécessaire. Même à partir de ce style d'écriture, on peut dire que le TP possède

¹¹³ C. B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke**, Londres : Oxford UP, 1962.

¹¹⁴ Cf. Thomas Hobbes, **Léviathan**, chaps. X, pp. 81-82 et XI, pp. 95-96.

quelque chose qui est important pour son auteur, mais qui ne se trouve pas dans le TTP. Voilà pourquoi, pensons-nous, Spinoza décide de rédiger un nouveau traité politique, aussi avec les encouragements d'un ami, très probablement de Jarig Jelles¹¹⁵.

1.4.3. La continuité méthodologique dans le TP et la vraie dynamique du traité de types d'*imperium*

En contraste avec le TTP, le TP est complètement sur les causes de l'*imperium*¹¹⁶, sur ses fondements, sa structure et ses formes différentes. Le TTP démontre qu'il faut assurer la liberté de pensée et d'expression des citoyens pour qu'un *imperium constitué* ne risque pas sa propre existence, alors que le TP est un traité qui aborde le problème de la *constitution* politique. Selon la dernière lettre de Spinoza, le plan de ce texte est ainsi :

« Je compose un Traité politique, que j'ai commencé il y a quelque temps sur ton conseil. Six chapitres de ce traité sont déjà terminés. Le premier contient une sorte d'introduction à l'ouvrage ; le second traite du droit naturel ; le troisième du droit du Souverain suprême [summae potestatis] ; le quatrième examine quelles sont les questions qui dépendent du gouvernement du Souverain suprême ; le cinquième, quel est le bien le plus haut et le plus grand qu'une société puisse viser ; le sixième, comment doit être institué un gouvernement [imperium] monarchique pour ne pas dégénérer en tyrannie. À présent, je m'occupe du septième chapitre, où je démontre de manière méthodique tous les éléments des six chapitres précédents concernant la monarchie bien ordonnée. Je passerai ensuite aux gouvernements aristocratique et populaire, et enfin aux lois et aux autres questions particulières concernant la politique. »¹¹⁷

Selon ce plan, les chapitres qui exposent les fondements de la conception politique de Spinoza (I-V), les chapitres sur la monarchie (VI-VII) et sur

¹¹⁵ Selon Fokke Akkerman, « annotation 70 », **Studies in the Posthumous Works of Spinoza**, Amsterdam : Krips Repro Meppel, 1980, p. 273. Cette supposition d'Akkerman est acceptée par la plupart des commentateurs suivants.

¹¹⁶ La difficulté de trouver un équivalent moderne pour ce terme a été discutée par certains commentateurs et traducteurs de Spinoza. Par exemple, voir Pierre-François Moreau, « La notion d'*Imperium* dans le *Traité politique* », **Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza**, éd. par E. Giancotti, Naples : Bibliopolis, 1985, pp. 355-366 et Bernard Pautrat, « Pourquoi retraduire le *Tractatus politicus* ? », Spinoza, **Traité politique**, pp. 8-11. Sauf citations, nous le laissons sans traduire.

¹¹⁷ Ep 84, écrite dans le deuxième semestre de l'année 1676, probablement destinée à Jarig Jelles (voir la note 115). Elle est parue dans l'OP au début du TP comme préface, sans le nom de son destinataire.

l'aristocratie (VIII-X) sont complétés « en partie¹¹⁸ » ; mais le chapitre sur la démocratie (XI) est interrompu à cause de la mort de son auteur. L'examen des lois ou d'« autres questions particulières concernant la politique » n'est jamais rédigé ou n'est pas à notre disposition aujourd'hui. Le TP a été paru dans l'OP, après la mort de Spinoza en 1677, sous ce titre complet : « *Traité politique dans lequel on démontre comment une Société ayant un Imperium Monarchique ainsi que celle où ce sont les Meilleurs qui commandent doivent être instituées pour ne pas tomber dans la Tyrannie, et pour que Paix et Liberté des citoyens demeurent inviolées* ». À nos jours, les commentateurs s'accordent sur l'idée que ce titre a été choisi par les éditeurs de l'OP, et non par Spinoza lui-même¹¹⁹. Avant tout, il n'est pas raisonnable pour un auteur de choisir un titre qui n'aborde que les deux types d'*imperium*, alors que le traité avait pour but de contenir également un chapitre sur la démocratie. Les éditeurs peuvent avoir considéré que ce titre était convenable parce qu'il n'y avait que les chapitres sur la monarchie et l'aristocratie qui furent complétés. Ou, avec une conjecture plus politique, ils peuvent avoir choisi un tel titre à cause de leurs orientations idéologiques et de la conjoncture politique¹²⁰. D'un autre côté, même si l'on suppose que ce titre a été choisi par les éditeurs à cause d'Ep 84, il est surprenant de voir que ce que Spinoza a dit dans la lettre pour la monarchie a été également utilisé dans le titre pour l'aristocratie (une société « où ce sont les meilleurs qui commandent »). Cependant, il ne suffit pas de mettre l'accent uniquement sur cet élargissement. Même si l'on ignore le titre en l'associant aux inclinations politiques des éditeurs, la nature problématique du texte ne disparaît pas. Dans sa version à notre disposition, le TP, à cause de ses propositions institutionnelles pour que la monarchie ne dégénère pas en tyrannie, semble être inhabituel à première vue, en comparaison avec la perspective ouvertement anti-monarchique du TTP. Cet effet est plus approfondi quand on considère que le chapitre sur la démocratie est inachevé. C'est pourquoi, certains commentateurs défendent que, dans le TP, la liberté soit sacrifiée pour la sécurité et glosent que le TP est un compromis incompatible avec le reste du *corpus* spinozien¹²¹.

¹¹⁸ Nous avons dit « en partie », car, étant donné que l'ouvrage reste inachevé, nous ne sommes pas au courant des révisions prévues mais non effectuées à propos de ces chapitres.

¹¹⁹ Madeleine Francès a proposé cette interprétation pour la première fois. Voir Spinoza, **Œuvres complètes de Spinoza**, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1954, pp. 1471-1472 (note de Francès).

¹²⁰ Voir M. Francès, *ibid.* ; Antonio Negri, **L'Anomalie sauvage**, pp. 316-317.

¹²¹ Un de commentaires les plus nets et les plus décisifs est formulé par Cemal Bâli Akal et Reyda Ergün. Voir Reyda Ergün et Cemal Bâli Akal, « *Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye*

Le TP est évidemment un texte difficile, avant tout, à cause de son état inachevé. Pourtant, au lieu de le problématiser ou négliger complètement, nous pensons qu'il serait théoriquement plus fécond de se concentrer sur ses tensions et sur ses aspects problématiques et d'essayer de surmonter certains d'entre eux à l'aide du principe de la continuité méthodologique. Contre les interprétations qui séparent très nettement le TP du reste des ouvrages de Spinoza (du TTP, plus précisément), nous défendons que le TP soit fidèle au principe de la méthode immanente ; ou encore, qu'il est le traité politique le plus proche à l'*Éthique* à certains égards. Pour fonder notre commentaire, nous allons maintenant examiner le TP sous la perspective de la continuité méthodologique, comme nous l'avons déjà fait pour le TTP.

Le TP s'ouvre avec une polémique frappante : les *philosophes* souffrent d'une illusion optique lorsqu'ils regardent la condition humaine en conflit. Puisqu'ils considèrent les passions comme une déviation de la nature humaine au lieu de les considérer comme une partie nécessaire de cette nature, ils confondent « ce qui est » avec « c'est qui devrait être », ils ne produisent rien qu'une utopie lorsqu'ils misent la main sur la politique, et ils perdent la connexion entre la théorie et la pratique. Car, au lieu de la vraie condition humaine, autrement dit, l'existence passionnelle, ils prennent l'image de l'« homme vertueux » comme la seule référence. Spinoza dit même : « *de toutes les sciences appliquées, c'est dans la politique, croit-on, que la théorie diffère le plus de la pratique, et l'on estime que nul n'est moins apte à diriger la chose publique que les théoriciens, autrement dit les philosophes* » (TP I, §1)¹²².

Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi », **Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, éd. par R. Ergün et C. B. Akal, Istanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, pp. 63-77 ; Cemal Bâli Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, Ankara : Dost, 2016 (2004), p. 104. Voir aussi Paul Cazayus, **Pouvoir et liberté en politique. Actualité de Spinoza**, Liège : Mardaga, 2000, pp. 168-172 et Lewis S. Feuer, **Spinoza and the Rise of Liberalism**, pp. 40, 87-197.

¹²² Dans cette polémique, Spinoza ne donne pas un nom spécifique ; et la même critique générale se trouve aussi dans EIIIPrae. De plus, dans EVPrae, même s'il ne s'agit pas de la politique, une critique semblable est adressée à Descartes et aux stoïciens à cause de leur évaluation incorrecte de la force des émotions et de la puissance de l'homme sur celles-ci. Plusieurs commentateurs, reposant sur le fait que l'*Utopie* de Thomas More était dans la bibliothèque de Spinoza, estiment que la cible principale de la polémique dans le TP I, §1 est More. Pareillement, *La République* de Platon est une autre cible présumée. Alexandre Matheron rappelle aussi Thomas d'Aquin (quant à son idée finaliste et le rôle qu'il attribua à la raison dans la formation de la société). Selon Matheron, s'il y a encore une autre cible de la polémique dans le TP I, §1, c'est Hobbes, parce que lui aussi plaçait la raison dans la fondation du corps politique. Voir Matheron, « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : Machiavélisme et utopie », **Anthropologie et politique au XVII^e siècle : Études sur Spinoza**, Paris : Vrin, 1986, pp. 49-79.

Aux yeux de Spinoza, si les politiciens ont une supériorité sur les philosophes, cela peut s'expliquer comme suit : les politiciens toujours savent que le secret de la politique réside dans la manipulation (habile ou rusée) des passions, non dans la répression de celles-ci, même si à cause de cette attitude ils acquièrent une notoriété et affrontent les théologiens qui défendent l'appropriation des principes de la *pietas* dans les affaires publiques (TP I, §2).

Ce ton machiavéliste qui est ressenti dès le premier paragraphe du TP¹²³, cette mise en relief de l'expérience et de la connaissance de l'histoire continue tout au long de l'ouvrage. Celui du premier chapitre est spécifiquement important, parce que ce chapitre est l'introduction méthodologique à l'ouvrage. Ici, après avoir souligné l'opposition entre l'utopisme des philosophes et le réalisme des politiciens dans les deux premiers paragraphes, Spinoza continue ses arguments comme suit : « *quant à moi, je suis persuadé que l'expérience a montré tous les genres de cités [civitas] que l'on peut concevoir pour que les hommes vivent dans la concorde, ainsi que les moyens par lesquels la multitude doit être dirigée, c'est-à-dire contenue dans des limites précises, si bien que je ne crois pas que nous puissions, en cette matière, atteindre par la pensée quoi que ce soit de compatible avec l'expérience, autrement dit avec la pratique, qui n'ait déjà été découvert et expérimenté* » (TP I, §3). Lorsqu'on ne regarde que ces lignes et que les critiques ci-dessus contre les philosophes, on peut penser que le TP suit une méthode faisant référence seulement à l'expérience. De plus, outre l'influence de Machiavel, ce texte possède des traces des lectures historiques de son auteur. Il y a des références, ouvertes ou discrètes, à l'histoire politique de Rome, à Quintus Curtius, à Tacite ; quelques figures politiques importantes de l'Antiquité et de l'époque sont aussi mentionnées. Dans les chapitres sur la monarchie, Spinoza donne des exemples du royaume d'Aragon ; dans les chapitres sur l'aristocratie, il mentionne des modèles du gouvernement de Venise, de Genève, des Pays-Bas. En outre, on observe l'influence de certaines idées des théoriciens politiques de l'époque, particulièrement des frères de la Court. En bref, Spinoza semble adopter l'idée que la politique est « une science appliquée », et critiquer les philosophes de ne pas comprendre la nature de la politique. Ainsi, à

¹²³ Pour les références élogieuses à Machiavel dans le TP, voir V, §7, et X, §1. Sur les distinctions entre théorie et pratique, imaginaire et réelle, cf. Machiavel, **Le Prince**, XV, traduction et commentaire de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, texte italien établi par Giorgio Inglese, Paris : PUF, 2000, pp. 137-139.

première vue, on peut penser que lorsque Spinoza écrivait sur la politique, au lieu de la méthode philosophique, il a adopté une méthode scientifique basée sur l'expérience et l'histoire.

Mais en examinant les choses de plus près, on découvre que ce n'est pas le cas. Malgré tous les éléments ci-dessus, le TP n'est pas un traité historique ou sur la science politique dans le sens moderne ou étroit du terme. Bien qu'il critique les philosophes, il reste comme un traité philosophique. Spinoza ne rédigea pas le TP en tant qu'historien ou théoricien politique, mais en tant que philosophe. Même si Spinoza apprit beaucoup de Machiavel, c'est la différence la plus importante entre eux : dans les *Discours*, une énorme inspiration pour Spinoza, Machiavel fait une lecture historique basée sur l'*Histoire romaine* de Tite-Live, et il en arrive à certaines conclusions politiques pour une intervention actuelle. Ces conclusions qui sont atteintes par l'analyse des données historiques produisent une théorie politique qui représente une grande transformation ou même une rupture dans l'histoire de la pensée. Pourtant, Machiavel ne fait pas de la philosophie, ni dans les *Discours* ni dans ses autres études. Quand les critiques adressées aux philosophes dans le TP sont isolées de leur contexte et de leur fonction, on pourrait penser que Spinoza ne fait pas de la philosophie dans cet ouvrage et qu'il établit une théorie sur les formes de gouvernement réelles et données. Mais en effet, la polémique anti-utopique de Spinoza est une critique philosophique, elle n'est pas une critique contre la philosophie. L'anti-utopisme ne veut pas dire l'anti-philosophie. Dans le TP, Spinoza adopte le perspectif machiavélien pour critiquer une tradition dominante dans la philosophie, mais il continue à faire de la philosophie. Contrairement à ce qu'il fait dans certains chapitres du TTP, dans le TP, Spinoza ne fait pas des inférences reposant sur les analyses des données historiques à propos des formations politiques réelles. Outre que pour comprendre la différence entre Spinoza et Machiavel, ce point est aussi important pour lire le TP correctement, et pour mieux entendre la dynamique essentielle de sa classification des types d'*imperium*. Quand Spinoza dit que ses déductions politiques ne reposent pas sur les principes de la raison, il n'évoque pas que sa méthode dans le TP n'est pas philosophique, mais il veut indiquer autre chose : une erreur ou un défaut qu'il remarque dans la philosophie politique avant lui. Dans le TP, Spinoza essaye de corriger cette erreur ou ce défaut. Par conséquent, il s'oriente vers une philosophie politique qui repose sur l'ontologie

plutôt que sur la morale. En d'autres termes, le TP est le texte inachevé d'une tentative d'établir une ontologie politique. L'accent mis sur l'expérience et sur la pratique dans l'introduction du TP devrait être lu sous l'angle de cette perspective ; c'est-à-dire, comme une tentative de déplacer le fondement de la philosophie politique de la morale à l'ontologie. Même si cette tentative commence dans l'*Éthique*¹²⁴, et continue dans le TTP, elle se développe plus profondément dans le TP. Dans le quatrième paragraphe du premier chapitre du TP, Spinoza donne à nouveau les coordonnées de sa méthode naturaliste qui suit son ontologie naturaliste :

« Et donc, quand j'ai tourné mon esprit vers la politique, c'était dans l'intention de démontrer non du nouveau et de l'inouï, mais uniquement les choses qui conviennent au mieux avec la pratique, et ce de façon certaine et incontestable, ou de les déduire de la condition même de la nature humaine ; et pour avoir, dans mon enquête concernant cette science, la même liberté d'esprit que nous avons d'ordinaire en mathématiques, je me suis soigneusement appliqué, concernant les actions humaines, non pas à en rire ni à en pleurer ni à les maudire, mais à les comprendre ; si bien que les affects humains tels qu'amour, haine, envie, gloire, pitié et autres émotions de l'âme, je les ai contemplés non comme des vices de la nature humaine, mais comme des propriétés qui lui appartiennent comme à la nature de l'air appartiennent chaleur, froid, tempête, tonnerre et autres choses du genre, qui, pour être incommodes, n'en sont pas moins nécessaires, et ont des causes précises par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature, et l'esprit prend alors à leur contemplation vraie autant de plaisir qu'à la connaissance des choses agréables aux sens. »

Il est important de remarquer le parallélisme de ce paragraphe avec celui dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique* que nous avons déjà cité afin de mettre en relief l'univocité de la méthode spinozienne. Dans le TP, tout en adoptant l'investigation étiologique de l'*Éthique*, Spinoza traite des sujets les plus « incommodes » comme des choses naturelles, en examinant leurs connexions nécessaires, les lois de leurs générations et dégénération. Tout comme l'*Éthique* qui traite des émotions telles que la haine, la colère, la jalousie avec leurs relations causales, le TP examine toutes les formes de gouvernements, y compris la monarchie, tout en faisant référence à leurs propres fondements et leurs propres

¹²⁴ Plus précisément, dans EIVP37S2. Pour le dire avec les mots de Rousset, EIVP37S2 est « un très court traité De statu hominis naturalii et civili inséré dans l'*Éthique* ». Rousset, « Commentaire », Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, p. 169.

causes et en restant fidèle à la méthode naturaliste. En bref, comme dans l'*Éthique*, dans le TP, Spinoza adopte une méthode qui considère les choses à l'intérieur de leurs connexions causales qui les déterminent, et à l'intérieure de leurs relations de nécessité auxquelles elles sont sujettes. Cette méthode est la démonstration ou la déduction apodictique (« *de façon certaine et incontestable* »). Il faut faire des déductions à partir d'un début correct pour qu'une déduction philosophique sur la politique soit « certaine et incontestable ». Selon Spinoza, cette base déductive est la condition de la nature humaine, comme la citation ci-dessus le montre. La mise en compte que les déductions du TP reposent sur cette base est tellement importante pour Spinoza qu'il la rappelle plusieurs fois dans le texte. Par exemple, à la fin du premier chapitre (§7) il dit ainsi : « *étant donné que tous les hommes, partout, qu'ils soient barbares ou civilisés, lient des relations et forment quelque état civil, ce n'est pas aux leçons de la raison qu'il faut demander les causes de l'imperium et ses fondements naturels, il faut les déduire de la nature des hommes, autrement dit de leur condition commune.* » Sur le plan des faits, la condition humaine est l'existence affective. À première vue, la plupart des descriptions dans le TP donnent l'impression aux lecteurs que les termes de « la nature humaine » ou « la condition humaine » ne possèdent qu'un contenu psychologique et négatif¹²⁵. Dans les textes de Spinoza, on croise très souvent le thème de la jalousie qui peut se lire ensemble avec les premières lignes des *Discours* de Machiavel. La phrase « *les hommes sont [...] ennemis par nature* » (TP II, §14) nous rappelle la phrase hobbesienne « l'homme est un loup pour l'homme ». D'un autre côté, même si le terme « nature humaine », indiquée par Spinoza comme la base de sa philosophie politique, nous mène directement au plan psychologique, ce plan prend tout son importance et sens philosophique dans le plan métaphysique et ontologique. Spinoza ne dit pas seulement que les hommes sont sujets aux affects, mais il dit qu'ils sont *nécessairement* sujets aux affects (TP I, §5 ; EIVP4C). Cette nécessité vient de la relation entre les choses et Dieu et de l'ordre de la Nature. C'est pour cette raison que la théorie des affects dans l'*Éthique* se développe à partir de déductions ontologiques. À cet égard, la psychologie toute seule n'est pas seulement une base ou

¹²⁵ Par exemple, « [les hommes] *sont ainsi faits qu'ils ont pitié de ceux pour qui ça va mal, qu'ils envient ceux pour qui ça va bien, qu'ils sont plus enclins à la vengeance qu'à la pitié, et en outre, que chacun aspire à ce que les autres vivent comme il l'entend lui, approuvent ce qu'il approuve et rejettent ce qu'il rejette. Si bien que, tous désirant à égalité être les premiers, ils en viennent à se combattre et font tout leur possible pour s'opprimer les uns les autres, et celui qui en sort vainqueur se glorifie plus d'avoir nui à autrui que de s'être rendu utile à lui-même* » (TP I, §5). Cf. EIIIP32S, EIVApp xiii ; EVP4S ; EIIIP31C ; EIVP58S.

une cause, mais elle est aussi une conséquence ; l'existence passionnelle de l'homme est un résultat nécessaire de sa position ontologique dans la Nature. Dans le TP, Spinoza précise que le concept de la « nature humaine » qui serve comme fondement déductif pour sa philosophie politique exprime non seulement les faits d'affections, mais aussi la détermination ontologique qui les conditionne :

« Mais pour éviter d'avoir si souvent à rompre le fil de mon discours et à résoudre de semblables objections¹²⁶ dans la suite, je veux faire observer que tout cela, je l'ai démontré à partir de la nécessité de la nature humaine de quelque façon qu'on considère cette dernière, j'entends, à partir de l'effort universel de tous les hommes pour se conserver, lequel effort se rencontre en tout homme, qu'il soit ignorant ou sage ; et par suite, de quelque façon que l'on considère les hommes, qu'ils soient conduits par l'affect ou qu'ils le soient par la raison, cela revient au même puisque la démonstration, comme nous l'avons dit, est universelle. » (TP III, §18)

Dans le domaine ontologique, la première détermination de la nature humaine est l'effort pour se conserver. Comme la citation ci-dessus montre, le concept spinozien de la nature humaine exprime la forme humaine du *conatus* ontologique. Dit autrement, le fondement des déductions politiques du TP est la théorie du *conatus* de l'*Éthique*¹²⁷. Avant tout, l'effort pour se conserver n'est pas propre à l'être humain ; tous les êtres l'ont. À cet égard, la première détermination ontologique de l'homme est d'être n'importe quel étant parmi les autres. Toutes les choses singulières sont des expressions en certains degrés de la puissance de Dieu ou de la Nature. L'être humain, comme tous les autres êtres, expérience cette puissance partielle comme « effort » ; parce que sa puissance est entourée par les autres individualisations des puissances, et pour conserver son être, il a besoin de résister constamment contre celles-ci. Tout en restant entouré par d'autres parties naturelles, il est soumis aux leurs effets ; et par conséquent, tant qu'il reste comme cela, à savoir, comme n'importe quelle partie de la nature, il se définit par ses passions plutôt que par ses actions.

¹²⁶ Les objections dont Spinoza parle ici sont les critiques morales et religieuses contre la défense du droit à la rupture de parole. La reconnaissance de ce droit chez Spinoza, pour un individu ou un *imperium*, est liée étroitement au fait que sa philosophie politique n'appartient pas à la tradition contractualiste.

¹²⁷ Voir EIIP6-P9, EIVP4Dem, EIVP20. Nous allons examiner en détail la théorie du *conatus* dans la deuxième partie (section 2.4.3.).

D'après Spinoza, c'est exactement le point négligé par les moralistes et les théologiens. Tout comme le froid, la tempête, ou la chaleur sont des événements naturels atmosphériques qui dépendent des lois spécifiques, les affects humains ne sont pas des déviations ou des méchancetés en soi, mais les propriétés communes de la nature humaine ; et si l'on n'accepte pas cette détermination affective nécessaire, il n'est guère possible de formuler une proposition politique applicable qui peut diminuer les effets destructifs de ladite détermination. Donc, le fondement de la philosophie politique ne peut pas être les doctrines ou principes moraux de la raison, car l'effort pour conserver son être, ce qui est la base de la politique, ne se réalise pas toujours selon les commandements de la raison. La plupart du temps, c'est exactement le contraire. Certes, l'état le plus parfait du *conatus*, comme Spinoza indique dans l'*Éthique*, c'est de vivre selon les prescriptions de la raison. Mais ceci n'est pas donné en avance ; la seule chose qui est donnée au début dans la condition humaine c'est l'effort pour se conserver. Vivre en accord avec les prescriptions de la raison, autrement dit, la façon non destructive de l'effort humain ne peut être qu'un but social et politique. Les voies de réaliser le *conatus* humain dans un terrain commun qui est avantageux pour tout le monde ne pourraient être découvertes que via une constitution politique. Dans son *Spinoza et le problème de l'expression*, Gilles Deleuze exprime bien cette condition de la raison dans la philosophie spinozienne :

« Notre problème se transforme donc. La question n'est plus : pourquoi avons-nous des idées inadéquates ? Mais au contraire : Comment arriverons-nous à former des idées adéquates ? Chez Spinoza, il en est de la vérité comme de la liberté : elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous produisons des idées adéquates, échappant à l'enchaînement d'une nécessité externe. Par-là, l'inspiration spinoziste est profondément empiriste. Il est toujours frappant de constater la différence d'inspiration entre les empiristes et les rationalistes. Les uns s'étonnent de ce qui n'étonne pas les autres. À entendre les rationalistes, la vérité et la liberté sont avant tout des droits ; ils se demandent comment nous pouvons déchoir de ces droits, tomber dans l'erreur ou perdre la liberté. C'est pourquoi le rationalisme a trouvé dans la tradition adamique, posant en principe l'image d'un Adam libre et raisonnable, un thème qui convenait particulièrement avec ses préoccupations. Dans une perspective empiriste, tout est renversé : l'étonnant, c'est que les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne. À la vigueur avec laquelle Spinoza s'oppose constamment à la tradition adamique, on reconnaît déjà l'inspiration

empiriste, qui conçoit la liberté et la vérité comme des produits ultimes surgissant à la fin. Un des paradoxes de Spinoza, et ce n'est pas le seul cas où nous le verrons s'exercer, est d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme, un des plus rigoureux qu'on ait jamais conçus. Spinoza demande : comment arriverons-nous à former et produire des idées adéquates, alors que tant d'idées inadéquates nous sont nécessairement données, qui distraient notre puissance et nous séparent de ce que nous pouvons ? »¹²⁸

« Comment arriverons-nous à former et produire des idées adéquates ? » Dans le système spinozien, cette question est non seulement épistémologique, mais aussi éthique et politique : le seul moyen de diminuer des passions autant que possible, d'augmenter des idées adéquates et des affects rationnels est une organisation sociale, une constitution politique. Mais celles-ci ne sont pas exemptes d'autres difficultés, il n'y a aucune garantie pour que cela s'y réalise définitivement. Car, selon l'ontologie spinozienne, la base de la constitution politique n'est pas la raison, mais l'existence passionnelle qui est le premier état immédiatement donné de la nature humaine. Étant soumis à leurs efforts pour se conserver, les hommes se réunissent d'abord sur une base affective et créent leur organisation politique spontanément et naturellement :

« Les hommes étant, comme nous l'avons dit, menés par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que si la multitude se met naturellement d'accord entre elle et veut être conduite comme par un seul esprit, ce n'est pas parce qu'elle est conduite par la raison, mais bien parce qu'elle l'est par un affect qu'elle a en commun, à savoir [...] par une espérance ou une crainte commune, ou par le désir commun de se venger de quelque dommage subi en commun. Et comme les hommes ont tous en eux la crainte de la solitude parce que nul dans la solitude n'a les forces pour se défendre et se procurer les choses nécessaires à la vie, il s'ensuit que les hommes, par nature, aspirent à l'état civil, et qu'il ne peut pas se faire que les hommes ne le dissolvent jamais tout à fait. »
(TP VI, §1)

Le fait que Spinoza ne fait pas référence au concept de raison lorsqu'il explique l'origine de la politique et qu'il a une conception politique totalement naturaliste et affective garde sa pensée hors des préoccupations de la tradition du contrat social. Dans sa pensée, il n'y a guère de place pour l'idée que les hommes puissent constituer un état civil en faisant un calcul rationnel ou en tendant vers ce

¹²⁸ Gilles Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, pp. 134-135.

qui est bon, correct, et juste. Spinoza dit que, dans le domaine de l'existence passionnelle, les hommes ne veulent aucune chose parce qu'ils la jugent bonne ; mais, au contraire, ils jugent qu'une chose est bonne parce qu'ils la veulent¹²⁹ (EIIIP9S). Cette base naturaliste que Spinoza constate pour la politique rend la constitution politique à la fois comme un moment fragile et un processus ouvert ou un mouvement qui se renouvelle constamment. Chaque *imperium* constitué est une chose naturelle et singulière. Comme c'est le cas pour chaque individu, le principe de *conatus* est la seule détermination ontologique pour chaque *imperium*. Lors de la fondation d'un corps politique, la règle du *conatus* humain qui n'est pas borné par la raison recommence à fonctionner. Les corps politiques, avant tout, s'efforcent pour conserver leurs êtres. Il est certain qu'en comparaison avec un état solitaire, en état civil, tout en restant une partie de la Nature, mais en même temps en se réunissant avec d'autres parties de la Nature semblables à lui-même, c'est-à-dire avec d'autres êtres humains, l'homme possède plus d'opportunité d'utiliser sa puissance partielle et de l'élargir. En d'autres termes, en se réunissant, les êtres humains peuvent exprimer davantage la puissance de la Nature toute entière. Après avoir déplacé la perspective anthropocentrique et réduit l'être humain en n'importe quel étant dans la Nature, Spinoza réalise un saut en passant du plan métaphysique / ontologique vers le plan politique / éthique. Dans ce deuxième plan, en le comparant avec le premier, l'être humain est plus proche d'être identifié par sa propre puissance ; car dans un corps politique, il peut devenir actif. Même s'il est entouré par d'autres vecteurs de puissance qui sont étrangers à sa nature, et même s'il est vulnérable à leurs effets, lorsque les conditions appropriées sont réalisées, il peut produire des effets dont il est lui-même la cause. Car il est lui-même un vecteur de puissance, il est lui-même une expression de la puissance de Dieu (ou de la Nature). Cette puissance qui s'actualise en tant que pensée dans l'esprit et en tant qu'acte dans le corps, dans une certaine mesure, sinon complètement peut sauver les hommes de la condition passionnelle.

Néanmoins, les formes non destructives dans lesquelles cette puissance humaine peut être réalisée ne sont pas données en avance, même dans le plan politique lui-même. Comme indiqué plus haut, les existences des *imperium* sont aussi

¹²⁹ Cf. « *D'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement (la) lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux* » (Descartes, « Discours de la méthode », **Œuvres philosophiques, tome I**, p. 598).

fragiles ; tout comme celles des individus, ils sont sujets aux effets de plusieurs facteurs internes et externes. De plus, la constitution politique est un mouvement qui se renouvelle et qui n'a pas de fin. Chaque *imperium*, semblable à un individu humain et à toutes les autres choses, est l'expression de la puissance de la Nature d'un certain degré ; mais il n'est pas prévisible à quelle mesure il peut exprimer cette puissance ou l'augmenter. Les conditions dans lesquelles un *imperium* peut persévérer son existence, et à quel point son mouvement de constitution se transformera en un mouvement libérateur seront encore dépendantes de plusieurs autres conditions. La stabilité du *conatus* humain qui continue désormais sous la forme de l'*imperium* sera soumise à de nouvelles déterminations variables. Donc, le traité discuté sur les types d'*imperium* dans le TP devrait être lu comme un effort pour comprendre ces déterminations multipliées du corps politique. La question la plus importante de ce traité est la suivante : « *quel est le meilleur état d'un imperium quel qu'il soit ?* » (TP V, §2). Cette question, comme le souligne Charles Ramond, n'est pas une question sur le meilleur gouvernement¹³⁰. Semblable à l'*Éthique* qui recherche comment l'homme dans n'importe quel état du *conatus* (raisonnable ou passionnel) peut mieux se conserver selon son degré de puissance, le TP recherche le même pour les corps politiques : ayant n'importe quelle forme, comment un *imperium* peut-il exister dans la meilleure façon ? Dans quelles conditions peut-il conserver son existence d'une manière active ? Le but de cette question est évident : tout comme dans l'*Éthique* où le but ultime de comprendre les affects humains c'est d'indiquer le chemin vers vraie libération de l'esclavage affectif, le but principal de l'effort pour comprendre la nature de la politique et l'origine d'*imperium* qu'on trouve dans le TP, c'est d'indiquer le chemin vers la vraie libération des formes sociales de cet esclavage. « Quel est le meilleur état d'un *imperium* quel qu'il soit ? » La réponse donnée par Spinoza à cette question dans les chapitres sur la monarchie et sur l'aristocratie est inattendue et paradoxale, et en même temps radicale à cause de ses implications. On peut dire que, à cette question, Spinoza donne la seule réponse possible permise par son ontologie : quel qu'il soit, si un *imperium* ne veut pas perdre sa forme ou être détruit complètement, il est obligé de se démocratiser. Même si le gouvernement en question est une monarchie, la même règle est également en vigueur. Spinoza arrive à cette conclusion dans le TP par les déductions politiques qui sont faites à partir de la théorie du *conatus* de l'*Éthique* et selon le principe de l'univocité méthodologique.

¹³⁰ Charles Ramond, « Sens et projet du *Traité politique* », *Lectures de Spinoza*, dir. par P.-F. Moreau et C. Ramond, Paris : Ellipses, 2006, pp. 175-176.

Dans notre troisième partie, nous aurons l'occasion de traiter de la conception spinozienne de « démocratie comme un processus » ou « démocratie comme un mouvement de démocratisation ». Dans cette première partie, du point de vue de la continuité méthodologique, nous ne faisons que souligner ce point-ci : les propositions politiques du TP se déduisent de la théorie du *conatus* de l'*Éthique*. Si l'on veut séparer le TP du *corpus* spinozien, il faut d'abord mettre l'*Éthique* à côté ; car, selon la méthode apodictique de Spinoza, lorsqu'on admet les prémisses (l'*Éthique*), on doit nécessairement accepter ses conclusions (le TP).



PARTIE 2

DIEU et LES CHOSES

2.1. Démocratisation de la connaissance de Dieu

Selon la philosophie de Spinoza, rien ne peut exister ni se concevoir sans Dieu. Dieu est non seulement le seul principe d'être, mais également le seul principe de connaissance. C'est pourquoi l'*Éthique* commence avec une partie sur Dieu. D'après Spinoza, un tel commencement est la seule voie pour comprendre l'homme, pour comprendre sa situation ontologique, épistémologique, éthique et politique dans la Nature.

Dans le système spinozien, quand on sait que la puissance humaine est une expression certaine et déterminée de la puissance de Dieu, c'est relativement facile de comprendre la nécessité selon laquelle toutes les déductions sur l'homme doivent être fondées sur le concept de Dieu. Du moins en principe, la connexion entre la Partie I dédiée au Dieu et les parties suivantes est claire. Le fondement de la structure est évident, le point de départ aussi : Dieu. Donc, la position des parties suivantes ne constitue peut-être pas un gros obstacle pour les lecteurs de l'*Éthique*. Par contre, il n'est pas tant facile de comprendre la base et le commencement de la Partie I. La difficulté vient de cela : selon Spinoza, le fondement de l'être et de la connaissance c'est Dieu ; c'est pour cette raison que, comme nous l'avons indiqué dans la partie précédente sur la méthode, l'investigation philosophique doit commencer par Dieu. Mais pourtant, la première partie de l'*Éthique* ne commence pas en fait par Dieu. Spinoza dit que rien ne peut être ni être conçu sans Dieu, mais il n'ouvre pas l'*Éthique* par Dieu. Cette œuvre s'ouvre avec huit définitions et sept axiomes et la première définition est celle de « cause de soi ». Même si la définition de Dieu se trouve dans la série des définitions au début (la sixième définition), elle est présentée d'abord comme une définition à démontrer. Plus précisément, l'existence d'un étant qui est défini comme « *un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance*

consistante en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie » est présentée au début de l'*Éthique* pour être démontrée. Cette démonstration n'est pas complètement réalisée jusqu'aux 11^e et 14^e propositions. Le lecteur a l'impression d'être introduit dans un cercle vicieux dès le début : l'origine de toutes choses est Dieu, mais l'existence de cette origine doit être démontrée. D'ici, les questions suivantes se posent : si la connaissance de Dieu est une connaissance qui n'est pas accessible immédiatement, mais au moyen des axiomes et des déductions, comment la connaissance de toutes choses peut-elle reposer sur Dieu ? Si la connaissance de toutes choses doit être déduite de la connaissance de la première cause, cette cause ne devrait-elle pas nécessairement être un principe qui n'a pas besoin d'être démontré ? Ne devrions-nous pas connaître Dieu sans médiation ? Pourquoi Spinoza avait-il besoin d'un tel commencement à l'*Éthique* et choisit-il de démontrer la vérité de la définition de Dieu par d'autres définitions, axiomes et propositions au lieu de la présenter directement comme une définition vraie et réelle, d'une manière qui conviendrait mieux à son principe méthodologique ? Comment et dans quel contexte faut-il lire le commencement de l'*Éthique*, particulièrement la section jusqu'à la 14^e proposition ? Dans la présente partie, nous étudierons le Dieu spinozien et la production des choses par lui, y compris l'être humain. Toutefois, il faut d'abord éclairer les questions ci-dessus afin de faire une introduction correcte à l'*Éthique*, ainsi à la métaphysique de Spinoza.

2.1.1. Connaissance de Dieu du point de vue pédagogique

Pour surmonter cette difficulté qui se fait sentir au début de l'*Éthique*, nous allons avancer sur deux lignes qui sont directement liées l'une à l'autre. Nous appelons la première ligne, pédagogique, et l'autre, historique. Ces deux lignes ensemble nous permettront de déterminer la fonction et le statut du commencement de l'*Éthique*. Dans la présente section, nous examinons la ligne pédagogique. Commençons tout d'abord avec ce que Spinoza dit à propos des voies d'enseignement et de persuasion dans le TTP :

« Si quelqu'un veut persuader ou dissuader les hommes de quelque chose qui ne soit pas connu par soi [per se notum non est], il doit, pour le leur faire accepter, le déduire de points accordés et convaincre par l'expérience ou par la Raison, c'est-à-dire soit à partir de faits naturels éprouvés par les sens, soit à partir d'axiomes intellectuels

connus par soi. Or, à moins que l'expérience ne soit telle qu'elle s'accompagne d'une intelligence claire et distincte des faits, elle pourra bien convaincre l'homme, mais elle ne pourra pas toucher l'entendement et dissiper les obscurités aussi bien que si l'on déduit ce qu'on veut enseigner des seuls axiomes intellectuels, c'est-à-dire de la seule vertu de l'entendement et de l'ordre de ses perceptions – surtout si la question porte sur une réalité spirituelle qui ne tombe aucunement sous les sens. » (TTP V, §14)

Lorsqu'on enseigne des choses qui ne sont pas connues par soi, on utilise celles que les gens connaissent déjà. Ces connaissances viennent soit de l'expérience, soit de la raison. Le processus d'enseignement se fonde sur les déductions soit à partir de l'expérience, soit à partir des axiomes ou de notions communes dont les sens sont connus par tout le monde. Au début de l'*Éthique*, l'existence de Dieu est démontrée par la deuxième voie, mais il faut aussi ajouter que le fait que Spinoza y démontre l'existence de Dieu par raisonnement ne veut pas dire que, dans l'ensemble de la pensée spinozienne, Dieu n'est pas connu par soi en soi. Les démonstrations dans le commencement de l'*Éthique* ne constituent pas le seul moyen d'atteindre la connaissance de Dieu. Dans ce contexte, il convient de mentionner brièvement la théorie des genres de connaissance chez Spinoza. Spinoza reconnaît trois genres de connaissance qui correspondent aux trois facultés de l'esprit (imagination, raison, intellect)¹³¹. Les moyens principaux de connaissance sont l'expérience pour l'imagination, les notions communes pour la raison et l'intuition pour l'intellect. L'imagination (le premier genre de connaissance) contient, en général, les représentations confuses et obscures reposant sur des données sensorielles, sur l'expérience et sur les associations de la mémoire. Dans ce genre de connaissance, on perçoit seulement les effets des choses externes sur nous, mais on ne comprend pas les causes exactes de ces effets. Dans la connaissance rationnelle (le deuxième genre), l'esprit n'est plus seulement assujéti aux effets des corps extérieurs, mais commence à distinguer leurs propriétés communes, à faire des comparaisons et des déductions, et à produire des idées claires et distinctes. Dans l'intuition (le troisième genre), l'intellect entend l'essence d'une chose singulière sans comparaison et raisonnement. Dans ce genre de connaissance, contrairement au premier genre, on conçoit aussi la cause de la chose singulière. Alors qu'on ne perçoit que l'effet de la chose singulière dans le premier genre, dans le troisième, on comprend ce qui est cette chose en soi, et sa cause grâce à laquelle elle est ainsi. Par conséquent, dans le

¹³¹ EIIP38-EIIP47, notamment EIIP40C2. Pour les versions précédentes, voir TIE, §19-§24 et KV II, i, ii.

troisième genre, on connaît les choses singulières par leurs relations avec les attributs divins. À propos de Dieu, on ne peut obtenir aucune connaissance complète par l'imagination, on ne peut pas connaître Dieu par l'imagination. La raison, d'autre part, peut atteindre la connaissance médiate de Dieu, et l'intuition peut l'atteindre immédiatement. Tout au long de ses travaux, Spinoza fait des révisions diverses sur la théorie des genres de connaissance, mais il préserve le cadre principal de son argument. En ce qui concerne les conditions de la connaissance de Dieu, il est important de suivre à la fois les continuités et les révisions. Dans le KV, à propos de la connaissance intuitive de Dieu, Spinoza adopte une position plus « brute » et en même temps plus « intransigeante » que celle dans l'*Éthique* :

« Que cette quatrième connaissance¹³², qui est la connaissance de Dieu, ne dérive d'aucune autre chose, mais qu'elle est immédiate, cela est évident par ce que nous avons démontré plus haut : qu'il est la cause de toute connaissance qui serait connue par elle-même seulement et non par autre chose. À partir de là suit encore que nous sommes unis à lui de telle manière par la Nature, que sans lui nous ne pouvons ni être, ni être conçus. Et donc, parce qu'il y a entre Dieu et nous une union si étroite, il est évident que nous ne pouvons le comprendre sinon immédiatement. » (KV II, xxii, §3)

Dans l'Appendice du KV, il ajoute :

« La Nature est connue par elle-même, et non par quelque autre chose. Elle consiste en une infinité d'attributs, chacun d'eux infini et parfait en son genre ; à son essence appartient l'existence, de telle sorte qu'en dehors d'elle il n'est aucune essence ou existence, et ainsi elle coïncide exactement avec l'essence de Dieu, seul glorieux et béni. » (KV App, P4C)

Dans l'*Éthique*, Spinoza n'abandonne pas la ligne principale de cette pensée. La connaissance intuitive de Dieu et l'amour divin qui en naît sont les sujets de la partie V de l'*Éthique*. Dans cette dernière partie, Spinoza introduit une rétrospection sur les démonstrations de la première partie pour souligner la différence entre les connaissances médiate et immédiate de Dieu :

¹³² Le troisième genre de connaissance selon la version dans l'*Éthique*. Dans le TIE et le KV, Spinoza reconnaît quatre genres de connaissance dont les deux premières appartiennent à l'imagination. Dans l'*Éthique*, il classe les formes de connaissance appartenant à l'imagination sous un seul genre, c'est-à-dire, sous le premier genre de connaissance.

« Parce que l'essence de notre Esprit consiste dans la seule connaissance, dont le principe et le fondement est Dieu [...], par-là s'éclaire pour nous comment et de quelle façon notre Esprit suit de la nature divine selon l'essence et l'existence et dépend continuellement de Dieu ; et j'ai pensé qu'il valait la peine de le noter ici pour montrer par cet exemple toute la force de la connaissance des choses singulières que j'ai appelée intuitive ou du troisième genre [...], et combien elle est préférable à la connaissance universelle que j'ai dite du deuxième genre. Car, quoique j'aie montré de manière générale dans la Première Partie que tout (et par conséquent l'Esprit humain aussi) dépend de Dieu selon l'essence et selon l'existence, pourtant cette démonstration, quoiqu'elle soit légitime et sans risque de doute, n'affecte pourtant pas autant notre Esprit que lorsqu'on tire cette conclusion de l'essence même d'une chose singulière quelconque que nous disons dépendre de Dieu. » (EVP36S)

S'il y a un genre de connaissance plus « préférable » (*potior*) que la démonstration rationnelle, s'il y a une autre façon plus forte de connaître l'existence de Dieu et une voie plus effective pour savoir que toutes les choses dépendent de Dieu, pourquoi Spinoza n'a-t-il pas commencé par cette voie dans l'*Éthique* ? Cette question nous mène à une problématique qui se trouve dans l'*Éthique*, mais qui a été négligée dans le KV : la difficulté d'arriver au troisième genre de connaissance. L'intellect humain, considéré en soi, est en effet capable de cette connaissance. Étant donné que sa puissance est une partie de la puissance de penser de Dieu, il peut immédiatement connaître Dieu ; il peut avoir une intuition du fait que Dieu est le principe et l'origine de toutes choses. Par contre, il y a des obstacles qui émoussent cette faculté de l'esprit ; ces obstacles ne sont pas inhérents à l'esprit, mais ils sont externes. Puisque nous sommes des êtres finis, limités, et ayant des corps, nos esprits sont plus exposés, avant tout, aux effets de l'imagination : *« quant au fait que les hommes n'ont pas une connaissance de Dieu aussi claire que des notions communes, cela vient de ce qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme les corps, et qu'ils ont joint le nom Dieu aux images des choses qu'ils ont l'habitude de voir ; ce que les hommes ne peuvent guère éviter parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs »* (EIIP47S). Les images confuses et obscures de Dieu sont à l'origine des préjugés et des superstitions. Selon Spinoza, notre esprit, qui est en fait capable de connaître simultanément que Dieu existe et ce qu'il est, s'éloigne de sa propre puissance à cause des préjugés et des superstitions qui nous entourent. Pendant toute notre vie, nous sommes exposés aux images confuses et obscures de Dieu au lieu d'avoir son idée claire et distincte. On peut dire que si nous n'étions pas sous

l'influence de ces types d'images, nous serions capables d'atteindre le troisième genre de connaissance plus aisément ; mais en réalité, ce n'est pas le cas. C'est pour cette raison que notre esprit s'éloigne de sa propre puissance de comprendre immédiatement. De ce fait, au début de l'*Éthique*, Spinoza trouve nécessaire de démontrer la définition de Dieu, qui est évidente en elle-même. Il ne peut pas le faire à partir de l'expérience, le premier genre de connaissance ; car il est impossible de passer à l'intuition à travers les images confuses et obscures, mais il est possible de passer à l'intuition à travers la raison (EVP28).

En bref, dans l'*Éthique*, Spinoza n'abandonne pas l'idée de l'immédiateté de la connaissance de Dieu. L'une des différences les plus importantes entre les œuvres de jeunes (le TIE, le KV) et l'*Éthique* est que dans le dernier, dans cette œuvre de maturité, Spinoza commence à s'interroger sur les voies pour améliorer et mieux organiser les perceptions de l'esprit, et à réfléchir d'une manière plus systématique sur les obstacles devant lui. Dans ses travaux de jeunesse, il n'a pas suffisamment traité du problème de l'accessibilité au troisième genre de connaissance, alors que l'épistémologie de l'*Éthique* prend forme largement grâce à ce problème. Le développement de la théorie de notions communes et l'examen profond du deuxième genre de connaissance (connaissance rationnelle) peuvent être associés avec l'orientation persistante du philosophe vers ce problème dans l'*Éthique*.

La meilleure façon de comprendre les textes philosophiques, c'est peut-être de repérer d'abord leurs problèmes, au lieu de commencer par les solutions que ces textes offrent. La plupart du temps, ces problèmes ne sont pas indiqués explicitement dans le texte par son auteur. Dans tel cas, la seule chose que le lecteur peut faire c'est de consulter d'autres textes du philosophe et d'essayer de discerner à quel type de problèmes que celui-ci intervient. L'*Éthique* fait aussi partie de ce genre de textes ; elle nous offre beaucoup de solutions, mais n'indique pas clairement les problèmes qui sont cachés au fond. Sa notoriété comme un texte difficile à lire peut-être vient de cela. Nous pensons que les problèmes se trouvant au fond de l'*Éthique* (mais qui sont introuvables dans les textes précédents) ont formé le commencement du texte. Sans doute, l'effort de Spinoza pour éclairer les points que ses amis ont trouvé difficiles à comprendre, et les questions venues de certains partis avec lesquels Spinoza partagea ses idées ont joué un rôle important dans la transformation du

problème. Nous le savons en partie grâce aux correspondances de Spinoza. Toutefois, la chose la plus importante est que Spinoza a interrompu son travail sur l'*Éthique* pour rédiger le TTP. Cela veut dire que, après une certaine période de temps, Spinoza a commencé à s'inquiéter davantage sur la prédominance de l'image fausse de Dieu, sur la difficulté de l'éliminer, et enfin sur les effets destructifs des superstitions¹³³. Du TIE et KV à l'*Éthique*, il s'agit d'un changement précis au sein des problèmes qui sont considérés comme importants par Spinoza. Le philosophe a commencé à penser davantage sur les obstacles devant l'abolition de l'image fausse de Dieu, devant son remplacement avec le concept vrai de Dieu, et sur la solution la plus efficace pour surmonter ces obstacles. Nous pensons que cette attention pédagogique a déterminé le début de la première partie de l'*Éthique* : les démonstrations préliminaires montrent l'existence de Dieu, mais n'établissent pas la réalité de cette existence. La fonction de ces démonstrations peut se comparer avec la désignation : l'acte de désigner quelque chose ne rend pas cette chose existante, mais il permet de voir cette chose qui était auparavant inaperçue. Spinoza dit que les démonstrations sont les yeux de l'esprit (EVP23S) ; le philosophe enseignant utilise ces démonstrations pour désigner ou montrer la réalité. Le lecteur apprenti, lorsqu'il entend les démonstrations, commence à voir une chose qui existait déjà, mais restait inaperçue.

2.1.2. Le concept de *causa sui* dans son contexte historique

Jusqu'à ce point-là, nous avons essayé d'expliquer la raison pour laquelle l'*Éthique* ne commence pas directement avec le concept de Dieu, et la raison pour laquelle Spinoza sentit le besoin de démontrer l'existence d'un être qu'il considère comme fondement et principe de toute connaissance. Nous avons souligné que ce besoin est en fait pédagogique ; c'est une exigence de convaincre et d'enseigner les lecteurs qui sont incapables de comprendre immédiatement la définition de Dieu à cause de leurs préjugés, plutôt qu'une exigence de la part de l'auteur ou de la définition de Dieu elle-même. Ainsi, nous avons éliminé juste une partie de la

¹³³ Cette inquiétude, qui est invisible dans le TIE et le KV, commence à se faire sentir depuis le PP-CM. Dans le paragraphe préliminaire du CM II vii, Spinoza dit : « *l'idée fausse [de Dieu] a été la seule cause de la superstition, et peut-être de beaucoup d'imposture.* » Ce paragraphe ne se trouve pas dans la version latine du PP-CM (1663), mais existe dans la version néerlandaise (1664), traduite par Balling. L'édition néerlandaise contient aussi d'autres nouveaux passages. Les commentateurs pensent que ces passages n'appartiennent pas au traducteur, mais Spinoza lui-même.

difficulté qui se trouve dans le commencement de l'*Éthique* ; le reste de la difficulté est relative à la définition première. Voici les questions qui demeurent : pourquoi l'*Éthique* commence-t-elle avec la définition de « cause de soi » ? Pourquoi la première définition est-elle celle-ci, et n'est-elle pas une autre ? Quelle est l'importance de cette première définition ? Qu'est-ce qu'elle signifie ? Même si nous avons désormais une réponse à la question « pourquoi l'*Éthique* ne commence pas avec Dieu ? », la raison pour laquelle il *commence* avec « cause de soi » demeure une énigme. Nous allons essayer de l'éclairer dans la deuxième ligne que nous l'avons appelé « historique » et allons lire le commencement de l'*Éthique* selon son contexte dans l'histoire de la philosophie. De plus, nous allons sonder cette question : quel problème principal de l'histoire de la philosophie Spinoza reprend-il ? Et enfin, dans la section suivante, nous allons examiner comment Spinoza intervient à ce problème.

D'abord, introduisons le cadre général : Spinoza commence sa métaphysique en reprenant un problème dont les racines se trouvent chez Thomas d'Aquin. La première strate de ce problème concerne la possibilité de connaître l'existence de Dieu. Derrière cette strate, le problème devient plus profond et est formulé ainsi : qu'est-ce que Dieu vraiment ? Au regard de ces deux questions, Spinoza prend une position opposée à celle de Thomas d'Aquin. Il répond aux questions « qu'est-ce que c'est Dieu ? » et « comment peut-on connaître son existence ? » en rejetant le thomisme. Dans cette intervention, il se place à côté de Descartes en tant qu'allié. Pourtant, cette alliance est temporaire ; une fois qu'il finit sa critique implicite de la pensée thomasiennne, Spinoza adopte une position opposée en face de Descartes, tout en élargissant la portée de son intervention.

Thomas d'Aquin commence à discuter le problème de l'existence de Dieu en faisant une distinction entre deux types de propositions connues par soi (*per se notum*)¹³⁴. Selon cette distinction, ou bien une chose est connue par soi *pour nous*, ou bien elle est connue par soi *en soi*. Si l'on connaît les essences (définitions) de son prédicat et de son sujet, une telle proposition est connue par soi pour nous ; par exemple, « l'humain est un animal » fait partie de ce genre de propositions. D'ailleurs, tous ceux qui savent les sens des termes « partie » et « tout » connaissent par soi que « le tout est plus grand que la partie ». Ainsi sont les propositions qui se

¹³⁴ Thomas d'Aquin, **Somme théologique, tome I**, question 2, article 1, réponse ; **Somme contre les Gentils I**, chap. 11, présentation et traduction par Cyrille Michon, Paris : GF Flammarion, 1999.

composent des notions communes dont la connaissance n'est privée pour personne. D'autre part, bien que certaines propositions puissent être connues par soi *en soi*, ceux qui ne connaissent pas l'essence de leurs sujets et de leurs prédicats ne peuvent en connaître la vérité. Selon Thomas d'Aquin, la proposition « Dieu existe » est parmi ce genre de propositions. En fait, cette proposition est évidente en soi, car le prédicat « exister » est déjà contenu dans l'essence de Dieu elle-même. Par contre, étant donné que nous ne connaissons pas entièrement l'essence de Dieu, ou ce qu'il est vraiment, nous ne connaissons pas entièrement le sujet ; donc, l'existence de Dieu ne peut pas être connue par soi *pour nous*. Dès que nous pensons à cette proposition, il n'est pas possible pour nous de saisir simultanément sa vérité. À travers ces distinctions, Thomas d'Aquin défend que l'existence de Dieu doit être démontrée, sinon nous ne pouvons la connaître. Mais, comment peut-on réaliser cette démonstration ? Pour répondre à cette question, Thomas d'Aquin nous rappelle qu'il y a deux genres de démonstrations en parallèle avec les deux genres de « *per se notum* »¹³⁵ : la démonstration *a priori* a pour objectif de connaître une chose avec sa cause ; elle commence par ce qui vient réellement avant la chose à démontrer, c'est-à-dire, elle commence par la cause de cette chose. La démonstration *a posteriori*, en revanche, a pour objectif de connaître la chose par ses effets ; elle a pour but de commencer avec ceux qui viennent en premier selon l'ordre de connaissance, autrement dit, avec ceux qu'on connaît mieux. En bref, la démonstration *a posteriori* part des effets et elle vise à atteindre la cause¹³⁶. Si l'on connaît ses effets plus clairement que l'on connaît sa cause, il doit démontrer l'existence d'une chose à partir de ses effets. Thomas d'Aquin défend que l'existence de Dieu doit être sûrement démontrée, mais il déclare aussi que la seule façon possible pour le faire, c'est la démonstration *a posteriori*¹³⁷. En ce qui concerne leur procédure, tous les deux types de démonstration avancent à partir des définitions ; mais, puisque nous ne connaissons pas la nature de Dieu et nous ne pouvons pas formuler sa définition, les effets de Dieu prennent la place de sa définition dans la démonstration *a posteriori*. Donc, selon Thomas d'Aquin, l'existence de Dieu ne peut être démontrée que par ceux qui sont déjà connus ; c'est-à-dire, par nos expériences ou nos observations des

¹³⁵ Thomas d'Aquin, **Somme théologique**, tome I, question 2, article 2, réponse.

¹³⁶ Comme on peut le voir, malgré leurs affinités, les sens des termes scolastiques *a priori* et *a posteriori* ont une certaine différence par rapport aux ceux qu'ils ont obtenus après Leibniz et Kant.

¹³⁷ Avec cette défense, Thomas d'Aquin cible deux partis : le premier défend que l'existence de Dieu ne puisse pas être démontrée, car elle est connue par soi ; et le deuxième défend que l'existence de Dieu soit une question de croyance, pas de démonstration. Voir **Somme contre les Gentils I**, chap. 10-13.

effets de sa puissance. De ce fait, il introduit cinq démonstrations *a posteriori*. Leur point de départ commun c'est qu'elles sont fondées sur les observations sensorielles¹³⁸.

Spinoza rejette l'idée thomasiennne selon laquelle l'essence de Dieu est inconnue. Alors que Thomas d'Aquin écrivait qu'« *il est impossible qu'un intellect créé, par ses facultés naturelles, voie l'essence de Dieu* », Spinoza dit : « *l'esprit humain a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.* »¹³⁹ Ce qui permet à Spinoza de faire cette affirmation c'est la voie introduite par Descartes. Grâce à cette voie, Spinoza radicalise la rupture qui a été déjà commencée par Descartes, et puis il effectue une deuxième rupture au-delà de la première. En face du thomisme, Spinoza adopte le modelé cartésien ; toutefois, après cela, il arrive à une autre position et aux conclusions qui contredisent désormais Descartes lui-même. La rupture réalisée par Descartes (également optée par Spinoza) a deux moments : un moment métaphysique et un moment épistémologique. Dans la première, la conception de causalité se rénove, la question de « création originelle » se recule, et la question de « conservation » est mise en avant. Grâce à cette rénovation conceptuelle, Descartes a pu comprendre Dieu, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie moderne, comme la cause de soi¹⁴⁰. En ce qui concerne le moment épistémologique, Descartes réalise une transformation dans les genres déjà connus de démonstration de l'existence de Dieu. L'assertion suivante accompagne cette transformation : les étants finis peuvent connaître l'étant infini. Avec cette assertion, Descartes rend un titre accessible et ouvert en principe à chacun ; un titre

¹³⁸ Thomas d'Aquin, **Somme théologique, tome I**, question 2, article 3, réponse. Cf. **Somme contre les Gentils I**, chap. 13.

¹³⁹ Thomas d'Aquin, **Somme théologique, tome I**, question 12, article 4, réponse ; Spinoza, EIIP47.

¹⁴⁰ Étienne Gilson considéra la *causa sui* de Descartes comme l'un des concepts fondamentaux qui avait déterminé la distinction entre le scolastique et le moderne dans l'histoire de la philosophie (Étienne Gilson, **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**, Paris : Vrin, 1967 (1930), p. 226). De nos jours, certains commentateurs s'éloignent de la lecture classique de Gilson et se penchent plutôt sur les racines du concept de *causa sui* qui existaient bien avant Descartes. Par exemple, Richard A. Lee affirme que bien que Duns Scotus, Suárez et Thomas d'Aquin rejettent le *causa sui*, ils fournissent les outils conceptuels pour Descartes (Richard A. Lee, « The Scholastic Resources for Descartes's Concept of God as *Causa Sui* », **Oxford Studies in Early Modern Philosophy**, tome III, dir. par D. Gabler et S. Nadler, Oxford : Oxford UP, 2006, pp. 91-118). Pour Jean-Marc Narbonne, la *causa sui* n'a pas été initialement conceptualisée par Descartes mais par Plotin (Jean-Marc Narbonne, « Plotin, Descartes, et la notion de *causa sui* », **Archives de Philosophie**, tome 56, n° 2 (avril-juin 1993), pp. 177-195. Pour plus, voir Jean-Marc Narbonne, « La notion de puissance dans son rapport à la *causa sui* chez les stoïciens et dans la philosophie de Spinoza », **Archives de Philosophie**, tome 58, n° 1, (janvier-mars 1995), pp. 35-53). Nous pensons que ces recherches sur les racines du *causa sui* dans l'histoire de la philosophie sont importantes, mais, en même temps, que le concept du *causa sui* ne peut pas s'évaluer indépendamment du développement de la physique moderne.

qui avait été réservé, par la pensée thomasienne, uniquement aux « bienheureux » qui sont capables d'aller au-delà des limites de l'esprit humain¹⁴¹. Comme montrent les objections portées aux *Méditations* (spécifiquement les objections I et IV), cette rupture cartésienne entraîne certaines crises théologiques importantes.

Dans les *Méditations*, Descartes démontre l'existence de Dieu par deux voies différentes : alors que la première démonstration dans la troisième méditation est conduite à partir des effets, la deuxième démonstration dans la cinquième méditation repose directement sur la nature ou l'essence de Dieu. Selon la terminologie scolastique, on peut considérer la première comme *a posteriori* et la deuxième comme *a priori*. En d'autres mots, contrairement à Thomas d'Aquin, Descartes défend que l'existence de Dieu puisse se démontrer à la fois de manière *a posteriori* et de manière *a priori* (si l'on utilise ces termes). Mais il serait plus convenable de dire qu'il s'agit seulement d'une coïncidence partielle dans les contenus des termes, parce que Descartes non seulement suggère simplement une démonstration supplémentaire à la démonstration *a posteriori*, mais également change la base pour les deux types de démonstration, ou plus exactement, il les construit sur la même base : la perception claire et distincte qu'il reconnaît comme la seule règle de la vérité¹⁴². De cette façon, une démonstration part soit des effets de Dieu, soit de son essence, mais dans les deux cas, elle doit reposer sur une idée claire et distincte de Dieu. Dans la première démonstration, Descartes considère cette idée claire et distincte en nous comme un effet et cherche à connaître sa cause ; dans la deuxième, il examine directement le contenu de cette idée et considère l'essence que cette idée exprime comme la cause.

La crise théologique la plus profonde produite par cette nouvelle base réside plutôt dans la deuxième démonstration. Par cette démonstration *a priori* dans la cinquième méditation, Descartes réintroduit, d'une perspective différente, une idée philosophique qui avait été formulée par Anselme de Cantorbéry¹⁴³ au XI^e siècle et

¹⁴¹ « Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu », Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome I, question 12, article 1, réponse.

¹⁴² Descartes, « Méditation troisième » et « Méditation cinquième », *Œuvres philosophiques*, tome II, p. 431, 476.

¹⁴³ Dans la préface du *Proslogion*, Anselme de Cantorbéry précise que toute sa poursuite est un effort de trouver un fondement rationnel pour la foi. Dans cette poursuite, il se pose cette question : y a-t-il un argument qui suffit seul pour démontrer que Dieu existe véritablement et qu'il est le bien suprême ? Sous la lumière de cette question, Anselme de Cantorbéry développe une série de

qui a été considérée comme invalide, surtout après les critiques de Thomas d'Aquin. En utilisant une démonstration qui repose directement sur l'essence de Dieu, Descartes entre dans un domaine que Thomas d'Aquin a prohibé à la connaissance humaine. Dans la cinquième méditation, reposant sur son propre principe de vérité (« toutes les perceptions claires et distinctes sont vraies »), Descartes démontre l'existence de Dieu à partir de l'idée de Dieu elle-même. Ici, il s'agit d'une sorte d'intuition : lorsque l'esprit regarde cette idée, il voit que l'existence appartient nécessairement à l'essence de Dieu. Tout comme la somme des angles soit égale à deux droits est inséparable de l'idée de triangle, ou bien tout comme l'idée d'une vallée est inséparable de l'idée d'une montagne, l'idée de l'existence ne peut pas être séparée de l'idée de Dieu¹⁴⁴. Puisque l'inexistence est une imperfection, penser l'étant le plus parfait comme inexistant est une contradiction explicite. Descartes est bel et bien conscient de la critique possible que son argument susciterait ; et il accepte qu'il ne s'ensuive pas du fait que nous sommes incapables de concevoir une montagne séparée de sa vallée, une montagne et sa vallée existent *réellement*. Bien au contraire, il déclare : « *ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses* »¹⁴⁵. Dans l'exemple de montagne et de vallée, l'enjeu, ce n'est pas qu'elles existent réellement ou non, mais c'est qu'elles sont mutuellement inséparables. Même si une montagne et sa vallée ne peuvent exister qu'ensemble, on peut même penser que les deux n'ont jamais existé, ou elles ont disparu. Par contre, pour Dieu ceci n'est pas le cas ; ici, l'inséparabilité de l'idée d'existence de l'idée de Dieu est en cause. Cela veut dire que quand il s'agit de l'existence de Dieu, il y a une détermination nécessaire de la pensée. Si la cause qui détermine l'esprit à penser de cette manière n'est pas l'esprit lui-même (et évidemment, selon Descartes, ce n'est pas le cas ; sinon l'esprit pourrait se déterminer à penser d'une autre manière), cela doit être un être qui a réellement une existence nécessaire, c'est-à-dire, cela doit être Dieu lui-même : « *de cela seul que je ne puisse concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune*

démonstrations qui est connue plus tard comme « démonstration ontologique ». Celle-ci consiste à montrer la contradiction de penser quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand n'existe pas véritablement. Ici, l'objectif est de démontrer l'existence de Dieu à partir de sa définition sans consulter l'expérience ou la démonstration *a posteriori* (Saint Anselme, **Sur l'existence de Dieu. Proslogion**, introduction, texte et traduction par A. Koyré, Paris : Vrin, 1992 (1930), « Préface », pp. 3-5, chap. II-III).

¹⁴⁴ Descartes, « Méditation cinquième », **Œuvres philosophiques, tome II**, pp. 472-473.

¹⁴⁵ **Ibid.**, p. 473.

*nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. »*¹⁴⁶

Par cette démonstration, évidemment, Descartes défend que l'esprit humain, même s'il est limité, puisse connaître l'essence de Dieu. Cette connaissance n'est pas absolue et exhaustive ; il est impossible de *comprendre* toutes les perfections de Dieu. Néanmoins, justement à partir de son idée claire et distincte en nous, il est possible d'*entendre*¹⁴⁷ que l'existence est inséparable de l'essence de Dieu, et qu'il existe véritablement, et qu'il n'y a pas autre chose ayant une existence nécessaire, et que Dieu est unique. Descartes pense que chacun peut avoir une telle connaissance,¹⁴⁸ donc ce n'est pas propre aux bienheureux. Cette démocratisation de l'accès à la connaissance de Dieu influencera Spinoza profondément.

Comme nous l'avons déjà dit, Descartes non seulement a défendu qu'une démonstration rejetée auparavant ait été possible, mais aussi a réalisé des changements structurels au sein de celle qui s'utilisait déjà. La plus grande différence de la première démonstration de Descartes de la démonstration *a posteriori* traditionnelle, c'est que la dernière repose sur les données sensorielles. Selon Descartes, si l'on doit démontrer l'existence de Dieu à partir de ses effets, la perception de ceux-ci doit être claire et distincte. Comme l'indique la première méditation, les observations du monde extérieur et les données sensorielles ne peuvent pas être claires et distinctes par leur nature. De ce fait, contrairement à ce que Thomas d'Aquin pensait, la base sur laquelle la démonstration *a posteriori* repose ne doit pas être des données sensorielles qui sont externes, mais elle doit être une idée interne ; c'est-à-dire, elle doit être l'idée de Dieu elle-même qui se trouve dans l'esprit humain. Pour résumer la nouvelle démonstration suggérée par Descartes : dans l'esprit humain, en plus d'autres idées, il y a une idée d'un étant infini. La cause de cette idée ne peut pas être l'être humain, étant donné qu'il est

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 474.

¹⁴⁷ Pour la distinction entre *comprendre* (*comprehendere*) et *entendre* (*intelligere*) chez Descartes, voir « Méditation troisième », *Œuvres philosophiques, tome II*, p. 447 ; « Réponses de l'auteur aux premières objections », *ibid.*, pp. 531-532 ; « Lettre au P. Mersenne (27 mai 1630) », *Œuvres philosophiques, tome I*, p. 267.

¹⁴⁸ Descartes, « Réponses de l'auteur aux premières objections », *Œuvres philosophiques, tome II*, p. 524.

fini ; donc, cette cause ne doit être que l'étant infini lui-même¹⁴⁹. Cet argument s'appuie sur une série d'affirmations causales : tout d'abord, afin de savoir s'il y a des choses qui existent véritablement hors de l'esprit, Descartes cherche une autre voie qui est différente de celle d'une simple foi reposant seulement sur l'expérience sensorielle. Cette investigation qui est une réflexion sur les idées elles-mêmes montre qu'elles sont égales en tant que modes de penser ; c'est-à-dire, « *si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser* »¹⁵⁰, il n'y a aucune inégalité entre elles. Par contre, par rapport à leurs forces de représentation des choses variées, elles sont différentes et elles affectent l'esprit à de degrés différents. Dans les termes scolastiques, il y a des idées qui contiennent en soi plus de *réalité objective*¹⁵¹ et ont la puissance de représentation plus forte que celle d'autres idées. Par exemple, l'idée représentant l'étant infini contient en soi plus de réalité objective et d'attribut qui affecte l'esprit plus que les autres idées représentant les choses finies. À la suite de cette première remarque, Descartes pose trois axiomes causals qui sont valables non seulement pour la réalité hors de l'esprit, mais aussi pour les idées dans l'esprit, autrement dit, pour la réalité objective : (i) « *Il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet* ». (ii) « *Le néant ne saurait produire aucune chose* ». (iii) « *Ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait* »¹⁵². En partant de ces axiomes, Descartes arrive à la conclusion suivante :

« *Afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective. Car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans l'idée, qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant ; mais, pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant.* »¹⁵³

¹⁴⁹ Descartes, « Méditation troisième », **ibid.**, p. 445. Cf. « Réponses de l'auteur aux premières objections », **ibid.**, p. 523.

¹⁵⁰ Descartes, « Méditation troisième », **ibid.**, p. 437.

¹⁵¹ Ici, l'adjectif « objective » ne renvoie pas au monde extérieur. Il implique l'objet intellectuel sur lequel l'esprit fait une réflexion.

¹⁵² Descartes, « Méditation troisième », **Œuvres philosophiques, tome II**, p. 438.

¹⁵³ **Ibid.**, pp. 439-440.

En conséquence, la cause de l'idée de Dieu qui contient la plus grande réalité objective doit être l'étant qui contient la plus grande réalité formelle, c'est-à-dire, elle doit être Dieu lui-même¹⁵⁴. De cette façon, Descartes démontre l'existence de Dieu à partir du fait que nous existons (notre existence en tant que chose pensante est déjà démontrée avant la troisième méditation) et que nous avons l'idée de l'étant le plus parfait. De plus, la démarche réformatrice de Descartes dans la troisième méditation ne consiste pas seulement à changer la nature de la démonstration *a posteriori*. Et encore dans cette méditation, précisément en reposant sur l'axiome « le néant ne saurait produire aucune chose », Descartes défend que, si Dieu ne prend aucune chose comme cause, il ne doit exister que « de soi-même » (*per se*)¹⁵⁵. Cela implique, d'une manière inhabituelle en théologie, que Dieu est sa cause positive de soi. Grâce à cette affirmation dans la troisième méditation, Descartes peut maintenir dans la cinquième méditation que l'existence de Dieu peut être connue *a priori*, à savoir, par sa cause. Sur le fait que Descartes considère Dieu, en quelque façon, comme cause de soi, et qu'il continue de le penser comme cela dans les « Réponses aux premières objections », Antoine Arnauld commente : « *je suis assuré qu'il y a peu de théologiens qui ne s'offensent de cette proposition, à savoir, que Dieu est par soi positivement, et comme par une cause* »¹⁵⁶.

Caterus (Johan de Kater), le théologien néerlandais catholique, saisit aussi la révolution que les *Méditations* de Descartes introduisent, et met l'accent précisément sur le franchissement des limites du terme « par soi » (*per se*)¹⁵⁷. Comme le rappelle Caterus, dans la scolastique, le terme *per se* a deux sens : selon son sens positif et rarement utilisé, « *par soi-même comme par une cause* » ; dans son sens négatif et répandu, « *non par autrui* ». Descartes, pour sa part, supprime la différence entre ces deux sens de *per se*, et soutient que Dieu est sa cause de soi dans le sens positif du terme, ainsi propose une nouvelle façon de concevoir Dieu. En face de la nouveauté introduite par Descartes, Caterus se réfère à l'autorité de Thomas d'Aquin¹⁵⁸ : d'après la scolastique thomiste, Dieu est la première cause efficiente de toutes les choses, mais il ne peut jamais être conçu comme cause de soi ; car, la cause efficiente vient avant son effet logiquement et temporellement, et elle est fort

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 445.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 451.

¹⁵⁶ « Quatrièmes objections », *ibid.*, p. 652.

¹⁵⁷ « Premières objections », *ibid.*, p. 512.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 514-516.

différente de son effet¹⁵⁹. Puisqu'il ne peut avoir aucune cause efficiente qui vient avant Dieu et qui lui rend existant, Dieu ne peut être conçu que sans cause ou il ne peut être conçu comme cause de soi que dans le sens négatif, c'est-à-dire, dans le sens « non par autrui ». Les implications de nouveauté cartésienne sont importantes non seulement au regard de Dieu lui-même, mais aussi au regard de son rapport avec ceux qu'il crée. Lorsque Dieu est considéré en tant qu'un principe sans cause, la création ne peut être conçue qu'en tant qu'un acte *ex nihilo*. Or, avec la nouveauté qu'il réalise dans la conception de la causalité, Descartes ouvre la voie métaphysique pour écarter le concept de création *ex nihilo*. Dans ses réponses aux objections de Caterus, même s'il évite de critiquer directement Thomas d'Aquin¹⁶⁰ (comme nous allons voir, ce sera Spinoza qui entreprend une telle critique), Descartes continue de conserver sa position opposée en face de la deuxième démonstration *a posteriori* de Thomas d'Aquin, qui repose sur l'argument de la succession des causes efficientes. En rappelant que son point de départ est une question métaphysico-ontologique différente de celle de Caterus, Descartes dit :

*« Je n'ai pas tant cherché par quelle cause j'ai autrefois été produit, que j'ai cherché quelle est la cause qui à présent me conserve, afin de me délivrer par ce moyen de toute suite et succession de causes. [...] Ce qui en effet est autre chose que si, de ce que je vois que je suis né de mon père, je considérais que mon père vient aussi de mon aïeul ; et si, parce qu'en cherchant ainsi les pères de mes pères je ne pourrais pas continuer ce progrès à l'infini, pour mettre fin à cette recherche, je concluais qu'il y a une première cause. »*¹⁶¹

Au lieu du problème de « création originelle », Descartes se concentre sur le problème de « conservation dans l'être » et adopte d'une double perspective : la première ouvre la voie à la conceptualisation du rapport entre Dieu et les choses comme une relation dynamique, comme une recreation continuelle. Dans la deuxième, Descartes lance, pour la première fois, la question de l'auto-causalité de Dieu, et présente sa propre réponse reposant sur le concept de conservation. Le Dieu de Descartes est non seulement un étant qui crée les choses une fois, mais aussi un étant qui les conserve dans leurs êtres par un acte continuuel de création. De même, ce

¹⁵⁹ Thomas d'Aquin, **Somme théologique**, tome I, question 2, article 3, réponse.

¹⁶⁰ Descartes, « Réponses de l'auteur aux premières objections », **Œuvres philosophiques**, tome II, pp. 524-525.

¹⁶¹ **Ibid.**, pp. 525-526.

Dieu est non seulement un étant qui existe, mais aussi un étant qui continue à exister par sa puissance infinie, un étant qui se conserve aussi :

« Mais certes j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable, qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même¹⁶² ; et je conçois que Dieu est tel. Car, tout de même que, bien que j'eusse été de toute éternité, et que par conséquent il n'y eût rien eu avant moi, néanmoins, parce que je vois que les parties du temps peuvent être séparées les unes d'avec les autres, et qu'ainsi, de ce que je suis maintenant, il ne s'ensuit pas que je doive être encore après, si, pour ainsi parler, je ne suis créé de nouveau à chaque moment par quelque chose, je ne ferais point difficulté d'appeler efficiente la cause qui me crée continuellement en cette façon, c'est-à-dire qui me conserve. Ainsi, encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble qu'assez proprement, il peut être dit et appelé la cause de soi-même. (Toutefois il faut remarquer que je n'entends pas ici parler d'une conservation qui se fasse par aucune influence réelle et positive de la cause efficiente, mais que j'entends seulement que l'essence de Dieu est telle, qu'il est impossible qu'il ne soit ou n'existe pas toujours.) »¹⁶³

Chez Descartes, l'acte divin de la conservation des choses finies, de les faire persévérer dans leurs êtres est la recreation continuelle. À cet égard, il s'agit d'une relation de cause efficiente entre Dieu et les choses, et la cause et les effets sont séparés. Les effets (les étants finis) ne peuvent exister que par la puissance de la cause, par la création de Dieu. Quant à l'auto-conservation de Dieu, selon Descartes, il ne s'agit pas exactement d'une relation de la cause efficiente, puisque quelque chose ne peut pas être différent d'elle-même. Pourtant, dans l'auto-relation de Dieu, il s'agit d'un « *autre genre de cause, qui ait rapport et analogie avec la cause efficiente* »¹⁶⁴ ; en d'autres mots « *il nous est tout à fait loisible de penser qu'il [Dieu] fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant, qu'il est par soi positivement* »¹⁶⁵. Ce qui compte ici est de penser une puissance dynamique qui est capable de se produire, et une causalité qui ne se comporte pas pleinement comme une cause efficiente, mais qui est sûrement positive. D'autre part, dans ses réponses aux quatrièmes objections

¹⁶² Notre soulignement.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 527-528.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 528.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 530.

d'Antoine Arnauld, Descartes ajoute que cette positivité indique une troisième possibilité entre « être sans cause » et « être cause efficiente de soi »¹⁶⁶. Il précise en plus que, dans les *Méditations* et dans les « Réponses aux premières objections », son intention n'était pas de poser Dieu comme sa propre cause efficiente, mais d'expliquer pourquoi celui-ci n'a pas besoin d'une cause efficiente pour exister. Il défend finalement que l'auto-causalité de Dieu agisse en tant que « cause formelle », autrement dit, Dieu existe par sa propre essence. Puisqu'on ne comprend pas entièrement l'essence positive de Dieu à cause des limites de nos esprits, on ne peut comprendre cette positivité et cette inépuisabilité que par l'analogie d'une cause efficiente.

Des *Méditations* et des « Réponses aux premières objections » aux « Réponses aux quatrièmes objections », par rapport à la conception de l'auto-causalité de Dieu, on peut observer certaines différences, certaines révisions qui pourraient être considérées comme des « reculs ». Pourtant, ce qui est vraiment important c'est que Descartes maintient toujours sa position initiale : tout au long de ces textes, il pense que Dieu n'est pas un principe sans cause, mais, *en quelque façon*, est une puissance dynamique et positive, capable de se produire. Il défend que l'homme puisse entendre l'essence de Dieu même s'il est incapable de la comprendre en entier. Et il considère Dieu et l'homme *presque* dans la même détermination causale « totale ». Spinoza, d'autre part, qui reprend le problème exactement où Descartes l'a laissé, enlève les réserves telles qu'« en quelque façon » et « il semble qu'assez proprement », pour conceptualiser Dieu complètement comme sa cause efficiente et cause de soi. La transformation cartésienne dans la manière de conceptualiser Dieu, l'effort d'appliquer la même relation de causalité à la fois sur Dieu et sur les choses, constitue le début du chemin dont la direction inévitable est le Dieu immanent de Spinoza. Ce chemin cartésien permet à Spinoza de conceptualiser Dieu en tant qu'étant infini produisant les choses lors de son auto-production. Voici la raison historique pour laquelle l'*Éthique* s'ouvre avec la définition de *causa sui* et pas avec une autre.

À travers les textes de Thomas d'Aquin et de Descartes, nous avons offert une réponse à la dernière de nos deux questions préliminaires, à savoir la question

¹⁶⁶ Descartes, « Réponses de l'auteur aux quatrièmes objections », *Œuvres philosophiques, tome II*, pp. 677-690.

« pourquoi l'*Éthique* s'ouvre avec la *causa sui* ? ». Avant d'examiner le Dieu de Spinoza de plus près en suivant directement l'*Éthique*, il nous reste un dernier point à éclaircir. Nous devons indiquer comment Spinoza et Descartes divergent sur la manière de démonstration de l'existence de Dieu. Nous avons déjà dit que Spinoza réaliserait une deuxième rupture après la rupture cartésienne. Maintenant, interrogeons sur quels points Spinoza s'éloigne de Descartes, et comment la deuxième rupture spinozienne a lieu.

2.1.3. Rupture de Spinoza avec Descartes

Tout d'abord, Spinoza accepte la possibilité de la démonstration *a priori*, et même allant plus loin soutient que c'est la meilleure manière de démonstration. Il adopte également, en principe, l'intervention de Descartes à propos de la démonstration *a posteriori*. Spinoza est du même avis que Descartes : une démonstration *a posteriori* ne doit pas reposer sur l'observation passive des effets extérieurs de la puissance de Dieu, mais sur les idées internes de l'esprit, sur la raison elle-même. Pourtant, Spinoza réalise une autre transformation dans la démonstration *a posteriori* de Descartes. L'enjeu dans la version spinozienne n'est pas les limites de l'esprit ou la question « comment un esprit fini peut-il connaître l'étant infini ? » comme on le trouve chez Descartes, mais c'est ce que l'esprit entend déjà ; en d'autres termes, c'est la propre puissance de l'esprit. À propos d'une telle démonstration, Spinoza se concentre sur une question positive au lieu de sur une question négative ou sur ce que l'esprit ne peut pas faire. Selon lui, notre esprit peut entendre les axiomes universels et les notions communes, et tandis qu'il les entend, il ne peut jamais douter de leur certitude. En conséquence, une démonstration *a posteriori* doit reposer directement sur ceux-ci. Spinoza peut construire sa démonstration *a posteriori* sur un tel fondement, puisque, comme notre première partie le montre, il refuse la supposition de doute méthodologique de Descartes, la supposition selon laquelle on peut même douter des vérités mathématiques et des axiomes. Finalement, Spinoza critique Descartes pour avoir toujours maintenu des éléments anthropomorphiques et transcendants dans sa conception de Dieu, bien qu'il ait réintroduit dans la philosophie un certain plan d'immanence en soumettant Dieu et l'homme à la presque même causalité et qu'il ait relativement démocratisé la

connaissance de Dieu grâce à son affirmation selon laquelle chacun peut avoir une idée claire et distincte de Dieu. Examinons maintenant ces trois points en détail.

Premièrement, en ce qui concerne la possibilité d'une démonstration *a priori* à partir de l'essence de Dieu, il n'y a guère de distinction importante entre Descartes et Spinoza qui devrait être précisée dans le cadre de ce chapitre¹⁶⁷ : connaître quelque chose *a priori*, c'est la connaître par sa cause. Selon Descartes, l'existence de Dieu est connaissable à partir de son essence (à partir de la définition qui exprime cette essence). Si l'essence de Dieu est son existence comme l'admettent les autres philosophes et les théologiens, cette essence peut être également considérée comme la propre cause de l'existence de Dieu. Spinoza adopte cet argument cartésien révolutionnaire et construit sa métaphysique précisément à partir de ce fondement. Cependant, il emploie le concept de *causa sui* d'une manière plus accentuée que Descartes : le Dieu de Spinoza est la cause de soi dans le vrai sens du mot, contrairement au Dieu de Descartes qui l'est en un sens.

Deuxièmement, en ce qui concerne la démonstration *a posteriori*, il faut d'abord souligner que la transformation réalisée par Spinoza dans la version cartésienne appartient à la période de maturité. Le KV, le PP et le CM sont encore fidèles à la version cartésienne, à la conception de l'esprit humain comme une faculté finie. Bien sûr, il n'est guère étonnant que le PP et le CM soient ainsi, car l'objectif principal de Spinoza dans ces textes est d'expliquer les arguments capitaux de la métaphysique et de l'épistémologie cartésiennes au lieu d'exprimer ses propres pensées¹⁶⁸. Pourtant, la démonstration *a posteriori* au début du KV est plus détaillée

¹⁶⁷ Pourtant, il y a des différences importantes entre les conceptions de l'essence de Spinoza et de Descartes. Brièvement, à partir de principes métaphysiques de *causa sui* et de conservation, Spinoza s'éloigne de la conception scolastique de l'essence et offre une nouvelle voie pour la comprendre. En revanche, Descartes conserve dans une certaine mesure l'ancienne conception de l'essence. Nous réservons cette comparaison au quatrième chapitre (section 2.4.3).

¹⁶⁸ Voir surtout le PP « Introduction » (pp. 243-245), I P5, P5S ; CM II, le paragraphe préliminaire (ce paragraphe ne se trouve pas dans l'édition latine du PP-CM, mais dans la traduction de Balling. Voir la note 133). Dans la préface du PP-CM, Meyer précise que cet ouvrage explique la pensée cartésienne et ne contient pas les propres pensées de son auteur. On devrait lire le PP-CM d'abord selon cette perspective. Toutefois, le PP-CM est en fait un ouvrage plus compliqué que sa préface le présente. Sous couvert d'« exposition », il porte en lui des traces spinoziennes importantes. De plus, le CM est un texte plus compliqué et plus équivoque que le PP. Il contient des dépassements importants au-delà de la métaphysique cartésienne. De temps à autre, il devient de plus en plus difficile de dire s'il parle de la part de l'auteur ou de la part de Descartes. Les passages entre les explorations, les expositions, les commentaires, les critiques et les nouvelles conceptualisations deviennent obscurs. Peut-être à cause de cela, le CM a été le texte le moins étudié de Spinoza. Une des exceptions importantes, c'est le colloque de 2003 à la Sorbonne et sa publication : **Les Pensées métaphysiques**

que sa version cartésienne, comme si elle avait pour objectif de réfuter définitivement les objections contre Descartes, de démolir le dernier grain de doute. Spinoza ne s'y contente pas de répéter simplement Descartes, et il démontre à nouveau chaque étape de la démonstration originelle comme s'il introduisait une démonstration de la démonstration *a posteriori*. Une autre importance de la démonstration *a posteriori* dans le KV est qu'on y observe une critique ouverte de Thomas d'Aquin¹⁶⁹. Au début du KV, après deux courtes démonstrations *a priori* et une démonstration *a posteriori* détaillée, Spinoza écrit :

« De tout cela suit clairement que l'on peut démontrer et a priori, et a posteriori que Dieu est. On le peut toutefois mieux a priori, car les choses que l'on ne démontre pas ainsi doivent être inférées de leur cause externe, ce qui est en elle une imperfection évidente, puisqu'elles ne peuvent se faire connaître elles-mêmes par elles-mêmes, mais seulement par des causes externes. Au contraire, Dieu, cause première de toutes les choses et aussi cause de soi, se fait connaître lui-même par lui-même. Dès lors, de peu d'importance est l'assertion de Thomas d'Aquin, suivant lequel Dieu ne pourrait être démontré a priori sous le prétexte qu'il n'a pas de cause. » (KV I, i, §10)

Dans le chapitre consacré aux attributs de Dieu de la première partie du KV, il ajoute :

« En premier lieu, ils disent qu'aucune définition vraie ou légitime ne peut être donnée de Dieu, puisqu'il ne peut exister aucune définition, à leur opinion, sinon selon le genre et la différence, et que Dieu n'étant pas l'espèce d'aucun genre ne peut être défini correctement ni légitimement. En second lieu, ils disent que Dieu ne peut être défini parce que la définition doit représenter la chose absolument et positivement, et, selon leur position, on ne peut rien savoir de Dieu de manière positive, mais seulement négative. Donc, il ne peut donner de Dieu aucune définition légitime. En troisième lieu, ils disent encore que Dieu ne peut jamais être démontré a priori, parce qu'il n'a pas de cause, mais seulement de manière vraisemblable et par ses effets. [...] Ils nous ont ainsi, avec leurs positions, suffisamment avoué n'avoir de Dieu qu'une connaissance très faible et modeste. » (KV I, vii, §3-§5)

de Spinoza, dir. par Ch. Jacquet, Paris : Publications de la Sorbonne, 2004. Accès en ligne : <http://books.openedition.org/psorbonne/107>. Il faut aussi faire référence à l'article de Manzini sur le CM qui offre un commentaire éclairant : Frédéric Manzini, « Les Pensées métaphysiques », **Lectures de Spinoza**, sous la direction de P.F. Moreau et C. Ramond, Paris : Ellipses, 2006, pp. 17-23.

¹⁶⁹ Spinoza critique implicitement les thomistes tout au long de ses ouvrages. Toutefois, le KV est le seul texte dans lequel se trouve le nom de Thomas d'Aquin.

Thomas d'Aquin admet en effet qu'à propos de Dieu des propositions positives peuvent être formulées ; mais elles ne sont pas des définitions, elles sont seulement des qualifications variées, attribuées à Dieu par l'esprit humain qui ne peut pas le concevoir en soi. Dieu est simple et unique en soi, l'esprit humain ne représente l'unité de Dieu qu'en multiplicité (en lui attribuant une multiplicité de prédicats) ; il ne connaît jamais sa nature, par conséquent, sa définition¹⁷⁰. D'après Thomas d'Aquin, une autre raison pour laquelle on ne peut pas définir Dieu vient de la nature de la définition elle-même. Il adopte la conception aristotélicienne de définition, selon laquelle chaque définition doit se composer des termes qui indiquent un genre et une différence sous ce genre. De ce fait, Thomas d'Aquin pense que Dieu est indéfinissable, parce qu'il ne peut pas se classer sous un genre¹⁷¹. Spinoza refuse une telle conception de définition, tout comme il refuse l'assertion thomasiennne selon laquelle on ne peut pas connaître l'essence de Dieu. Dans la deuxième partie du KV, il dit :

« Il est [...] impossible de pouvoir comprendre Dieu à travers autre chose. 1. Parce qu'une telle chose devrait alors être mieux connue de nous que Dieu même, ce qui est ouvertement contraire à tout ce que nous avons clairement montré jusqu'ici, à savoir que Dieu est à la fois la cause de notre connaissance et de toute essence, et que toutes les choses particulières non seulement ne peuvent exister sans lui, mais ne pourraient non plus être elles-mêmes comprises. 2. Parce que nous ne pouvons jamais parvenir à la connaissance de Dieu par l'intermédiaire d'une autre chose dont l'essence est nécessairement limitée, quand bien même elle nous serait mieux connue. Comment serait-il possible, en effet, que nous puissions déduire une chose infinie et illimitée d'une chose limitée ? » (KV II, xxiv, §12)

À première vue, ce passage semble être contradictoire avec les citations ci-dessus que nous avons faites du KV à propos de la démonstration *a posteriori*. Spinoza a déjà démontré *a posteriori* l'existence de Dieu au début de la première partie du KV, et sans doute, c'est connaître Dieu à travers autre chose. Mais dans le présent passage, il semble se contredire. Freudenthal explique cette apparition

¹⁷⁰ Thomas d'Aquin, **Somme théologique**, tome I, question 13, article 12, réponse.

¹⁷¹ **Ibid.**, question 3, article 5, réponse. Dans le chapitre « Théorie de la définition » (1.3.) de la première partie, nous avons déjà traité de la critique que Spinoza adresse à la conception de définition composée de *genus* et de *differentia*, aussi bien que de sa propre conception de définition génétique.

contradictoire par le fait que le KV est une esquisse inachevée¹⁷². Par contre, pour nous il n'y a aucune contradiction ; car, comme nous l'avons déjà indiqué dans la section 2.1.1., l'idée de l'immédiateté de la connaissance de Dieu est toujours dominatrice dans le KV. D'ailleurs, ce qui est rejeté dans le présent passage, ce n'est pas le fait que l'existence de Dieu puisse être démontrée à travers d'autres choses qui sont mieux connues par nous, mais que celles-ci seraient des objets d'expérience sensorielle. Comme le passage lui-même nous le montre, les autres choses que Spinoza rejette sont les choses dont les essences sont nécessairement limitées. Dit autrement, tout comme Descartes, Spinoza soutient que, si l'on introduit une démonstration *a posteriori*, cela ne doit pas reposer sur l'expérience. Contrairement à Freudenthal, nous pensons que l'aspect vraiment problématique dans le KV (ou l'un des aspects problématiques parmi les autres) n'est pas son inachèvement ou la contradiction entre certains passages sur la démonstration de l'existence de Dieu¹⁷³ ; mais le fait qu'en absence de la théorie des notions communes, dans ce texte de jeunesse, Spinoza ne pouvait pas encore abandonner totalement la version cartésienne de la démonstration *a posteriori*, et il a continué de considérer l'esprit humain comme une faculté limitée en elle-même. En ce qui concerne sa période de maturité, une telle sorte de démonstration n'a pas pour base la limitation de l'esprit, mais la puissance d'entendre et les notions communes qui sont expressions naturelles de cette puissance. Grâce à ce changement de perspective, Spinoza peut dériver ses démonstrations alternatives et originales dans l'*Éthique*¹⁷⁴. Voilà pourquoi, au regard de la démonstration *a posteriori*, le passage qui montre mieux la différence entre Spinoza et Descartes ne se trouve pas dans le KV, mais dans le TTP :

« Les miracles ne nous permettent de comprendre ni l'essence, ni l'existence ni la providence de Dieu, alors qu'au contraire l'ordre fixe et immuable de la nature les fait bien mieux percevoir. Pour le démontrer, je procède ainsi : puisque l'existence de Dieu n'est pas connue par soi elle doit nécessairement être conclue de notions dont la vérité soit si ferme et si inébranlable qu'il ne puisse y avoir, ou qu'on ne puisse concevoir, de puissance capable de les modifier. Du moins est-ce ainsi qu'elles doivent nous

¹⁷² J. Freudenthal, « Spinozastudien », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 108, 1896, p. 247, cité par Edwin Curley, *The Collected Works of Spinoza, Tome I*, édité et traduit par E. Curley, Princeton, New Jersey : Princeton UP, 1985, la note 8 du traducteur, p. 144.

¹⁷³ À cet égard, nous adaptons le commentaire de Mignini qui défend l'intégrité du KV contrairement aux commentaires précédents. Voir Filippo Mignini, « Introduction au *Court Traité* », trad. par Lorenzo Vinciguerra, *Œuvre I : Premier écrits*, texte établi par Filippo Mignini, Paris : PUF, 2011, pp. 159-177.

¹⁷⁴ Nous aurions l'occasion de mentionner ces démonstrations alternatives dans le prochain chapitre (2.2.).

apparaître à partir du moment où nous en concluons l'existence de Dieu, si nous voulons que cette existence en soit conclue sans aucun risque de doute. » (TTP VI, §6)

Il faut faire attention à la phrase « *puisque [cum] l'existence de Dieu n'est pas connue par soi* » dans ce passage. Nous pensons qu'ici, il s'agit d'une stratégie d'argumentation plutôt que la propre pensée de Spinoza¹⁷⁵. En fait, comme nous l'avons bien indiqué, selon Spinoza, l'existence de Dieu peut être connue par soi ; connaître Dieu à partir de son essence est une telle connaissance. Donc, cette phrase doit signifier la suivante : *quand (aussi longtemps que, ou du moment que)* l'existence de Dieu ne peut pas être connue par soi, la démonstration doit être *a posteriori*, autrement dit, elle doit commencer à partir des effets. Mais ces effets ne sont que les notions communes. En pensant, probablement, qu'il y aura des malentendus à propos de cette phrase, Spinoza y ajoute une annotation :

« Nous doutons de l'existence de Dieu et par conséquent de toutes choses aussi longtemps que nous avons de Dieu même une idée non pas claire et distincte, mais confuse. Car, tout comme celui qui ne connaît pas correctement la nature du triangle ne sait pas que ses trois angles sont égaux à deux droits, de même celui qui conçoit confusément la nature divine ne voit pas qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister. Mais pour que nous puissions concevoir clairement et distinctement la nature de Dieu, il est nécessaire que nous fassions attention à certaines notions extrêmement simples qu'on appelle notions communes et que nous y enchainions celles qui conviennent à la nature divine. » (TTP, annotation vi)

Finalement, Spinoza critique le concept cartésien de Dieu pour ses aspects anthropomorphiques et transcendants. Tout d'abord, il faut souligner cela : la critique de l'anthropomorphisme chez Spinoza contient deux lignes qui se conforment en partie, mais qui sont en effet différentes. La première est la critique de l'image anthropomorphique populaire de Dieu, c'est-à-dire l'image de Dieu du *vulgus* ; la deuxième est la critique de l'anthropomorphisme tacite et incohérent dans la philosophie. Ce qui est intéressant chez Spinoza ce n'est pas la critique de l'anthropomorphisme populaire ; en fait, cela est la tâche philosophiquement la plus simple, et en plus, elle n'est pas propre à Spinoza¹⁷⁶. L'originalité de Spinoza est

¹⁷⁵ Certains commentateurs prennent cette phrase comme la propre pensée de Spinoza. Par exemple, Gilles Deleuze, **Spinoza. Philosophie pratique**, p. 151.

¹⁷⁶ Par exemple, voir la critique de l'image populaire de Dieu chez Descartes : « Lettre au P. Mersenne », 15 avril 1630, **Œuvres philosophiques, tome I**, p. 261.

qu'il est allé beaucoup plus loin dans la critique de l'anthropomorphisme et qu'il a ciblé même l'anthropomorphisme philosophique. Spinoza révèle les incohérences dans les pensées des philosophes et des théologiens qui se tiennent à l'écart de l'anthropomorphisme populaire et vulgaire, ainsi que les résidus anthropomorphiques qui restent dans leurs systèmes d'une manière ou d'une autre. L'anthropomorphisme philosophique rejette l'idée que Dieu possède un corps ou des émotions humaines, mais il continue de reproduire des images qui ne s'accordent jamais avec ce rejet. Spinoza dit ainsi : si vous n'attribuez pas un corps humain à Dieu à juste titre, il faut aussi que vous ne lui attribuez pas un esprit humain et que vous acceptiez toutes les conséquences de ce rejet¹⁷⁷. À cet égard, il est important que Spinoza critique même Descartes : grâce à sa nouvelle investigation, Descartes a ramené le plan de l'immanence à la philosophie et a affirmé que, malgré toutes ses limites, l'esprit humain peut atteindre la vérité. C'était en fait Descartes lui-même qui identifia Dieu avec la Nature, et employa l'expression « *Deus aut natura* » qui peut être vue comme le prototype de « *Deus sive Natura* » de Spinoza¹⁷⁸. Pourtant, selon Spinoza, pour que cette expression de Descartes puisse atteindre sa vraie efficacité, il faut s'éloigner de toutes sortes d'images qui comparent la puissance divine / naturelle avec le pouvoir humain. Au début de la Partie II de l'*Éthique*, pour les lecteurs qui veulent continuer de lire l'*Éthique*, Spinoza fait cet avertissement : « *nul ne pourra percevoir correctement ce que je veux à moins de mettre un soin extrême à ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine des Rois ou leur droit.* »¹⁷⁹ À première vue, on peut penser que cet avertissement ne s'oppose qu'à l'anthropomorphisme populaire. Après tout, dans la scolie à laquelle cette citation s'appartient, Spinoza critique clairement l'image de Dieu chez les gens communs. Néanmoins, cet avertissement prend un autre sens lorsqu'on se souvient d'une comparaison faite par Descartes dans une lettre destinée à Mersenne. Voici ce que Descartes y dit :

¹⁷⁷ EIP17S. L'idée selon laquelle Dieu est un étant possédant un corps et un esprit est différente de celle qui suggère que Dieu possède les attributs de l'étendue et de la pensée. Comme nous le montrerons dans le quatrième chapitre (section 2.4.2.), le corps et l'esprit sont les modes finis, déterminés et limités des attributs infinis de l'étendue et de la pensée respectivement.

¹⁷⁸ Descartes, « *Principia philosophiæ* », I, §28, **Œuvres de Descartes, tome VIII**, publiés par Charles Adam & Paul Tannery, Paris : Vrin, 1996, p. 15. Dans la version française qui est différente de celle en latin, l'expression « *aut natura* » n'existe pas. Descartes dit aussi : « *par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établis dans les choses créées.* » (« Méditation sixième », **Œuvres philosophiques, tome II**, p. 491).

¹⁷⁹ EIIP3S. Spinoza répète souvent cet avertissement dans ses textes. Cf. EIP32C1 et C2 ; EIIP3S ; KV II, xxiv, §4 ; TTP IV, §8-§9 ; TTP VI, § 19 ; TTP, annotation xxxiv, pp. 687-689 ; Ep 21 ; Ep 64.

« Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes innées en nos esprits, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage ; ainsi qu'un roi a plus de majesté, lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira que, si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois ; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. « Mais je les comprends comme éternelles et immuables. » Et moi je juge le même de Dieu. « Mais sa volonté est libre. » Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre. »¹⁸⁰

Chez Descartes, la comparaison de Dieu à un roi et les lois naturelles à celles dans un royaume sont plus profondes qu'une simple analogie. Même si, avec les concepts de *causa sui* et de conservation, Descartes suggère une nouvelle façon de concevoir Dieu, il ne s'éloigne pas de l'ancienne conception de la volonté libre divine. La reconnaissance de Dieu comme un étant ayant la volonté libre absolue est un sujet tellement délicat dans la théologie que Thomas d'Aquin considère le rejet de cette reconnaissance comme le rejet de la foi chrétienne¹⁸¹. Le Dieu de Descartes, malgré tout son naturalisme, est un étant ayant la volonté libre absolue, qui peut changer ses décisions s'il le veut. En reposant sur la différence qu'il considère entre la compréhension et l'intellection, Descartes, finalement, accepte que Dieu (s'il le veut) soit capable de réaliser des choses qui sont logiquement impossibles. Par contre, quand Spinoza définit Dieu comme une cause libre, il le fait d'une manière très différente que celle de Descartes. Respectant les principes cartésiens de *causa sui* et de conservation, il défend que la liberté de Dieu ne vienne pas du fait qu'il pourrait changer ses décisions, mais du fait qu'il agit par la nécessité de sa propre nature. De plus, Descartes ne permet pas le développement du concept de cause immanente dans son système. Pour cette raison, aux yeux de Spinoza, le Dieu de

¹⁸⁰ Descartes, « Lettre au P. Mersenne », 15 avril 1630, **Œuvres philosophiques, tome I**, pp. 260-261.

¹⁸¹ Thomas d'Aquin, **Somme théologique, tome I**, question 104, article 3, réponse.

Descartes continue de rester externe aux choses qu'il crée, et de rester transcendant à la Nature. Descartes se protège contre la radicalisation de son identification de Dieu avec la Nature vers le plan d'immanence, grâce à sa théorie tripartite de substance qui n'est jamais univoque¹⁸². De cette manière, il devient capable de tenir l'attribut de l'étendue à l'écart de la nature divine. Quand Descartes exclut la question de cause finale de la philosophie et de la science, il ajoute également que nous ne sommes pas capables d'oser connaître les plans de Dieu¹⁸³. Par contre, pour Spinoza qui rejette complètement une telle sorte de causalité, Dieu n'est pas un roi qui donne des ordres, des jugements, des prix, des punitions, et il n'est non plus un être qui fait des plans. À cause de ces différences majeures, lorsque Spinoza répond à la lettre d'Henry Oldenburg qui lui a demandé ce qu'il trouvait comme défauts chez Descartes et Bacon (d'ailleurs, cette réponse appartient à une époque où Spinoza restait encore ouvert aux influences de ces deux précurseurs de la nouvelle philosophie et de la science), il ose dire ainsi : Descartes et Bacon « *étaient très loin de connaître la cause première et l'origine de toutes choses* ». ¹⁸⁴

2.2. Dieu en tant que substance

Nous avons désormais une explication pour cette question : pourquoi la première partie de l'*Éthique* commence-t-elle avec la définition de « cause de soi » et non avec Dieu ? Ainsi, nous savons que le Dieu spinozien n'agit pas comme un roi ou un juge, et que la puissance créatrice n'est pas un pouvoir souverain. Pourtant, nous ne savons pas encore ce qui est précisément le Dieu de Spinoza et comment il produit les choses. Dans ce chapitre, nous allons traiter de la première question, et dans les chapitres suivants (sections 2.3., 2.4.), la deuxième. Outre les références aux autres textes que nous allons faire pour expliquer les concepts tels que l'« éternité », la « liberté », l'« attribut », et l'« infinité », dans ce chapitre, nous nous concentrerons sur les quinze premières propositions de la première partie de l'*Éthique*. En faisant cela, nous suivrons une voie alternative qui se focalise d'abord sur les définitions et les axiomes et à partir de ceux-là parvient aux propositions. Nous n'étudierons pas les propositions et leurs démonstrations une par une, mais

¹⁸² « Les principes de la philosophie » I, §23, **Œuvres philosophiques, tome III**. Nous aurions l'occasion de traiter de la théorie tripartite de substance chez Descartes dans le chapitre suivant.

¹⁸³ **Ibid.**, §28.

¹⁸⁴ Ep 2 (1661), p. 51.

nous observerons les connexions entre les définitions elles-mêmes et entre les définitions et les axiomes. Nous nous attacherons particulièrement au rôle principal que les définitions de la cause de soi, de la substance, et de l'attribut jouent au sein de ces connexions. Avec une telle lecture, nous avons pour objectif de suivre plus aisément la logique génétique de la production des propositions, à savoir, la véritable méthode philosophique de Spinoza, qui opère derrière l'exposition externe, la forme géométrique de l'*Éthique*¹⁸⁵.

Premièrement, lorsqu'on regarde la connexion entre la définition de la cause de soi, la définition de la substance et le quatrième axiome¹⁸⁶, on voit que la substance est la cause de soi par sa propre définition. Si la substance avait besoin d'une cause autre qu'elle-même pour exister, selon le quatrième axiome, elle devrait contenir le concept de cette cause dans sa définition. Néanmoins, la substance est celle qui se conçoit par soi ; c'est-à-dire, son concept ne contient pas de concept d'une autre chose. Donc, la substance est la cause de soi ; et par conséquent, elle ne se conçoit qu'en tant qu'existante, elle est celle dont l'essence enveloppe l'existence. Comme l'indique EIP7, l'existence appartient à la nature de la substance¹⁸⁷.

Deuxièmement, lorsqu'on regarde la connexion entre les définitions de la cause de soi et de la substance et la définition de l'éternité¹⁸⁸, on entend que la substance est également éternelle, précisément pour la raison qu'elle est la cause de soi. À première vue, la définition de l'éternité peut apparaître difficile à comprendre. Comme Spinoza est probablement conscient de cette difficulté, il ajoute une explication à cette définition. À la lumière de cette explication, on peut interpréter la définition de l'éternité ainsi : « la substance est éternelle » veut dire exactement la même chose que « la substance existe ». Car, l'éternité est la manière d'exister de la substance ; autrement dit, c'est une existence illimitée, infinie, et nécessaire. Comme

¹⁸⁵ Pour la différence entre la forme géométrique et la méthode philosophique, voir la section 1.4.1 dans la première partie.

¹⁸⁶ **EID1** : « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante. » **EID3** : « Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, d'où il faille le former. » **EIA4** : « La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe. »

¹⁸⁷ Comme toutes les propositions, Spinoza démontre aussi cette proposition. Pourtant, dans EIP8S2, il indique qu'EIP7 est en fait évident, et elle est comme un axiome ou une notion commune pour ceux qui comprennent correctement la définition de la substance.

¹⁸⁸ **EID8** : « Par éternité, j'entends l'existence même, en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle. »

l'éternité ne contient pas des limites, on ne peut pas la comprendre à travers les termes de durée et de temps. L'éternité n'est pas l'immortalité non plus ; elle est simplement l'existence nécessaire. Puisque l'existence nécessaire appartient à la nature de la substance, l'éternité est la propre existence de la substance¹⁸⁹. Nous reviendrons au concept de l'éternité lors de notre examen de la « lettre sur l'infini » (Ep 12).

Troisièmement, lorsqu'on regarde la connexion entre les définitions de la cause de soi et de la substance et la définition de ce qui est libre¹⁹⁰, on voit que la substance étant la cause de soi est également libre. Par-dessus tout, la définition spinozienne de la liberté est très différente de la conception selon laquelle la liberté est d'avoir la même capacité à faire et ne pas faire quelque chose, ou le pouvoir non seulement de faire quelque chose, mais également de s'en abstenir si on le voulait. Une telle conception de liberté que rejette Spinoza existe dans les lettres écrites par Hugo Boxel et par Tschirnhaus à Spinoza à propos du libre arbitre (Ep 55 et Ep 57). Par contre, selon la définition spinozienne de la liberté, être libre ne signifie pas être exempté de la nécessité et la détermination, mais exister par la seule nécessité de sa nature et être déterminé par soi seul à agir. La distinction établie par Spinoza entre les concepts de la contrainte et de la nécessité est aussi importante pour comprendre la conception spinozienne de la liberté, fondée sur les concepts de l'auto-nécessité et de l'auto-détermination, et sur le remplacement du concept de « libre arbitre » par celui de « nécessité libre »¹⁹¹. Selon Spinoza, on dit qu'une chose est contrainte quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à produire effets de façon précise et déterminée. Donc, pour Spinoza, le contraire de la liberté ce n'est pas la nécessité, mais la contrainte. Même si ce n'est pas assez approprié terminologiquement, la contrainte peut être considérée, en un sens, comme la nécessité *externe*. En retour, on peut certainement dire que la nécessité *interne*, c'est-à-dire le fait qu'une chose existe et agit par la nécessité de sa propre nature, est équivalente avec la liberté. C'est seul la substance qui remplit les deux conditions dans la définition de la liberté (exister par la seule nécessité de sa nature et être

¹⁸⁹ Cf. PP I, P19Dem ; CM II, i « De l'Éternité de Dieu ».

¹⁹⁰ **EID7** : « Est dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature, et se détermine par soi seule à agir ; et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée. »

¹⁹¹ Ep 56 (réponse de Spinoza à Boxel), p. 310 ; Ep 58 (réponse de Spinoza aux questions de Tschirnhaus), p. 318.

déterminé par soi seul à agir). Par conséquent, on peut dire que, dans la métaphysique de Spinoza, c'est seul la substance qui est *absolument* libre¹⁹².

Quatrièmement, selon la connexion entre la définition de la substance, la définition du mode et le premier axiome¹⁹³, tout ce qui est est ou la substance ou les affections de la substance (les modes) ; hormis eux, il n'y a rien d'autre. Ici, il faut faire attention à l'utilisation du terme « affection », car il n'implique pas de la passivité de la substance ou de son affection par une autre chose externe. Chez Spinoza, il y a deux types d'affections : les affections de la substance et les affections des modes. Ainsi, on peut appeler les dernières « les affections des affections ». La substance ne peut être passive en aucun cas étant donné qu'elle est la cause de soi et libre ; c'est-à-dire, qu'elle se détermine par soi seule à exister et à agir. En conséquence, les affections de la substance sont des affections qu'elle produit elle-même ; en d'autres termes, elles sont les auto-affections, ou les affections actives. Tout comme la substance se détermine elle-même à exister, elle s'affecte elle-même ; et ce mouvement d'auto-affection correspond à la production des modes par la substance, tout en restant en soi.

Cinquièmement, lorsqu'on ajoute la définition de l'attribut¹⁹⁴ à la connexion ci-dessus, on obtient EIP4 : « *deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent entre elles ou bien par la diversité des attributs des substances, ou bien par la diversité des affections des substances.* »¹⁹⁵ Selon EID3-EID5-EIAI, si tout ce qui est est ou la substance ou les affections de substance, on fait une distinction parmi la multiplicité des choses ou bien par la diversité des substances ou bien par la diversité des affections. Et selon la définition de l'attribut, cela veut dire qu'on fait une distinction ou bien par la diversité des attributs, ou bien par la diversité des affections ; car l'attribut est ce qui constitue la nature ou l'essence de la substance. Selon Spinoza, la

¹⁹² Ainsi, selon Spinoza, l'homme, qui n'est qu'un mode, ne peut pas être absolument libre. En d'autres termes, puisqu'il n'est pas la cause de soi, l'homme n'a pas de liberté métaphysique. Cependant, il faut souligner que Spinoza reconnaît un certain espace de liberté pour l'homme. C'est la liberté éthique et politique que l'on peut qualifier comme « relative » puisqu'elle n'appartient qu'à la nature humaine. Nous en discuterons dans la troisième partie (section 3.1.4.).

¹⁹³ **EID5** : « *Par mode, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose, et se conçoit aussi par cette autre chose.* » (Pautrat a traduit « *modus* » par « *manière* » ; nous préférons « *mode* ».) **EIA1** : « *Tout ce qui est, est ou en soi ou en autre chose.* »

¹⁹⁴ **EID4** : « *Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence.* »

¹⁹⁵ La traduction d'Appuhn (*Éthique*, présentation, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris : Flammarion, 1965).

substance et son attribut (ou plutôt ses attributs) sont identiques¹⁹⁶. C'est pour cette raison que « *dans la nature des choses [in rerum natura] il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut* » (EIP5). Car, si deux ou plusieurs substances avaient le même attribut, elles auraient la même essence ou nature. Dans ce cas, elles seraient indiscernables l'une de l'autre, elles ne pourraient pas être conçues comme substances distinctes. Cependant, il faut aussi remarquer ce point : dans la métaphysique spinozienne, il n'y a pas plusieurs substances qui ont chacune son propre attribut. Même si la substance et son attribut (ses attributs) sont identiques, le fait qu'il y a plus d'un attribut ne signifie pas qu'il y a plus d'une substance. Jusqu'à la proposition EIP14, qui est la proposition du monisme de substance, Spinoza utilise occasionnellement le terme « substance » au pluriel ; mais cette utilisation est provisoire, fonctionnant seulement dans les démonstrations *reductio ad absurdum*. Selon Spinoza, la pluralité des attributs ne contredit pas l'unité de la substance ; au contraire, elle la rend nécessaire. Afin de mieux comprendre la construction simultanée du pluralisme des attributs et le monisme de substance chez Spinoza, on peut consulter d'abord Descartes. En partant du principe selon lequel le néant ne peut avoir aucuns attributs, Descartes décrit le *sens général* du terme « attribut » comme suit :

« Lorsqu'il est question de savoir si quelque'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ; il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer ; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelque'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe. »¹⁹⁷

D'après Descartes, une chose existante n'affecte pas notre esprit juste par le fait qu'elle existe. Le seul moyen de percevoir son existence, c'est les attributs que nous remarquons en elle. En un sens, les attributs sont l'horizon dans lequel l'étant nous présente son existence, il se fait être perçu. Pourtant, dans la métaphysique cartésienne, le terme attribut a aussi un *sens ontologique* au-delà du sens général du

¹⁹⁶ Pour l'examen détaillé de l'identité de la substance et de ses attributs, voir Appendice.

¹⁹⁷ Descartes, « Les principes de la philosophie » I, §52 ; cf. I §11, §62, **Œuvres philosophiques, tome III**.

terme (propriété ou qualité) : « *mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent.* »¹⁹⁸ Ontologiquement, l'attribut est ce qui constitue la nature ou l'essence de la substance. Par substance, Descartes entend, ce qui a une existence indépendante, ce qui ne dépend pas d'une autre chose pour exister¹⁹⁹. Selon cette définition, il n'y a qu'un seul étant qui est la substance en tant que substance : Dieu. Seulement Dieu, dans le sens absolu, n'a besoin que de soi-même pour exister. De l'autre côté, Descartes défend qu'on puisse utiliser le terme « substance », à condition qu'il ne soit pas univoque, pour les choses qui n'ont besoin de rien, outre que la conservation de Dieu pour exister. Ces choses, qui sont des substances créées, sont la chose étendue et la chose pensante²⁰⁰. Pour exister, ces substances ne dépendent pas de l'une à l'autre, mais dépendent directement de Dieu et ils sont conçus mutuellement indépendants de manière claire et distincte. Descartes appelle la distinction entre tel type de substances, « la distinction réelle ». Dans la métaphysique cartésienne, la distinction réelle énonce non seulement la séparation épistémologique des substances, mais aussi leur séparabilité ontologique ; les substances ayant la distinction réelle peuvent aller au-delà d'être conçues indépendamment, elles peuvent également exister indépendamment. Plus précisément, si proches qu'elles soient unies (comme l'esprit et le corps chez l'être humain), elles peuvent exister indépendamment grâce à la puissance séparative de Dieu²⁰¹.

Ce qui établit la distinction réelle entre les substances c'est *l'attribut principal* que chacune possède. Comme nous l'avons déjà dit, pour Descartes, même si l'on peut percevoir l'existence d'une substance grâce à n'importe quel attribut qu'elle possède, ontologiquement, il y a un seul attribut principal qui constitue l'essence de cette substance. Les autres attributs dépendent de cet attribut principal. C'est pour cette raison qu'on peut les considérer comme des manières (ou des modes) de l'attribut principal. Tandis que l'attribut principal de la substance corporelle est l'étendue en longueur, largeur et profondeur ; celui de la substance qui pense (substance incorporelle) est la pensée. Il n'y a pas de distinction réelle entre la

¹⁹⁸ **Ibid.**, §53, voir aussi §63.

¹⁹⁹ **Ibid.**, §51.

²⁰⁰ **Ibid.**, §53.

²⁰¹ **Ibid.**, §60.

substance et son attribut principal, car il est impossible de concevoir la substance sans le concept de son attribut principal. Autrement dit, la substance est indiscernable de son attribut principal, étant donné qu'on ne peut pas percevoir de manière claire et distincte la substance séparément de son attribut. Donc, selon Descartes, la pensée et l'étendue ne sont que respectivement la substance pensante et la substance étendue²⁰².

Spinoza adopte la définition cartésienne de l'attribut ontologique en partie et le principe « le néant ne peut avoir aucuns attributs » en entier. Pourtant, il les utilise afin de formuler une proposition qui joue le rôle principal dans la construction d'une métaphysique anti-cartésienne : « *plus chaque chose a de réalité ou d'être, plus il y a d'attributs qui lui appartiennent* » (EIP9). Dans sa démonstration, Spinoza dit que cette proposition est évidente à partir de la définition de l'attribut. En effet, il est plus simple de comprendre EIP9 en l'associant avec le principe ci-dessus qu'à partir seulement de la définition de l'attribut. D'ailleurs, Spinoza lui-même le fait ainsi dans le KV : « *le Néant ne pouvant avoir aucun attribut, le Tout doit avoir tous les attributs ; et ainsi, le Néant n'ayant aucun attribut parce qu'il n'est rien, le quelque chose a des attributs parce qu'il est quelque chose. Dès lors, plus il est quelque chose, plus il doit avoir d'attributs.* »²⁰³ Contre la théorie tripartite de substance et le dualisme de substances créées (la chose étendue et la chose pensante) chez Descartes, EIP9 a une place fondamentale dans la construction du monisme de substance chez Spinoza. Par une telle proposition, Spinoza rejette l'idée cartésienne selon laquelle chaque substance possède un seul attribut principal. Ainsi, il a ouvert un chemin dans lequel on peut concevoir une seule substance ayant plusieurs attributs, et subséquemment une substance unique ayant une infinité d'attributs. Pour Spinoza, comme pour Descartes, les attributs sont réellement distincts. Mais Spinoza n'adopte le terme de « distinction réelle » que pour indiquer que les idées des attributs sont conçues mutuellement indépendamment et qu'un attribut n'est pas la cause de l'autre, pour le dire autrement, que les attributs ne produisent pas les uns les autres. Chaque attribut se conçoit par soi (EIP10) ; cependant, la distinction épistémologique entre ces attributs n'apporte pas une distinction ontologique (EIP10S). Dit autrement, la distinction réelle chez Spinoza ne s'étend pas jusqu'à la réalité hors de l'esprit comme l'on trouve chez Descartes. Dans la philosophie

²⁰² **Ibid.**, §60, §63.

²⁰³ KV I, ii, §1, la note de Spinoza.

spinozienne, il n'y a aucune place pour l'idée que Dieu puisse séparer les attributs (par conséquent, l'esprit et le corps), même s'ils sont conçus mutuellement indépendants de manière claire et distincte. Les attributs sont *simultanément* présents dans la *même* substance ; à cet égard, tous sont les expressions d'une et même chose (EIP7S).

Nous continuons de la partie dans laquelle nous avons traité les connexions : sixièmement, lorsqu'on rapporte EIP5 avec la définition du fini²⁰⁴, on comprend que la substance est infinie. Car, selon cette définition, pour qu'une substance soit finie, elle devrait être bornée par une autre substance en son genre (de même nature) ; toutefois, selon EIP5, il ne peut y avoir plusieurs substances de même nature (de même attribut). D'où il suit que la substance est nécessairement infinie (EIP8). Or, ses attributs sont infinis « en leurs genres ». Ici, il faut mentionner la distinction que Spinoza met entre l'« infini absolu » et l'« infini en son genre ». Dieu, qui est la seule substance (comme nous allons bientôt montrer), est absolument infini ; cela veut dire qu'on peut attribuer tous les attributs à Dieu et de ce fait, il n'abrite aucune négation. Dieu possède tous les prédicats qui expriment une essence quelconque, une réalité, une perfection ou une affirmation. En revanche, les attributs sont infinis en leurs genres ; parce que le concept de chaque attribut reste en dehors du concept de l'autre. Par exemple, l'attribut de l'étendue n'est pas absolument infini, mais seulement en son genre ; parce que l'attribut de la pensée reste en dehors de cela, et que l'attribut de l'étendue contient une négation par rapport à l'attribut de la pensée. Autrement dit, l'étendue *n'est pas* la pensée, le concept de la pensée ne prend pas part à la génération du concept de l'étendue. Vu que les attributs sont infinis en leurs genres, chacun exprime l'essence de substance en leurs genres²⁰⁵.

Résumons tout ce qu'on sait jusqu'à ce point : la substance est la cause de soi et précisément à cause de cela, elle est éternelle, libre, et infinie. Les attributs qui constituent l'essence de la substance sont également éternels, libres, et infinis en leurs genres. La substance se conçoit par soi, donc les attributs aussi. Plus quelque chose a de réalité, ou d'être, plus elle a d'attributs. Donc, il est possible de concevoir

²⁰⁴ **EID2** : « Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature. Par ex., un corps est dit fini, parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même, une pensée est bornée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps. »

²⁰⁵ Voir EID6Ex ; Ep 2 ; Ep 4, p. 58 ; et aussi EIP16Dem.

une substance ayant *en même temps* plusieurs attributs ; et en conséquence, concevoir une substance absolument infinie qui a tous les attributs exprimant une réalité, une essence.

Selon EID6, une telle substance est appelée Dieu : « *par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.* » Comme EIP11 indique explicitement, un tel étant existe nécessairement. Pour les lecteurs qui ne sont pas encore convaincus ou qui ne voient pas encore les connexions conceptuelles, Spinoza propose cinq démonstrations supplémentaires pour EIP11. La 1^{re} démonstration est une *reductio ad absurdum* et elle démontre que penser que Dieu n'existe pas est contradictoire avec la définition de la substance (EIP11Dem). La 2^e démonstration, ce qu'on peut appeler « la démonstration causale négative » (EIP11Aliter1) repose sur le fait que, en Dieu ou en dehors de Dieu, il n'y ait pas de cause ou de raison qui peut nier son existence. La 3^e démonstration *a posteriori* (EIP11Aliter2), qui est fondée sur l'axiome selon lequel « *pouvoir ne pas exister est impuissance, pouvoir exister est puissance* » démontre par *reductio ad absurdum* que l'étant absolument infini existe par nécessité, puisque les étants finis existent déjà. La 4^e démonstration (EIP11S) repose aussi sur l'équivalence de l'existence et de la puissance, mais cette fois-ci Spinoza ne consulte pas l'existence finie. Au lieu de cela, il défend que du même axiome de puissance suive nécessairement la conclusion suivante : « *plus la nature d'une chose comporte de réalité, plus elle a de forces par soi pour exister* ». Quant à la 5^e et dernière démonstration (EIP11S), elle repose sur le concept de la perfection. Ici, Spinoza précise que la perfection des choses qui sont produites par les causes externes appartient entièrement à la puissance de ces causes externes. Il souligne également que la perfection de la substance trouve son origine dans la propre nature de la substance. En partant de ce point, Spinoza démontre qu'un étant qui exclut toutes sortes de négation et d'imperfection (ne pas exister est une imperfection), à savoir, un étant qui est absolument parfait existe nécessairement. Toutes ces démonstrations que nous avons résumées partagent le même principe : la substance est la cause de soi, elle existe par sa nature. À cet égard, on peut dire que toutes ces démonstrations (même, en partie, la 3^e démonstration *a posteriori*) se basent sur le principe démonstratif *a priori* que nous avons exposé dans le chapitre précédent. Les 3^e et 4^e démonstrations sont aussi

importantes d'un autre point de vue : grâce à celles-ci, le concept de la puissance (*potentia*), qui est la clé de voute de l'ontologie spinozienne, fait sa première apparition dans l'*Éthique*. Dans le chapitre suivant, nous allons examiner ce concept ; et maintenant, il nous conviendrait de nous pencher sur l'affirmation spinozienne de Dieu en tant que seule substance (EIP14) et les implications de cette affirmation.

En effet, la démonstration d'EIP14 (« *à part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance* ») n'est pas explicative par elle-même. Ici, Spinoza établit son raisonnement démonstratif par *reductio ad absurdum*, comme il le fait dans la plupart de ses démonstrations. Pourtant, la nuance dans la nouvelle formulation de la définition de Dieu qui se trouve dans cette démonstration est importante, et c'est ce qui est explicatif : « *Dieu est l'étant absolument infini, dont nul attribut exprimant l'essence de substance ne peut être nié (par la Déf. 6)* ». Donc, le fait qu'il n'y ait aucun attribut hors de Dieu et le fait que Dieu possède une infinité d'attributs veulent dire la même chose. Autrement dit, grâce à la nouvelle formulation de la définition de Dieu, l'expression « une infinité d'attributs » dans la définition originelle devient plus claire : consister en une infinité d'attributs ne signifie pas d'avoir innombrablement beaucoup d'attributs, mais il signifie que l'étant absolu ne rencontre aucune limitation dans son auto-expression. Que Dieu possède une infinité d'attributs veut dire qu'il possède toutes sortes d'attributs qui peuvent être et être conçus, et qu'il n'y a aucun attribut en dehors de lui. Il n'y a pas de hors de Dieu, parce qu'il n'y a pas de hors de l'Être ; le hors de l'Être ne peut être que le néant. Le Dieu de Spinoza est la réalité toute entière à laquelle un intellect infini qui est capable de concevoir toutes les choses concevables peut attribuer une infinité d'attributs. Avec EIP14, la construction qui a commencé depuis EIP2, le chemin qui s'étend de la multiplicité des attributs au monisme de substance, ou plutôt la construction du monisme à travers la multiplicité des attributs prend sa forme finale. Toutes les affirmations antérieures à propos de la substance ne sont désormais valables que pour Dieu au sens absolu. Le concept de substance finit sa tâche philosophique et le concept de Dieu prend sa place.

Septièmement et dernièrement, lorsqu'on rapporte EIP14 avec la connexion EID3-EID5-EIA1, on obtient EIP15 : « *tout ce qui est est en Dieu, et rien ne peut*

sans Dieu ni être ni se concevoir. » Si tout ce qui est est ou en soi (la substance) ou en autre chose (des modes), et si Dieu est la seule substance, tout ce qui est en autre chose est en Dieu ; cela veut dire que toutes les choses sont des modifications produites par Dieu en lui-même. En plus, puisque Dieu et ses attributs sont identiques, toutes les choses sont des modifications des attributs de Dieu. EIP15 est le fondement des propositions de la causation immanente que nous allons examiner dans le chapitre 2.4. L'affirmation selon laquelle Dieu est la cause immanente non seulement de l'existence des choses, mais aussi de ses idées, repose sur cette proposition, autrement dit, sur la connexion EID3-EID5-EIA1-EIP14.

Le résultat le plus important provient du fait que Dieu est la substance unique et tout ce qui est en Dieu c'est que la nature matérielle appartient aussi à la nature divine. Autrement dit, tout comme la pensée, l'étendue fait partie des attributs infinis de Dieu²⁰⁶. Par cette affirmation, Spinoza rejette la perspective dominante dans la théologie et la philosophie avant lui, selon laquelle Dieu est une substance pensante, complètement distincte de la substance matérielle qu'il crée²⁰⁷. L'argument qui fait une distinction entre la nature matérielle et Dieu repose sur la présomption selon laquelle la matière est divisible et finie. Puisqu'être divisible et fini est une imperfection, Dieu, qui est l'étant le plus parfait, ne peut avoir de nature matérielle. Par contre, Spinoza défend son point de vue en rejetant l'idée que la matière soit divisible et finie. Les propositions de l'indivisibilité (EIP12, EIP13) se trouvent entre EIP11 qui affirme l'existence nécessaire de Dieu et EIP14, qui affirme l'unicité de

²⁰⁶ EIP14C2, EIP15S, p. 41.

²⁰⁷ Il faut indiquer que, même avant Spinoza, des vues philosophiques selon lesquelles la nature matérielle est inséparable de la nature divine sont exprimées sous des formes différentes. L'origine de ces vues remonte au matérialisme de l'antiquité et au stoïcisme. Plus tard, à partir de l'idée que l'étendue est infinie, ce sont Hasdai Crescas (c.1340-1410/1411) au moyen âge et Henry More (1614-1687) au nouvel âge qui accordent un certain attribut de l'étendue à Dieu, même s'ils n'identifient pas complètement la matière avec Dieu. Dans Ep 12, Spinoza fait une référence explicite à Crescas ; mais cette référence est à propos de la démonstration de l'existence de Dieu, et non pas à propos de l'inséparabilité de la nature matérielle de la nature divine. La différence la plus grande entre Crescas et Spinoza réside dans le fait que Crescas continue de considérer Dieu comme un étant d'une forme pure, ayant une volonté et un but. Sur le rapport entre Crescas et Spinoza, voir H. A. Wolfson, **La philosophie de Spinoza**, pp. 204-206 ; **Crescas' Critique of Aristotle**, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1929, pp. 123-124 ; Carlos Fraenkel, « Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa* », **Aleph**, tome 9, n° 1, 2009, pp. 77-111.

Quant à Henry More, comme on le sait, il est le contemporain de Spinoza et l'un des correspondants de Descartes. More conçoit l'étendue comme convenant à la nature divine et la matière comme indivisible. Pourtant More, contrairement à Spinoza, a une tendance néo-platoniste et émanationniste ; en plus, il garde les concepts absolus du bien et du mal dans sa philosophie morale. Sur Henry More, voir Descartes, « Lettre à Morus » (15 avril 1649), **Œuvres philosophiques, tome III**, p. 907 ; Jasper Reid, « Henry More and Nicolas Malebranche's Critiques of Spinoza », **European Journal of Philosophy**, tome 123, n° 3, pp. 764-792.

Dieu. Leurs démonstrations sont des réductions à l'absurde et s'appuient sur EIP5, qui déclare qu'il n'y a pas deux ou plusieurs substances ayant la même nature et EIP8, qui déclare que la substance est infinie. Étant les réductions à l'absurde, ces démonstrations ne sont guère explicatives. Les textes qui mettent en lumière le mieux la doctrine de l'indivisibilité de la substance matérielle infinie sont EIP15S et Ep 12 dit « la lettre sur l'infini ». Certains passages d'EIP15S et d'Ep 12 sont très semblables l'un à l'autre. Lors de la rédaction de l'*Éthique*, il est bien probable que Spinoza a retourné à Ep 12 (1663)²⁰⁸ dans laquelle il avait répondu aux questions de Meyer sur l'infinité, et qu'il a pensé qu'il serait utile de répéter certaines explications dans l'*Éthique*. D'un autre côté, EIP15S possède aussi quelques nouvelles explications importantes qui ne se trouvent pas dans Ep 12. Examinons d'abord Ep 12, ensuite penchons-nous sur les nouvelles explications d'EIP15S.

Dans Ep 12, Spinoza met trois distinctions à propos de l'infinité : la première est la distinction entre ce qui est infini par la force de sa nature, et ce qui n'a pas de fin par la force de sa cause. La deuxième, c'est la distinction entre ce qui est dit infini, car il n'a aucune fin et ce dont les parties ne peuvent pas être exprimées par aucun nombre même si l'on en connaît le maximum et le minimum. La troisième est la distinction entre ce qu'on peut seulement comprendre, mais ne pas imaginer, et ce qu'on peut à la fois comprendre et imaginer. À la suite, Spinoza précise que la substance doit être nécessairement conçue en tant qu'infini par la force de sa nature, étant donné que l'existence appartient à sa nature. En revanche, les modes singuliers, même s'ils existent vraiment, il est possible de les concevoir comme inexistantes sans aucune déformation dans leurs définitions ou idées. De plus, lorsqu'on considère les modes singuliers un par un, et non l'ordre de la nature entière, on ne peut pas conclure de leur existence actuelle qu'ils existeront ou n'existeront pas dans l'avenir. Par conséquent, il faut concevoir différemment l'existence de la substance et celle des modes singuliers. Pour des modes singuliers, l'existence se conçoit sous la forme de durée et pour la substance, elle est conçue sous la forme d'éternité. Spinoza indique qu'il est possible d'attribuer de la durée (plus grande ou plus petite) aux modes singuliers sans aucune contradiction et de diviser cette durée en partie et d'en comparer. Par exemple, on peut imaginer qu'un homme vive 90 ans au lieu de 70 ans, ou encore qu'il vive plus longtemps ou moins par rapport à un autre. Un tel

²⁰⁸ Comme le veut la tradition à l'époque, Spinoza garda un duplicata de ses lettres. Pour l'édition de l'OP, probablement, on l'utilisa.

calcul ne change pas sa nature singulière, il ne perd pas sa propre nature. Pourtant, selon Spinoza, il n'est pas possible de diviser et exprimer sous forme de nombre l'infinité et l'existence de la substance *sans détruire le concept de substance en même temps*. La substance étendue est indivisible, car elle ne consiste pas en la somme des corps indépendants qui peuvent exister et se concevoir sans l'aide des autres. L'étendue est indivisible parce que, avant tout, elle n'est pas composée des parties indépendantes²⁰⁹.

Toutefois, Spinoza accepte la difficulté de comprendre l'indivisibilité de la substance ; bien plus, il considère l'incompétence à la comprendre comme une tendance naturelle de l'homme. La difficulté de comprendre les concepts de l'intellect qui ne sont pas accompagnés par l'imagination vient de la structure de notre esprit. Notre tendance à diviser l'étendue trouve son origine dans l'imagination qui perçoit la quantité, avec l'influence des sens, superficiellement et abstraitement. Pourtant, selon Spinoza, il existe un autre moyen de percevoir la quantité, bien qu'il soit plus difficile : la quantité en tant que substance. La quantité perçue par l'imagination est divisible, finie, composée de parties, et elle est multiple ; par contre, la quantité en soi est infinie, indivisible et unique. La quantité en soi est inimaginable, on peut seulement la comprendre. De ce fait, Spinoza indique que les idées telles que le « temps », la « mesure » et le « nombre » appartiennent entièrement à l'imagination. Autrement dit, elles ne sont pas d'êtres réels, mais d'êtres de raison (*ens rationis*). Pour mieux classifier les choses, l'imagination abstrait la quantité de la substance et la détermine par l'idée de mesure ; elle isole l'existence de l'éternité et la détermine par l'idée de temps ; elle sépare les affections de la substance de la substance elle-même et les détermine par l'idée de nombre. Par contre, selon Spinoza, la quantité infinie est indivisible et immesurable dans la mesure où elle se conçoit en tant que substance puisque la substance matérielle n'est pas la somme des corps (parties)²¹⁰.

Cet aspect est la différence la plus importante qui sépare le spinozisme de la pensée mécaniste du XVII^e siècle. Dans EIP15S, Spinoza pose cette question à la pensée mécaniste : « *si la substance corporelle pouvait se diviser de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi donc une de ces parties ne*

²⁰⁹ Ep 12, p. 96-98.

²¹⁰ Ibid., p. 98-99.

*pourrait-elle être anéantie, cependant les autres resteraient enchaînées entre elles tout comme avant ? Et pourquoi doivent-elles toutes s'adapter si bien qu'il n'y ait pas de vide ? »*²¹¹ Dans EIP15S, même s'il n'explique pas sa propre pensée de la causalité dynamique et communicative, Spinoza utilise quand même certains concepts fondamentaux de cette pensée, tels que l'enchaînement et l'adaptation. D'ailleurs, dans EIP15S, il réfute un autre argument opposé, qui n'a pas été mentionné dans Ep 12. Selon cet argument, Dieu n'est pas passif, il ne pâtit pas, puisqu'il est l'être le plus parfait ; mais la matière est passive, puisqu'elle est divisible. Pour réfuter cet argument, Spinoza n'utilise pas cette fois la doctrine de l'indivisibilité de la substance matérielle, mais il se réfère à la nature auto-productive et auto-affective de Dieu : même si l'on accepte la divisibilité de la matière, étant donné que Dieu est la cause de soi, cette divisibilité ne serait pas un effet externe sur la matière : « [cet argument] se fonde lui aussi sur l'idée que la matière, en tant que substance, est divisible et composée de parties. Et quand même il n'en serait rien, je ne sais pas pourquoi la matière serait indigne de la nature divine, puisque (par la Prop. 14) hormis Dieu il ne peut y avoir aucune substance par quoi elle pâtirait. »²¹² La matière est immanente à la nature divine dans tous les cas (même s'elle est divisible), parce que Dieu est la seule cause qui se produit, qui se met en mouvement, qui s'affecte, et qui ne possède pas d'extériorité. Finalement, EIP15S est aussi important pour sa critique qui est adressée au mal utilisation du terme « partie » et sa proposition d'une autre utilisation légitime de celui-ci : la matière est la même partout, elle est infinie et indivisible dans la mesure où elle se conçoit en tant que substance. Cependant, quand on tient compte non pas de l'ordre de la nature entière, mais des modifications ou affections de la substance matérielle, on peut les considérer comme parties de cette nature matérielle. En d'autres termes, il n'y a pas de distinction réelle entre les parties de la matière, mais une distinction modale. Dans EIP15S, Spinoza n'explique pas la nature de cette distinction, parce qu'il ne traite pas encore des modes et de leur production par Dieu.

2.3. Dieu en tant que puissance

Jusqu'ici, nous avons examiné la nature de Dieu d'une manière indépendante de ses produits. Maintenant, nous allons traiter de la nature dynamique de Dieu sous

²¹¹ EIP15S, p. 43.

²¹² EIP15S, p. 45.

la lumière de cette question : « comment s'affecte-t-il lui-même et produit ses modes ? ». Pour le faire, dans ce chapitre, nous allons étudier le concept de *potentia*, et dans le suivant, la conception spinozienne de la causalité. Nous allons mettre l'accent particulièrement sur l'originalité du concept spinozien de *potentia* et sur la nouveauté que Spinoza introduit dans la conception traditionnelle de la « puissance de Dieu ». Car, précisément grâce à cette originalité et nouveauté, il s'éloigne de la perspective antérieure selon laquelle la relation entre Dieu et les choses est une création *ex nihilo*, et il peut concevoir cette relation comme une production immanente.

La première proposition de l'*Éthique* concernant le rapport entre Dieu et les choses est EIP16 : « *de la nécessité de la nature divine doit suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini).* »²¹³ L'explication entre parenthèses est importante, parce qu'elle précise que les choses suivant de la nécessité de la nature divine ne sont pas seulement ce que l'esprit humain fini peut concevoir. Comme Tschirnhaus l'indique, EIP16 est peut-être la proposition la plus importante de la première partie de l'*Éthique*²¹⁴. Dans la scolie de la proposition suivante (EIP17S), on trouve une nouvelle articulation d'EIP16 : « *de la suprême puissance [potentia] de Dieu, autrement dit de sa nature infinie, une infinité de choses d'une infinité de modes, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé, ou bien en suit* ». EIP17S nous présente un remplacement conceptuel important : la suprême puissance de Dieu, autrement dit sa nature infinie. Ce remplacement trouve sa forme propositionnelle dans EIP34 : « *la puissance de Dieu est son essence même.* »

À propos de l'idée proposée par EIP34, quand elle est considérée en soi, on peut dire qu'elle n'appartient pas exclusivement à Spinoza, aussi comme celle d'EIP20²¹⁵. L'identification de la nature (ou l'essence) de Dieu avec sa puissance repose sur une ancienne discussion dont les racines s'étendent jusqu'à la philosophie patristique ; plus précisément, sur une certaine position adoptée dans ces polémiques : Grégoire de Nysse est l'un des premiers théologiens qui identifient l'essence de Dieu avec le *dunamis*, en opposition à Eunome qui défend que l'essence

²¹³ La traduction de Pautrat a été changée.

²¹⁴ Ep 82, p. 387.

²¹⁵ EIP20 : « *L'existence de Dieu et son essence sont une seule même chose.* »

de Dieu soit l'*agennēsīā* (le fait de n'avoir pas été engendré)²¹⁶. À l'époque scolastique, c'est Thomas d'Aquin qui défend que la puissance de Dieu soit identique à son essence²¹⁷ et donne à cette idée ses distinctions conceptuelles et sa forme sophistiquée. Il établit cette identité, avec une référence à Aristote, en distinguant le sens actif et le sens passif de la *potentia*. Selon Thomas d'Aquin, le fait que l'essence de Dieu est la *potentia* ne veut pas dire qu'il est un « être en puissance » ou que cette puissance est potentielle. Il souligne qu'on peut parler de la puissance passive quand la chose en mouvement (la chose qui passe de la potentialité à l'acte) est distincte de la cause qui la meut (le moteur). La situation se présente exactement comme cela pour la matière et les choses créées. En revanche, la puissance de Dieu n'est qu'une puissance active, parce que, chez lui, il n'y a pas de distinction entre la source du mouvement et le mouvement. Il n'y a pas un autre étant qui met Dieu en mouvement ; Dieu lui-même est le premier moteur immobile. Pour Thomas d'Aquin, il est évident que Dieu est l'être en acte, qu'il est l'acte pur²¹⁸. À cet égard, il semble qu'il n'y a aucune nouveauté dans la conception spinozienne de la puissance de Dieu comme une puissance active ou actuelle²¹⁹.

Néanmoins, contrairement à la théologie scolastico-aristotélicienne, il n'y a pas, chez Spinoza, un concept de matière première qui reste comme une potentialité pure si elle n'est pas mise en mouvement par Dieu²²⁰. Selon Spinoza, l'étendue partage la même actualité avec la puissance divine puisqu'elle est l'un des attributs constitutifs de Dieu. Autrement dit, la nature matérielle est aussi l'expression active de la puissance active de Dieu. Le monde selon Spinoza n'est pas une force potentielle qui est passive en soi, et qui ne peut être actualisée que par l'intervention de Dieu. À cet égard, il serait trompeur de considérer Dieu ou — avec le terme scolastique que Spinoza utilise parfois — la *natura naturans* comme une activité pure, et ses modes ou la *natura naturata* comme des éléments passifs auxquels cette

²¹⁶ Pour une étude compréhensive et comparative, voir Michel R. Barnes, **The Power of God. Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology**, Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 2001.

²¹⁷ Thomas d'Aquin, **Somme théologique, tome I**, question 25, article 1 ; **Somme contre les Gentils II**, chap. 7-10 ; **The Power of God**, question 1, article 1, reply obj. 6, traduit par Richard J. Regan, Oxford, New York : Oxford UP, 2012. Cet ouvrage est la traduction des *Quaestiones Disputatae*, II : 7-276 (Turin : Marietti, 1949).

²¹⁸ Thomas d'Aquin, **Somme théologique, tome I**, question 3, article 1 ; question 25, article 1 ; **Somme contre les Gentils I**, chap. 16.

²¹⁹ « L'omnipotence de Dieu a été en acte de toute éternité, et restera pour l'éternité dans la même actualité » (EIP17S, p. 51).

²²⁰ Cf. Thomas d'Aquin, **Somme contre les Gentils I**, chap. 17.

activité s'applique. Dans la pensée spinozienne, on ne peut pas comprendre la *natura naturans* comme puissance active, et la *natura naturata* comme force passive²²¹. Les modes singuliers peuvent être qualifiés en tant que passifs seulement *l'un par rapport à l'autre*, parce qu'un seul mode n'exprime pas la totalité de la puissance de Dieu et qu'il n'est qu'un degré certain et déterminé de cette puissance. Néanmoins, les modes ne sont pas *en soi* passifs, incomplets, imparfaits ou potentiels, puisque l'essence de chacun est l'expression de la puissance active de Dieu ; chaque chose qui existe est déjà active, actuelle, complète et parfaite à l'égard de son existence. Spinoza ne conceptualise pas Dieu isolément de ses effets, de ses produits ; même la définition de Dieu seule nous le montre clairement. Par contre, dans la théologie de révélation en générale, la transcendance de Dieu est protégée par une conception de la puissance de Dieu séparée de ses effets et ses créations.

Une autre intervention significative de Spinoza au problème de *potentia* est la reconsidération de la division des puissances de Dieu qui apparaît pour la première fois dans le CM et atteint sa vraie efficacité dans le TTP. Dans le neuvième chapitre de la deuxième partie du CM, Spinoza traite d'une classification connue à son époque, selon laquelle la puissance de Dieu est divisée en deux couples : d'une part la « puissance absolue » (*potentia absoluta*) et la « puissance ordonnée » (*potentia ordinata*), et d'autre part la « puissance ordinaire » (*potentia ordinaria*) et la « puissance extraordinaire » (*potentia extraordinaria*). Cette classification avait fait l'objet des polémiques ardentes auxquelles plusieurs philosophes et théologiens importants ont participé jusqu'à l'époque de Spinoza. En plus, ces divisions dont les usages avaient auparavant été limités aux domaines métaphysiques et théologiques se sont unies à la codification du droit romain et se sont étendues jusqu'au domaine politique par ses références d'abord au pouvoir papal, et puis au pouvoir séculier. Ainsi, elles ont joué un rôle important dans la construction de certains concepts politiques modernes (par exemple, l'« état d'exception »). Avant de traiter des divisions de la puissance divine chez Spinoza, nous allons résumer le contexte historique de ce sujet important pour que l'intervention de Spinoza soit mieux comprise.

²²¹ Pour cette raison, nous trouvons que la manière où Parkinson traduit les termes la *natura naturans* et *natura naturata* comme l'*active Nature* et la *passive Nature* en anglais est trompeuse pour le lecteur non averti : Spinoza, **Ethics**, édité et traduit par G. H. R. Parkinson, New York : Oxford UP, 2000, p. 100.

2.3.1. Division des puissances de Dieu avant Spinoza

On rencontre l'articulation préliminaire de la première distinction (*potentia absoluta* – *potentia ordinata*) dans un commentaire rédigé par Hugues de Saint-Cher (c.1190-1263) entre 1230 et 1238 sur Les *Sentences* de Pierre Lombard²²². En effet, les racines de la discussion sur lesquelles cette distinction se fonde s'étendent jusqu'à la philosophie patristique, à propos desquelles Funkenstein nous rappelle spécifiquement la distinction entre l'« agir par puissance » (*agere per potentiam*) et l'« agir par justice » (*agere per iustitiam*), faite par Origène (c.185-c.253) pour les actions de Dieu²²³. Quant à la période scolastique, dans la polarisation qui détermine le destin prochain de cette distinction, on fait référence à une discussion sur cette question : « Dieu peut-il rétablir la virginité d'une femme < déchue > ? » L'origine de cette discussion est aussi plus ancienne et repose sur l'argument de Jérôme (c.347-c.420) qui défend que même Dieu en soit incapable²²⁴. Au XI^e siècle, Pierre Damien (c.1007-1072), qui s'oppose à ceux qui insistent sur ce type d'arguments, donne une nouvelle dimension à la discussion en défendant que Dieu puisse changer même les événements du passé et que la puissance absolue de Dieu n'ait aucune limite, y compris la nécessité logique²²⁵. Anselme de Cantorbéry (1033-1109) élimine l'extrémisme de cette pensée en avançant une condition selon laquelle la puissance

²²² William J. Courtenay, « The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages », **Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives**, éd. par Tamar Rudavsky, Dordrecht : Springer-Science+Business Media, B.V., 1985, pp. 246-247 ; Olivier Boulnois, « Introduction : ce que Dieu ne peut pas », **La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther**, textes traduits et commentés sous la direction d'Olivier Boulnois, Paris : Aubier, 1994, p. 13. Courtenay évoque aussi les premiers essais de formulation chez Geoffroy de Poitiers et dans un commentaire anonyme écrit en c.1200 sur les lettres de Paul de Tarse. Lawrence Moonan est l'autre historien qui rend hommage à Geoffroy de Poitiers (L. Moonan, **Divine Power : The Medieval Power Distinction up to Its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas**, Oxford : Clarendon Press, 1994, pp. 57-60). Selon Amos Funkenstein, d'autre part, la première expression claire de la distinction *potentia absoluta* - *potentia ordinata* appartient à Alexandre de Hales (c.1185-1245) (A. Funkenstein, **Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century**, Princeton : Princeton UP, 1986, p. 129).

²²³ Funkenstein, *ibid.*, p. 126.

²²⁴ Francis Oakley, « The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology », **Journal of the History of Ideas**, tome 59, n° 13 (juillet 1998), p. 441.

²²⁵ Pierre Damien, **Lettre sur la toute-puissance divine**, introduction, texte critique, traduction et notes par André Cantin, Paris : Les Éditions du Cerf, 1972, p. 406. On peut trouver les racines de cette thèse de Damien dans le concept de loi d'Augustin d'Hippone (354-430) pour qui la volonté créatrice ne peut être limitée à un ordre et un but. Pour Augustin d'Hippone, l'idée de valeurs morales et juridiques immuables est une prétention qui met ces valeurs au-dessus de la volonté divine ; or Dieu peut changer le cours des choses, acceptées par les hommes comme bonnes et justes. Pour une lecture sur cette pensée d'Augustin d'Hippone et sur la controverse décisive entre Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin, voir Cemal Bâli Akal, **Hukuk Nedir?**, Ankara: Dost, 2017, pp. 92-101.

divine ne peut pas être auto-destructive (cette condition sera formulée plus tard par Thomas d'Aquin comme le principe de non-contradiction). Anselme de Cantorbéry détecte une incohérence dangereuse au sein de l'argument de Pierre Damien, l'augustinien : si la puissance divine n'est pas bornée par la condition de non-auto-destructibilité, on peut même arriver à la conclusion selon laquelle cette puissance capable de tout faire pourrait également se détruire²²⁶. Parmi d'autres écrivains importants qui avaient participé à la discussion sur le *potentia absoluta* et le *potentia ordinata* avant que ces termes aient acquis leurs sens classiques au XIII^e siècle, on peut évoquer Abélard (1079-1142) qui défend que Dieu ne puisse pas faire quelque chose différente de celle qu'il a déjà faite, et Pierre Lombard (c.1096-1160) qui s'oppose féroce à Abélard²²⁷. Il faut aussi noter que les idées de Lombard sur la toute-puissance de Dieu seront plus tard dogmatisées et ses *Sentences* seront enseignées comme un manuel dans les écoles de théologie.

Au XIII^e siècle, c'est Thomas d'Aquin (1225-1274) qui raffine la forme classique de la distinction. Afin de surmonter les incohérences au sein des opinions précédentes, il développe une nouvelle série de distinctions conceptuelles : d'abord, il fait une distinction entre les deux sens de l'impossible : l'impossible au sens absolu et l'impossible par rapport à une certaine puissance. Dieu est omnipotent ; mais, selon Thomas d'Aquin, cette puissance comporte les choses possibles qui conviennent au principe de non-contradiction, autrement dit, les choses qui ne sont pas impossibles au sens absolu. Dieu ne peut pas changer le passé, étant donné que les choses passées ne se trouvent plus dans le domaine des possibles, pourtant, par exemple, il peut ressusciter un mort, car cet acte ne comporte pas de contradiction ; cela est impossible uniquement pour une certaine puissance, à savoir pour la puissance de la nature, mais pas pour la puissance divine²²⁸. Une autre distinction thomasiennne est entre l'ordre des choses dépendant directement de la première cause et l'ordre des choses dépendant des causes secondaires. Comme la volonté de Dieu n'est pas déterminée par l'ordre des causes secondaires qui lui est inférieur, il est possible pour Dieu de faire des choses qui vont au-delà de cet ordre secondaire. Pourtant, il ne peut jamais changer le premier ordre, car cela voudrait dire qu'il agit

²²⁶ Saint Anselme, **sur l'existence de Dieu. Proslogion**, chap. VII ; Funkenstein, **op. cit.**, p. 127-128.

²²⁷ William J. Courtenay, **op. cit.** ; Boulnois, **op. cit.**, pp. 13-14.

²²⁸ Thomas d'Aquin, **Somme théologique, tome I**, question 24, article 4.

contre sa propre bonté et sa sagesse, à savoir contre lui-même²²⁹. À travers ces distinctions qu'il établit dans les concepts de possibilité et de causalité, Thomas d'Aquin définit la distinction entre la puissance absolue et la puissance ordonnée de Dieu comme suit :

« Ce qu'on attribue à la puissance considérée seule sera dit au pouvoir de Dieu selon sa puissance absolue et nous avons reconnu tel tout ce en quoi la raison d'étant peut se trouver. Mais pour ce qu'on attribue à la puissance divine comme exécutrice du vouloir de la volonté juste, on dit que Dieu peut le faire de puissance ordonnée. Donc, selon cette distinction, nous devons dire que Dieu peut, de sa puissance absolue, faire autre chose que ce qu'il a prévu et préordonné qu'il ferait ; et cependant il est impossible qu'il fasse réellement des choses qu'il n'aurait pas prévues et préordonné devoir faire. Car le faire est soumis à la prescience et à la préordination, mais non pas le pouvoir, qui, lui, appartient à la nature. Ainsi donc, Dieu fait quelque chose parce qu'il le veut ; mais s'il peut le faire, ce n'est pas parce qu'il le veut, c'est parce que telle est sa nature. »²³⁰

Avec de telles distinctions, Thomas d'Aquin vise à ouvrir une voie bidirectionnelle grâce à laquelle on peut préserver théoriquement à la fois le libre arbitre de Dieu et l'intelligibilité et l'immutabilité de l'ordre qu'il crée. Selon cette perspective, le domaine de la puissance absolue de Dieu n'est que celui de possibles que Dieu peut actualiser, mais qu'il ne l'a pas fait et ne le fera pas en réalité. D'un côté, cette puissance absolue doit être reconnue principalement ou hypothétiquement, car l'idée que Dieu agisse avec une nécessité naturelle doit être rejetée²³¹ ; mais d'un autre côté, tout ce qui a eu lieu sur terre, y compris des miracles, doit être considéré comme des œuvres de la puissance ordonnée de Dieu. Car, selon Thomas d'Aquin, les miracles ne s'opposent pas à la Nature dans le sens absolu, et ils peuvent être expliqués en fin de compte par référence à la puissance ordonnée de Dieu. La raison pour laquelle ils émerveillent les gens c'est que leurs causes ne sont pas connues (« une éclipse de Soleil étonne l'ignorant, non l'astronome »²³²).

Après Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot (c.1266-1308) — et également Guillaume d'Ockham (c.1287-1347) dans la mesure où il adopte la perspective

²²⁹ *Ibid.*, question 105, article 6.

²³⁰ *Ibid.*, question 25, article 5.

²³¹ *Ibid.*, question 19, article 4 ; question 104, article 3.

²³² *Ibid.*, question 105, article 7, réponse.

scotienne à propos de ce sujet — réalise une transformation dans la formulation classique de la distinction. Selon cette transformation, la puissance absolue de Dieu devient de nouveau opérationnelle en cessant d'être limitée à un domaine des possibles logiques qui précède l'ordination de choses par Dieu, et commence à être reconnue en tant qu'une puissance présente et active qui peut produire des effets indépendamment de l'ordre créé par la puissance ordonnée²³³. Une autre contribution importante de Duns Scot est qu'il ne réserve pas la distinction d'*absoluta-ordinata* à Dieu seul et qu'il l'étend à tous les agents libres ayant une raison et une volonté, et ainsi il donne un sens juridique à cette distinction. En effet, c'est Hostiensis (Henri de Suse) (c.1200-1271) qui était le canoniste ayant appliqué, pour la première fois, la distinction entre la puissance absolue et la puissance ordonnée à la loi canonique, et ayant comparé la *plenitudo potestatis* des papes à la puissance absolue de Dieu. Avec une référence à cette sorte de puissance, il a soutenu qu'en cas de besoin et d'urgence, le pape peut faire *de facto* ce qu'il ne peut pas faire *de jure* en raison des limites inhérentes à sa puissance ordonnée²³⁴. Cependant, c'est Duns Scot qui est reconnu en tant que théologien le plus important qui rend de nouveau opérationnelle la puissance absolue à travers une nouvelle formulation qu'il apporte à la distinction et à son utilisation juridique. Dans son interprétation des *Sentences*, il l'articule ainsi :

« Dans tout ce qui agit par un intellect et par une volonté, et qui peut agir de manière conforme à la loi droite, sans pourtant agir nécessairement de manière conforme à la loi droite, il faut distinguer la puissance ordonnée de la puissance absolue. Et en voici la raison : cet agent peut agir conformément à cette loi droite, et dans ce cas, il agit selon une puissance ordonnée (elle est en effet ordonnée dans la mesure où elle est un principe pour exécuter certaines choses conformément à une loi droite), mais il peut agir hors de la loi ou contre elle, et en cela, c'est une puissance absolue, qui excède la puissance ordonnée. Et pour cette raison, non seulement en Dieu, mais dans tout agent libre (qui peut agir selon ce que lui dicte la loi droite, ou hors cette loi, ou contre elle), il faut distinguer entre une puissance ordonnée et une puissance absolue. C'est pourquoi les juristes disent que quelqu'un peut faire ceci de fait – c'est-à-dire d'après sa puissance absolue –, ou bien de droit – c'est-à-dire d'après une puissance ordonnée selon le droit. »²³⁵

²³³ F. Oakley, *op. cit.*, p. 44.

²³⁴ F. Oakley, *op. cit.*, p. 442. Oakley précise que Hostiensis utilise les termes « ordonnée » et « ordinaire » d'une manière interchangeable.

²³⁵ Duns Scot, « Distinction 44 », traduit par O. Boulnois (à partir de l'édition critique, *Ordinatio I*, dist. 26-48, Cité du Vatican, tome 6, 1963), **La puissance et son ombre**, p. 280.

Contrairement à Thomas d'Aquin qui élabore un concept de possibilité limitée par le présent et par le futur, Duns Scot avance par le concept de contingence et reformule, en un sens, la perspective d'Augustin et de Damien d'une manière plus subtile : la puissance absolue de Dieu n'est pas bornée par les faits et par les lois fixes qu'il met lui-même. Sa toute-puissance vient de la possibilité de faire quelque chose et de la contrefaire en même temps. Lorsque Dieu agit selon ses propres lois fixes, il agit selon sa puissance ordonnée ; mais il peut changer l'ordre précédent des choses à tout moment, il peut suspendre ces lois, ou il peut agir *supra legem*, et encore il peut faire des choses qui peuvent être considérées comme exceptionnelles seulement selon l'ordre antérieur. De manière laconique, Olivier Boulnois décrit cette nouvelle conception scotienne de la *potentia Dei*, qui influencera les théories juridiques des siècles suivants, comme suit :

« Le noyau de la théorie scotiste de la toute-puissance réside donc dans sa considération d'une pluralité axiomatique de compossibles, entre lesquelles la volonté divine peut choisir de manière synchronique. À l'instant même où un ordre est choisi par Dieu, il peut l'abolir. Le monde est donc d'une radicale contingence, son ordre est toujours révocable, et son fonctionnement est suspendu à la liberté divine. Cette définition radicale de la toute-puissance modifie la nature même de l'intelligibilité du réel. L'architecture épistémologique et morale doit s'adapter à cette mutation, et penser le réel en termes d'ordre contingent. L'objet de la science n'est plus le nécessaire, celui de la morale n'est plus la participation au bien, mais toutes deux se rapportent à l'observation des lois contingentes. Cette mutation, révélée par l'inflation des arguments par la puissance absolue, allait affecter l'ensemble de la pensée, du XIV^e siècle jusqu'à Kant. »²³⁶

Pour sa contribution dans la continuité évoquée par Olivier Boulnois, notamment pour son rôle dans la circulation des versions classique (de Thomas d'Aquin) et opérationnalisée (de Duns Scot) au XVII^e siècle, il faut mentionner aussi Francisco Suárez (1548-1617). Utilisant le terme d'« ordinaire » à la place d'« ordonnée », Suárez donne les définitions suivantes dans ses *Disputes métaphysiques* :

²³⁶ O. Boulnois, « VIII. Contingente et alternatives. Duns Scot », **La puissance et son ombre**, pp. 266-267.

« [Les théologiens appellent] la puissance de Dieu *« absolue »* [quand elle est considérée] en soi sans aucune supposition ou détermination de sa volonté, et en dehors de tout respect envers la nature des choses ou envers d'autres causes. En ce qui concerne la puissance ordinaire, ils l'expliquent de deux manières : selon la première, la puissance absolue de Dieu est appelée *« ordinaire »* dans la mesure où elle est accompagnée avec la connaissance et la volonté par laquelle Dieu a décrété que ces effets et pas d'autres doivent être faits, quoi que soit l'ordre auquel ils appartiennent – naturel ou surnaturel. Selon la deuxième, ce qui est plus habituel, la puissance de Dieu est appelée *« ordinaire »* dans la mesure où elle opère selon les lois et les causes communes qu'il a établies dans l'univers. »²³⁷

Ce résumé qui contient à la fois la version thomiste et la version scotiste est l'une des sources les plus importantes pour l'appropriation du thème au XVII^e siècle. D'ailleurs, il existe une autre source importante qui détermine le destin de cette distinction et ainsi influence les manières variées de son appropriation au XVII^e siècle : la théologie réformatrice. Son approche du sujet peut être résumée comme une réaction contre les divisions scolastiques, surtout contre la conception de la *potentia absoluta* en tant que puissance active dans la théologie médiévale tardive. Martin Luther (1483-1546) défend que même si Dieu avait auparavant réalisé des interventions extraordinaires par sa puissance absolue, il ne veuille *plus* l'utiliser et nous demande seulement d'agir selon sa puissance ordonnée, à savoir selon sa loi instituée qu'il a révélée pour nous²³⁸. Selon Luther, comme on ne peut pas savoir la volonté secrète de Dieu (*voluntas dei beneplaciti*), la seule chose que ses serviteurs peuvent faire est de prendre en compte sa volonté révélée (*voluntas signi*). Au-delà de cela, les autres distinctions fondées sur la supposition que l'homme a le libre arbitre sont futiles :

« [Inventer] les distinctions entre la volonté ordonnée et la volonté absolue de Dieu [...] et beaucoup d'autres trouvailles semblables [...] ne sert à rien, sinon à imposer aux simples la vanité des mots et l'opposition de ce qu'on nomme à tort une science. [...] Nous ne sommes pas agis par notre volonté, mais par la nécessité. Par conséquent, nous ne faisons pas quelque chose par la juridiction du libre arbitre, mais parce que

²³⁷ F. Suárez, Disp. XXX sec. xvii, §32, cité par Dennis Des Chene, **Physiologia : Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought**, Ithaca et Londres : Cornell UP, 1996, p. 320 (notre traduction de l'anglais).

²³⁸ O. Boulnois, « XII. Toute-puissance et prédestination. Luther », **La puissance et son ombre**, p. 396 ; F. Oakley, **op. cit.**, p. 456.

*Dieu l'a prévu, qu'il le fait par son conseil et sa puissance infaillible et immuable. C'est pourquoi il est écrit dans le cœur de tous qu'il n'y a pas de libre arbitre. »*²³⁹

Quant à Jean Calvin (1509-1564) qui identifie la volonté de Dieu avec sa justice et sa bonté, il refuse les distinctions scolastiques dans la puissance divine, spécifiquement le concept de la puissance absolue, d'une manière plus claire et rigoureuse que Luther : « nous n'approuvons pas la rêverie des Théologiens papistes, touchant la puissance absolue de Dieu : car ce qu'ils en gergonnent [coassent] est profane, et pourtant nous doit être en détestation. Nous n'imaginons point aussi un Dieu qui n'ait nulle loi, vu qu'il est loi à soi-même. »²⁴⁰ D'une manière encore plus sévère, il dit dans *Les Sermons sur le livre de Job* : « quand ces docteurs Sorboniques disent, que Dieu a une puissance absolue, c'est un blasphème diabolique qui a été forgé aux enfers. »²⁴¹

Que veut dire ce refus de la *potentia absoluta* dans la théologie réformatrice ? Avant tout, il ne signifie pas que Dieu agit selon la nécessité naturelle. Car une telle idée dépendrait de l'identification de la puissance de Dieu avec celle de la Nature, des lois divines avec les lois naturelles. Cela est défendu par Spinoza dans la philosophie, mais pas par l'Église réformatrice dans la théologie. Luther rejette le libre arbitre pour l'homme, mais il conserve, sans doute, la liberté absolue pour la volonté divine. Même si la théologie réformatrice interroge l'authenticité des miracles, attribués aux saints catholiques ou validés par l'Église catholique, le concept du miracle trouve la place dont il a besoin dans cette nouvelle théologie tout en se transformant en une autre forme²⁴². L'objection de la théologie réformatrice est aussi politique que théologique ; elle sert à rejeter la *plenitudo potestatis* de l'Église et du pape, et même l'autorité totale du pape, mais pas les idées de la toute-puissance et du libre arbitre de Dieu. Pour cette raison, à partir des XVI^e et XVII^e siècles, dans les polémiques entre les réformateurs et les anti-réformateurs, un autre couple de termes, outre celle d'*absoluta* – *ordinata*, a été introduit : la puissance ordinaire de

²³⁹ Luther, *De servo arbitrio* (Weimar, t. 18, 1908, p. 719), cité par O. Boulnois, *ibid.*, p. 396-397.

²⁴⁰ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, III, 23, §2, nouvelle édition, revue et corrigée sur l'édition française de 1560 par Frank Baumgartner, Genève / Paris : E. Bérout & Cie, Éditeurs, 1888, p. 440. Voir aussi I, 17, §2, p. 98.

²⁴¹ Jean Calvin, « Sermon lxxxix », *Sermons de M. Jean Calvin sur le livre de Job : recueillis fidelement de sa bouche selon qu'il les preschoit*, noté par D. Raguenier, Genève : Matthieu Berjon, 1611, p. 450. https://www.e-rara.ch/gep_r/doi/10.3931/e-rara-61637

²⁴² Philip M. Soergel, *Miracles and the Protestant Imagination : The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany*, Oxford / New York / Auckland : Oxford UP, 2012, pp. 1-33.

Dieu (*potentia Dei ordinaria*) et la puissance extraordinaire de Dieu (*potentia Dei extraordinaria*). Dans certains textes de l'époque, cette distinction est formulée aussi comme la providence ordinaire / extraordinaire, ou le concours ordinaire / extraordinaire. Contrairement à ce que prétendent certains historiens des idées, la distinction entre *ordinaria* et *extraordinaria* n'est pas la contrepartie de la distinction précédente entre *ordinata* et *absoluta* aux XVI^e et XVII^e siècles²⁴³. Bien que certains écrivains ne fussent pas toujours fidèles à la cohérence terminologique (comme on l'a vu chez Hostiensis, Suárez, et parfois chez Luther qui utilisait le terme « extraordinaire » pour qualifier la puissance absolue de Dieu²⁴⁴), la distinction d'ordinaire – extraordinaire est en effet une sous-division appartenant à la puissance ordonnée de Dieu. La théologie réformatrice rejette le concept de la *potentia absoluta*, mais en même temps développe la distinction d'*ordinaria* – *extraordinaria* afin de préserver l'idée que la puissance de Dieu est inépuisable et qu'on ne peut pas connaître ses limites. Grâce à cette nouvelle distinction, il est devenu possible pour la théologie réformatrice de reconnaître, sans se référer à la supposition de la puissance absolue, la capacité divine de créer des effets surnaturels, c'est-à-dire des miracles, ou encore de suspendre des lois spécifiques. De plus, il est également devenu possible de discerner la capacité des actes qui sont accomplis selon la loi générale ou l'ordre général. En raison de cette manœuvrabilité théorique qu'elle fournit aux théologiens, la distinction de *providentia ordinaria* / *extraordinaria* est considérée comme particulièrement convenable par les défenseurs de la théologie de l'alliance (la théologie fédérale) aux Pays-Bas²⁴⁵.

2.3.2. Division des puissances de Dieu chez Spinoza

Dans le CM, l'approche spinozienne des distinctions dont nous venons de résumer le contexte historique est claire : il y dit que « *bien que nous désirions garder la distinction relative à la puissance de Dieu, communément enseignée par*

²⁴³ C'est un sujet controversé parmi les historiens. Nous adaptons les idées de William J. Courtenay et de Peter Harrison. Voir W. J. Courtenay, *op. cit.*, pp. 249-250 et p. 262 (note 25) ; Peter Harrison, « Voluntarism and Early Modern Science », http://publications.bond.edu.au/hss_pubs/61/. Pour l'autre camp qui identifie la puissance extraordinaire avec la puissance absolue, et la puissance ordinaire avec la puissance ordonnée, voir F. Oakley, *op. cit.*, pp. 447-448, 452 ; J. E. McGuire, « Boyle's Conception of Nature », *Journal of the History of Ideas*, tome 33, n° 4 (octobre-décembre 1972), p. 526 ; Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms : Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids : Baker Book House, 1985.

²⁴⁴ F. Oakley, *op. cit.*, pp. 454-456.

²⁴⁵ F. Oakley, *op. cit.*, p. 458.

les Philosophes, nous sommes cependant obligés de l'expliquer autrement » (CM II, ix, §3). Cette obligation vient de la différence radicale de la prémisse ontologique de Spinoza : « *toute la Nature naturée n'est qu'un seul être ; d'où suit que l'homme est une partie de la Nature qui doit être cohérente avec le reste* ». Une telle ontologie ne permet pas la réognition (même hypothétiquement) d'une puissance absolue irréalisée dans l'ordre présent des choses. Ici, la phrase clé est d'« être cohérente avec le reste ». En s'appuyant sur cela, Spinoza réfute l'argument opposé par réduction à l'absurde : « *si Dieu avait créé les choses d'autre façon, il aurait constitué notre nature de telle sorte que nous connussions les choses selon qu'elles ont été créées par Dieu* ». Autrement dit, si Dieu avait créé par sa puissance absolue des choses différentes de celles qui se trouvent dans le présent ordre, nous, qui serions nécessairement connectés et cohérents avec le reste dans cette nouvelle création, aurions une autre constitution mentale, et en conséquence, pourrions considérer encore toutes les choses comme ordonnées, intelligibles, et selon un ordre.

Une fois qu'il rejette le concept de la puissance absolue hypothétique, conçue comme la capacité de changer l'ordre, Spinoza propose une formulation qui est proche en partie à celle de Suárez : « *nous disons que la puissance de Dieu est absolue quand nous considérons son omnipotence sans avoir égard à ses décrets ; ordonnée quand nous avons égard à ses décrets* » (CM II, ix, §4). Si l'on devait préserver la distinction *absoluta – ordinata*, Spinoza pense que cela est la seule explication raisonnable. Selon cette explication, la distinction *absoluta – ordinata* ne réfère pas à deux puissances différentes ou distinctes ; mais elle signifie les deux aspects d'une seule et même puissance : lorsque l'on définit la puissance de Dieu en soi sans prendre en considération ses effets, on peut l'appeler « la puissance absolue », et lorsque l'on considère cette puissance avec ses effets, on peut l'appeler « la puissance ordonnée ». Par contre, cela ne signifie pas que Spinoza adopte complètement cette distinction dans sa propre métaphysique. Ce que propose le CM est une explication relative à une discussion ancienne et répandue ; et c'est la tâche essentielle de ce texte. D'autre part, en ce qui concerne la façon dont Spinoza traite la distinction *ordinaria – extraordinaria*, c'est presque une rupture qu'une révision, même dans le CM :

« *Il existe, en outre, une puissance ordinaire et une extraordinaire de Dieu. Ordinaire est celle par où il conserve le monde dans un ordre déterminé ; extraordinaire, celle dont il*

use, quand il fait quelque chose en dehors de l'ordre de la Nature, comme par exemple tous les miracles, tels que la parole donnée à l'ânesse, l'apparition des anges et autres semblables. Bien qu'on puisse à très bon droit douter de cette dernière, car le miracle paraîtrait plus grand si Dieu gouvernait le monde suivant un seul et même ordre déterminé et immuable, que s'il abrogeait, à cause de la déraison des hommes, les lois qu'il a lui-même établies dans la Nature excellemment et par sa seule liberté (ce qui ne peut être nié par personne sinon par un être totalement aveuglé). Mais nous laissons aux Théologiens le soin d'en décider. » (CM II, ix, §4)

La tendance à la rupture dans le CM devient une rupture totale dans le TTP. Le malaise de Spinoza envers la distinction d'ordinaire – extraordinaire, adoptée en particulier par la théologie réformatrice, et comme Lambert De Velthuysen le voyait bien²⁴⁶, le refus total du concept de puissance extraordinaire de Dieu prennent leur expression la plus forte dans le TTP :

« De même qu'on a pris l'habitude d'appeler science divine celle qui surpasse la capacité de l'homme, on a pris l'habitude d'appeler œuvre divine ou de Dieu celle dont on ignore communément la cause. Le vulgaire croit en effet que la puissance et la providence de Dieu se reconnaît le plus clairement du monde lorsqu'il voit se produire dans la nature quelque chose d'insolite, qui va à l'encontre de l'opinion que, par habitude, il a de la nature ; et cela surtout s'il en retire bénéfice ou avantage. Il estime que rien ne peut prouver plus clairement l'existence de Dieu que le fait que la nature, à ce qu'il croit, ne conserve pas son ordre. Pour cette raison, tous ceux qui expliquent les phénomènes et les miracles par des causes naturelles ou s'appliquent à les comprendre, sont censés supprimer Dieu ou du moins sa providence. On pense apparemment que, tant que la nature agit selon l'ordre ordinaire, Dieu n'agit point ; et inversement, que lorsque Dieu agit, la puissance de la nature et les causes naturelles demeurent oisives. Ainsi imagine-t-on deux puissances numériquement distinctes l'une de l'autre, la puissance de Dieu et celle des choses naturelles, laquelle, cependant, est déterminée par Dieu d'une certaine façon ou (selon la thèse dominante aujourd'hui) créée par lui. Mais ce que l'on entend par chacune de ces puissances et par Dieu et par nature, on l'ignore assurément, si ce n'est qu'on imagine la puissance de Dieu comme le pouvoir d'une majesté royale et celle de la nature comme une force et une impulsion. C'est pourquoi le vulgaire appelle miracles ou œuvres de Dieu les œuvres insolites de la nature et, partie par dévotion, partie par désir de s'opposer à ceux qui cultivent les sciences de la nature, il désire ignorer les causes naturelles et brûle d'entendre parler

²⁴⁶ Sur demande de Jacob Ostens, De Velthuysen écrit une lettre de critique sur le TTP. Dans cette lettre, il dit : « [Spinoza] n'admet en Dieu pas d'autre puissance que l'ordinaire, laquelle se déploie selon les lois de la nature, et l'on ne peut, pense-t-il, s'en figurer d'autre, puisqu'elle détruirait les essences des choses et serait en conflit avec elle-même. » (Ep 42, p. 246)

de cela seulement qu'il ignore le plus et qui, par suite l'étonne le plus. S'il en est ainsi, c'est sans doute parce qu'il n'y a pour lui aucune autre façon possible d'adorer Dieu et de tout rapporter à son commandement et à sa volonté que de supprimer les causes naturelles et d'imaginer les choses en dehors de l'ordre de la nature, et parce qu'il n'admire jamais autant la puissance de Dieu que lorsqu'il imagine la puissance de la nature comme assujettie par Dieu. [...] Qu'est-ce que la folie de la foule ne va pas s'attribuer alors qu'elle n'a aucun concept sensé de Dieu ni de la nature, qu'elle confond les décisions divines avec celles des hommes, et qu'elle imagine la nature si limitée qu'elle croit que l'homme en est la partie principale ! » (TTP VI, §1)²⁴⁷

Ce passage, à première vue, semble critiquer l'image vulgaire que l'on se fait de Dieu ; mais lorsqu'on le lit avec la discussion à propos des divisions des puissances de Dieu, on voit que l'objectif de la polémique est plus vaste et s'étend jusqu'aux théologiens et philosophes. Selon Spinoza, comme indiqué plus haut, la nature n'est pas une force qui reste passive sauf si Dieu le met en action. La puissance de la Nature n'est que la puissance active de Dieu. Vu que la puissance de Dieu est identique avec celle de la Nature, il n'est guère possible de faire une distinction numérique entre les deux. Par conséquent, pour concevoir la puissance de Dieu, on n'a pas besoin de distinctions telles qu'*absoluta* – *ordinata* ou *ordinaria* – *extraordinaria* (selon Spinoza, le deuxième est notamment faux) ; il suffit d'entendre la puissance de la Nature et les causes naturelles des choses (TTP I, §27).

Lorsque nous examinons de plus près l'identification de la puissance de Dieu avec celle de la Nature, en dehors de ceux que nous avons mentionnés ci-dessus, on peut souligner encore deux points importants : d'abord, il ne s'agit pas ici de l'identification de deux concepts généraux, de deux universels ou noms. Spinoza identifie la puissance de Dieu avec la *somme* des puissances des choses naturelles singulières. En un sens, dans cette identification, l'affirmation de la somme quantitative de la puissance accompagne le refus de la distinction numérique : « *la puissance de la nature est la puissance même de Dieu [...], mais [...] la puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble* »²⁴⁸. La puissance divine / naturelle est totalement actualisée dans ses effets, dans ses produits, dans les choses naturelles singulières. Elle est dispersée à tous les individus dans la Nature, et elle y est réalisée. Autre que cela, il

²⁴⁷ Cf. EIP33S2.

²⁴⁸ TTP XVI, §2. Cf. TTP III, §3.

n'existe pas de puissance qui n'est pas encore actualisée. Une telle identification entre Dieu et Nature à travers la dispersion singulière de la puissance est aussi importante pour la compréhension du fondement des théories du *conatus* et du droit naturel²⁴⁹, que pour le refus du concept de la potentialité chez Spinoza.

Deuxièmement, Spinoza précise que ce qu'il entend par Nature n'est pas seulement la matière, mais aussi « *une infinité d'autres choses* »²⁵⁰. Ici, l'expression « *une infinité d'autres choses* » fait référence aux attributs de Dieu autres que la pensée et l'étendue. La puissance divine est identique avec la puissance naturelle, mais les effets de cette seule et même puissance ne sont pas limités à ce que l'esprit humain connaît, c'est-à-dire aux modes de la pensée et de l'étendue. Le même avertissement se trouve dans la lettre que Spinoza a écrite à Henry Oldenburg en 1675 : « *ceux qui pensent que le TTP s'appuie sur l'unité de Dieu et de la nature (par où ils entendent une certaine masse, autrement dit de la matière corporelle) se trompent totalement.* »²⁵¹ Donc, lorsque Spinoza dit « *je ne sépare pas Dieu de la Nature comme ont fait tous ceux qui dont j'ai connaissance* »²⁵² ou encore « *Deus sive Natura* », ce qu'il veut exprimer n'est pas seulement la nature matérielle. Cette formulation implique aussi les effets des attributs autres que la pensée et l'étendue. Elle s'adresse plutôt à l'horizon de l'immanence, à l'idée de production ou génération infinie selon laquelle Dieu est inséparable de ses effets.

L'identification de la puissance de Dieu avec celle de la nature et également le refus du concept de la puissance extraordinaire ont des implications directes sur la pensée politique de Spinoza. Plus précisément, son refus de la puissance extraordinaire de Dieu est étroitement lié avec sa conception d'une constitution politique qui empêche la suspension des lois par un gouvernement et sa tentative de faire *de facto* ce qu'il ne peut faire *de jure*. Donc, l'intervention de Spinoza sur les divisions relative à la puissance de Dieu ne doit pas être considérée seulement comme une contribution apportée à une vieille discussion théologique. La compréhension complète de cette intervention est aussi essentielle pour la

²⁴⁹ Nous examinerons la théorie du *conatus* dans la section 2.4.3 et celle du droit naturel dans la troisième partie (chapitre 3.1).

²⁵⁰ TTP VI, §4, note de Spinoza.

²⁵¹ Ep. 73, p. 361.

²⁵² Ep. 6, p. 76.

compréhension des fondements métaphysiques du rejet de la tyrannie et la défense de la démocratie chez Spinoza.

2.3.3. Distinction entre la *potestas* et la *potentia*

Un autre thème important concernant la théorie de puissance, c'est la distinction entre la *potestas* (pouvoir) et la *potentia* (puissance). Cette distinction, bien qu'elle ait une certaine place dans la phraséologie et la philosophie de Spinoza, est en fait un problème qui est discuté par les commentateurs plutôt que par Spinoza lui-même. Dans ce contexte, on peut citer comme exemple les commentaires importants de Martial Gueroult, de Gilles Deleuze et d'Antonio Negri. Dans cette section, nous allons tout d'abord résumer brièvement les commentaires de ces auteurs, et puis nous allons examiner le sujet en nous référant aux textes de Spinoza²⁵³.

L'interprétation de Gueroult qui souligne pour la première fois cette distinction est limitée au domaine métaphysique. Il donne d'abord les significations métaphysiques de ces deux termes généralement acceptées à l'époque de Spinoza : la *potestas* est « *la capacité de produire les choses* », et la *potentia* est « *la force qui les produit actuellement* » ; le premier correspond au champ de possibilité et le second à celui de nécessité. Gueroult souligne que la distinction de la *potestas* et de la *potentia* est en effet une distinction dont « *les partisans du libre arbitre divin* » ont besoin. En se référant à cette distinction, ils soutiennent que Dieu ne crée pas tout ce qu'il peut créer, et ainsi il peut rester tout-puissant. Ils prétendent aussi que ceux que Dieu conçoit correspondent au « *cercle de la potestas* » et ce cercle est toujours plus vaste que ceux que Dieu crée actuellement, c'est-à-dire les produits de sa *potentia*. Par contre, d'après Gueroult, Spinoza recourt à cette distinction pour la supprimer, ou plutôt pour égaliser la *potestas* avec la *potentia*. Précisément avec la proposition selon laquelle « *tout ce qui est au pouvoir [potestas] de Dieu est produit nécessairement par Dieu* » (EIP35), Spinoza se distingue complètement de « la

²⁵³ Nous ne ferons pas référence à tous les termes de *potestas* et de *potentia* qui se trouvent dans les textes de Spinoza ; pour les trouver aisément, le lecteur peut se référer au **Lexicon Spinozanum** (Emilia Giancotti Boscherini, 2 t., La Haye : Martinus Nijhoff, 1970). Nos exemples se limitent aux plus importants.

croissance au libre arbitre divine », et détruit décisivement la distinction entre la *potestas* et la *potentia*²⁵⁴.

Contrairement à Gueroult qui limite son interprétation au domaine métaphysique, Deleuze s'oriente vers une théorie éthique à partir d'effets affectifs de la distinction. Selon lui, il y a deux sortes de *potestas* chez Spinoza : le premier est similaire au pouvoir d'un tyran ; et quand il s'agit de Dieu, Spinoza le refuse clairement. Le deuxième, l'usage légitime du terme de *potestas*, exprime « *le pouvoir d'être affecté* » qui est toujours rempli et effectué par des affections. Ce pouvoir n'appartient pas seulement à Dieu, mais aussi à toutes les choses singulières en tant que parties de la puissance divine. En ce sens, la *potestas* n'est jamais conçue chez Spinoza comme une capacité vide ou ineffectuée. La différence de Dieu est qu'il est lui-même la cause efficiente de son existence et de ses propres affections ; par conséquent, son pouvoir d'être affecté ne le conduit pas à un état de *pathos*, Dieu ne pâtit jamais. À partir de cette différence, Deleuze attire l'attention sur une nuance terminologique chez Spinoza, et précise que le pouvoir d'être affecté des modes s'appelle précisément l'« *aptitude à être affecté* ». Tandis que le pouvoir d'être affecté de Dieu (ou de la substance) est toujours rempli par des affections actives, celui des modes est principalement rempli par des affections et des affects causés par d'autres modes. De ce fait, tout se passe comme une « *lutte de puissance* » pour des modes singuliers. Selon Deleuze, la vraie question éthique de Spinoza est celle-ci : comment l'homme en tant qu'un mode peut-il rencontrer d'autres modes qui conviennent avec sa propre nature et unifier sa relation avec leurs relations, et ainsi remplir son aptitude à être affecté par des affections actives autant que possible ? Pour Deleuze, c'est la seule voie possible pour se libérer de la *potestas* en tant que pouvoir tyrannique²⁵⁵.

Quant à Negri, il propose un commentaire particulièrement politique sur cette distinction. Pour lui, la *potestas* est « *une force de commandement, qui est centrale, médiate, et transcendante* » et la *potentia* est « *une force de constitution, qui est*

²⁵⁴ Gueroult, **Spinoza. I-Dieu**, pp. 387-390 ; **Spinoza. II-L'âme**, pp. 44, 49-50.

²⁵⁵ Deleuze, **Spinoza. Philosophie pratique**, pp. 134-143 ; **Spinoza et le problème de l'expression**, pp. 82-84, 90, 197-198.

locale, immédiate, et actuelle »²⁵⁶ ; entre les deux, il s'agit d'un antagonisme dynamique qui ne peut être dépassé que par le mouvement constitutif de la multitude. Pour mieux apprécier cet argument negrien, il faut d'abord considérer le fait que sa lecture de Spinoza n'est pas seulement une explication ou un commentaire textuel, mais une démarche pour interpréter les œuvres du philosophe au travers des tensions du contexte historique et de la conjoncture politique de l'époque. Par ailleurs, cette lecture a un autre but : dans l'ensemble de la pensée de Negri, elle fait partie d'une intervention plus large pour ouvrir un nouveau domaine théorique en faveur des mouvements sociaux anti-capitalistes. Dans la distinction spinozienne entre la *potestas* et la *potentia*, Negri trouve une virtualité pour conceptualiser de nouveau l'antagonisme historique que Marx a découvert entre les relations de production et les forces productives, et pour réaffirmer les forces productives sociales. Selon Negri, la philosophie spinozienne fournit les outils théoriques non seulement pour l'analyse et la critique du pouvoir (*potestas*) dominateur, mais aussi pour l'auto-organisation d'une puissance (*potentia*) collective démocratique. Pour emprunter ces outils théoriques des textes de Spinoza, Negri distingue deux fondations dans la pensée spinozienne : dans la fondation métaphysique de l'*Éthique*, comme Gueroult l'a observé, Spinoza supprime véritablement toutes sortes de différences entre la *potestas* et la *potentia* ; mais la fondation historique du TTP révèle clairement le vrai antagonisme au XVII^e siècle entre les formes monarchiques et religieuses de la *potestas* et les formes républicaines et démocratiques de la *potentia*. Cependant, pour Negri, dans l'horizon métaphysico-politique du TP, le rapport entre ces deux fondations s'incline vers l'abolition de l'opposition entre la *potestas* et la *potentia* par le mouvement constitutif de la multitude, sans permettre aucune dualité entre eux : l'indifférence « utopiste » et « idéaliste » entre la *potestas* et la *potentia* dans l'*Éthique*, grâce à la détermination historique du TTP, devient une vraie alternative politique dans le TP. Selon Negri, la démocratie spinozienne ne peut être conçue que comme un pouvoir (*potestas*) constitué par la propre puissance (*potentia*) de la multitude ; dans une telle démocratie, la priorité ontologique de la *potentia* acquiert le corps institutionnel dont elle a besoin²⁵⁷.

²⁵⁶ Michael Hardt, « Translator's Foreword: The Anatomy of Power », A. Negri, **The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics**, trad. par M. Hardt, Minneapolis, Oxford : University of Minnesota Press, 1991, p. xiii (notre traduction de l'anglais).

²⁵⁷ Negri, **L'anomalie sauvage**, particulièrement pp. 122-123, 133, 137, 188-189, 227-228, 292-295, 323-325, 336-343.

On peut poser ces questions : les textes de Spinoza confirment-ils ces commentaires ? À quel point les distinctions posées par Gueroult dans la métaphysique, par Deleuze dans l'éthique et par Negri dans la politique, sont-elles fondées ? De toute façon, ce n'est pas Spinoza lui-même qui parle d'une telle distinction ; dans ses textes il ne définit ni la *potestas* ni la *potentia*, ni encore la différence entre eux. D'un point de vue purement philologique, on peut trouver de nombreux contrexemples qui nie ces commentaires ou au moins qui nous feraient approcher prudemment de leurs certaines assertions. Il faut admettre que Spinoza ne fait parfois aucune distinction entre ces deux termes et les utilise interchangeablement. Par exemple, dans EVP29Dem, il parle à la fois de « *la puissance [potentia] de concevoir* » et du « *pouvoir [potestas] de concevoir* » ; ou dans EVP42Dem, du « *pouvoir de réprimer les désirs capricieux* » et de « *la puissance de l'homme pour réprimer les affects* » ; également, le « *pouvoir absolu* » dans le TP II, §6 et la « *puissance absolue* » dans EIIPrae sont presque synonymes.

D'autre part, même d'un point de vue purement philologique ou terminologique, on peut trouver des exemples qui justifient les commentateurs défendant l'existence d'une telle distinction. À cet égard, les polémiques de Spinoza sont particulièrement indicatives : d'une manière qui justifie Gueroult, l'articulation la plus claire de la distinction réside dans la critique de la doctrine du libre arbitre, divin ou humain. Chez Spinoza, la critique de la doctrine du libre arbitre divin est coextensive avec celle de l'image anthropomorphique de Dieu. Dans ces critiques, Spinoza utilise généralement le terme *potentia* pour signifier l'activité productive de Dieu à qui aucune faculté humaine ne peut être attribuée (y compris un esprit ou une volonté), et le terme de *potestas* pour décrire la capacité absolue de changer de décret que ses opposants attribuent à Dieu (EIP33S2, EIIP3S). Quant à la critique de la doctrine du libre arbitre humain, elle est liée au rejet d'un contrôle absolu de l'esprit ou de l'âme sur le corps ou sur des passions. Puisque l'esprit et le corps sont une seule et même chose pour Spinoza, c'est une illusion d'entendre par esprit une faculté indépendante qui commande le corps ou supprime ses faiblesses passionnelles. Dans cette critique, Spinoza utilise également le terme *potestas* pour dénoter ou réfuter les vues de ses adversaires, en particulier celles de Descartes et des stoïciens, qui sont en faveur du contrôle absolu (EIIP2S, EIIP49S, EVPræ). Dans toutes les deux polémiques contre la doctrine du libre arbitre, divin ou humain, la

potestas est parfois remplacé par ces mots : « décret », « direction », « commandement » ou « empire ».

Néanmoins, d'un point de vue plus holistique et conceptuel, et si l'on tient compte non seulement de ceux que le philosophe exprime ouvertement, mais aussi des conclusions implicites qu'on peut déduire à juste titre de sa pensée, on peut mieux détecter l'importance de cette distinction dans sa métaphysique, son éthique et sa philosophie politique. Outre sa fonction polémique, cette distinction a un usage plus conceptuel chez Spinoza selon lequel la *potestas*, plutôt qu'une autre force indépendante de la *potentia*, est la forme externalisée que la *potentia* prend alors qu'elle s'applique sur des objets ou des corps externes. En d'autres termes, la *potestas* est l'état relationnel de la *potentia*. Pour donner un exemple de cet usage, on peut citer la définition de la vertu (D8) dans la IV^e partie de l'Éthique : « *par vertu et puissance [potentia], j'entends la même chose, c'est-à-dire, la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir [potestas] de produire certains effets qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature.* » L'essence de l'homme est la *potentia* partielle et déterminée de la *potentia* divine. Quand cette *potentia* humaine est conçue en termes de sa forme externalisée et en produisant des effets, elle s'appelle *potestas*. Un usage similaire se trouve dans EIVApp32²⁵⁸ : « *la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; et par suite, nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont hors de nous.* » Ici, également, la *potestas* est la *potentia* qui est appliquée aux choses externes et qui les adapte à notre usage. Étant donné que la *potentia* que nous avons par nature n'est pas absolue, cette *potestas* n'est pas absolue non plus. Certains commentateurs prennent la *potestas* et la *potentia* dans EIVD8 et EIVApp32 comme synonyme²⁵⁹, mais nous pensons que cette différence que nous avons soulignée est importante. Cela dit, il ne faut pas cependant oublier qu'ici, il ne s'agit pas de deux forces numériquement distinctes, mais de deux aspects différents de comprendre une seule et même force. L'origine de la *potestas* c'est la *potentia*, mais les façons de concevoir cette *potentia* est différentes selon qu'elle est conçue dans le sujet lui-

²⁵⁸ Voir aussi TIE, §30-§31.

²⁵⁹ Chantal Jacquet considère l'usage dans EID8 comme synonyme et Charles Ramond, ainsi que celui dans EIVApp32. Voir Chantal Jacquet, « *Potentia* » (Glossary), **The Continuum Companion to Spinoza**, édité par W. van Bunge, H. Krop, P. Steenbakkers, J. van de Ven, Londres / New York : Continuum, 2011, p. 293 ; Charles Ramond, **Dictionnaire. Spinoza**, Paris : Ellipses, 2007, p. 150.

même ou selon qu'elle s'externalise et commence à affecter d'autres objets ou corps, ou à produire des effets. À cet égard, contrairement à la *potentia*, la *potestas* se réfère toujours à une relation. Cette différence constitue aussi le fondement du propre sens sociopolitique que le terme *potestas* acquiert dans les traités politiques de Spinoza. Dans la strate la plus simple, la *potestas* signifie la compétence et également le droit de faire quelque chose avec un objet ou une personne ou de les faire faire quelque chose. Comme Marin Terspstra l'observe bien²⁶⁰, cette compétence ou ce droit est entendu chez Spinoza d'une manière radicalement différente de celle des théories juridiques traditionnelles. Par *potestas* Spinoza entend la force de faire faire qui agit en fonction de non seulement de la puissance de l'agent, mais aussi de celle du patient. Il écrit dans le TP :

« Lorsque nous disons que chacun peut décider comme il veut d'une chose qui est de son droit, ce pouvoir doit se définir non par la seule puissance de l'agent, mais également par l'aptitude du patient lui-même. En effet si je dis, par exemple, que je peux à bon droit faire tout ce que je veux de cette table, je n'entends pas, ma foi, que j'ai le droit de faire que cette table mange de l'herbe. De même aussi, quoique nous disions que les hommes ne sont pas de leur droit, mais de celui de la cité, nous ne voulons pas dire que les hommes perdent pour autant leur nature humaine et en revêtent une autre, ni donc, que la cité ait le droit de faire que les hommes volent dans les airs, ou bien chose également impossible, que les hommes considèrent comme honorable ce qui éveille le rire ou la nausée. » (TP IV, §4)

Ce sens relationnel de la *potestas* joue un rôle fondamental dans la constitution de l'éthique spinozienne, selon les propres mots de Deleuze, comme « lutte de puissance » et dans l'avancement nécessaire de la politique spinozienne vers la démocratie. Comme déjà indiqué dans le chapitre intitulé « la continuité méthodologique » de la première partie, selon le réalisme politique de Spinoza, pour qu'un corps politique et son pouvoir (*potestas*) puissent préserver son être, il doit incorporer et exprimer la puissance (*potentia*) de la multitude qui le compose. Comme nous allons le montrer dans la troisième partie, la forme « ultime » de cette expression est la démocratie. Toujours selon ce réalisme, le fondement de la politique n'est pas un contrat juridique pour le transfert de droits, mais une alliance existentielle, dans laquelle, comme Negri le souligne, la tension entre la *potestas* et la

²⁶⁰ Marin, Terpstra, « *Potestas* » (Glossary), **The Continuum Companion to Spinoza**, édité par W. van Bunge, H. Krop, P. Steenbakkers, J. van de Ven, Londres / New York : Continuum, 2011, p. 296.

potentia reste toujours en acte. La *potestas* politique devient fragile dans la mesure où il n'exprime pas la *potentia* de la multitude, et l'état d'alliance qui prend corps dans les institutions porte toujours le risque de retour à l'état de conflit.

2.4. Dieu en tant que cause de ses modes

L'essence de Dieu est puissance. Les attributs infinis qui constituent l'essence divine expriment en leur genre cette puissance qui produit la pluralité des choses. Bien, mais comment les attributs expriment-ils cette puissance et comment les choses sont-elles produites ? Dans ce chapitre, nous nous efforcerons, comme annoncé plus haut, de répondre à cette question de savoir comment et selon quels régimes de causalité Dieu produit les modes, et ensuite nous examinerons la nature humaine en tant qu'un mode.

2.4.1. Classification des causes efficientes

La première proposition de l'*Éthique* concernant le rapport entre Dieu et les choses (EIP16) a pour conclusion principale que Dieu est la cause efficiente de toutes choses (EIP16C1). Définir Dieu comme cause efficiente de la création, où la cause efficiente est entendue, selon le sens répandu du terme au XVII^e siècle, comme cause en tant qu'elle produit ou génère des effets²⁶¹, est une idée couramment reçue de la philosophie avant Spinoza. Ce qui distingue la métaphysique de Spinoza ce sera, plutôt que la définition de Dieu comme cause efficiente, sa façon de s'appropriier les catégories employées dans les typologies de la causalité efficiente en vigueur à son époque. Ce problème est traité dans l'*Éthique* en particulier aux propositions EIP16-18, et forme dans le KV la substance du troisième chapitre de la première partie. Pour mieux comprendre l'approche spinozienne, il convient, comme le fait

²⁶¹ Cf. la définition de la cause efficiente chez Aristote : « en outre, elle [cause] est ce d'où vient le premier principe du changement ou du repos, par exemple celui qui a délibéré est cause, ainsi qu'un père de son enfant, et d'une manière générale ce qui produit de ce qui est produit et ce qui fait changer de ce qui change » (Aristote, **La physique**, II, 194b29, introduction de L. Couloubaritsis, traduction de A. Stevens, Paris : Vrin, 1999, pp. 105-106). Spinoza ne parle pas de « cause matérielle » et utilise « cause formelle » au sens de « cause adéquate » (EVP31). Quant à la cause finale, il la rejette catégoriquement : « toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines » (EIApp, p. 87). Sur les raisons particulières pour lesquels Spinoza n'utilise pas le terme de « cause matérielle », voir Yitzhak Y. Melamed, « Inherence and the Immanent Cause in Spinoza », **The Leibniz Review**, tome 16, 2006, pp. 43-52.

remarquer Abraham Wolf²⁶², de se référer à la classification des causes efficientes de l'*Institutionum Logicarum (Libri Duo*, 1626), de Franco Burgersdijk, référence incontournable s'agissant de la réception de la terminologie néo-scolastique dans les Pays-Bas de l'époque. Dans ce traité, Burgersdijk classe les causes efficientes en huit catégories, divisées chacune en deux sous-groupes : i. *activa, emanativa* ; ii. *immanens, transiens* ; iii. *libera, necessaria* ; iv. *per se, per accidens* ; v. *principalis, minus principalis* ; vi. *prima, secunda* ; vii. *universalis, particularis* ; viii. *proxima, remota*²⁶³. Dans sa métaphysique, Spinoza fait sienne cette classification tout lui faisant subir d'importantes modifications. Parmi celles-ci, les plus importantes révisions concernent les trois premiers couples de catégories. Plus précisément, la révision fondamentale se rapporte au deuxième couple de catégories. En effet, la définition de Dieu comme cause immanente détermine directement chez Spinoza son traitement des autres catégories, rejet ou adoption.

i. D'après Burgersdijk, « *une cause émanative est celle qui produit son effet rien que par son être, alors qu'une cause active (ou agissante) produit son effet par l'intermédiaire d'une activité qu'elle exerce. Le feu, par exemple, est la cause émanative de sa propre chaleur, mais la cause active de la chaleur qu'il transmet à d'autres choses* »²⁶⁴. Bien que Spinoza fasse usage dans le KV des termes de « cause émanative » et de « cause active » (ce qu'il ne fera pas dans l'*Éthique*), il précise, dès lors qu'il est question de Dieu, que ces deux catégories ne font qu'une, car il existe entre elles une relation de réciprocité (KV I, iii, §2). Le commentaire de Gueroult est à cet égard particulièrement éclairant : la cause émanative est la « raison de » et décrit dans l'ordre des idées la consécution inhérente au *sequi*, à la déduction logique ou à l'enchaînement d'idées. Ainsi quand une cause émanative est donnée, considérer que son effet ne la suit pas est contradictoire (de même que considérer que le feu n'est pas chaud). Quant à la cause active, elle est une cause efficiente en acte et correspond à l'*agere* ou à l'effectuation réelle dans l'ordre des choses. Ainsi il n'y a pas de contradiction à penser le feu avant même et indépendamment du fait qu'il chauffe un corps autre que lui. Qu'il chauffe d'autres corps ne se réalise que par l'intermédiaire de son activité de chauffage. D'après Gueroult, en disant que la

²⁶² A. Wolf, « Commentary », *Spinoza's Short Treatise on God, Man and his Well-Being*, traduit et édité, avec une introduction et un commentaire par A. Wolf, Londres : Adam and Charles Black, 1910, pp. 189-195.

²⁶³ *Ibid.*, p. 192.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 191 (notre traduction de l'anglais).

causalité émanative et la causalité active sont unes en Dieu, Spinoza entend qu'il ne peut y avoir d'*agere* sans *sequi* ni de *sequi* sans *agere*²⁶⁵. Il résulte de cette relation de réciprocité qu'il n'est rien que Dieu pense qu'il ne fasse exister.

ii. Pour le second couple, Spinoza, au contraire de ce qu'il fit avec le premier, reprend et même accentue l'opposition entre les termes : si Dieu est, comme chacun l'affirme, la cause efficiente de toute chose, la causalité immanente suffit à en rendre compte et, ce faisant, la causalité transitive peut être complètement rejetée. Le premier dialogue du KV contient un passage éclairant sur les raisons de cette préférence :

« Tu dis, donc, que la cause, attendu qu'elle est productrice des effets, doit leur être, de ce fait, extérieure. Mais tu dis cela parce que tu ne connais que la cause transitive et non l'immanente, qui ne produit absolument rien en dehors d'elle-même. Par exemple l'entendement est cause de ses concepts, et c'est pourquoi (pour autant ou en tant que ses concepts dépendent de l'entendement²⁶⁶) je l'appelle une cause ; et une fois encore, en tant qu'il consiste en ses concepts, je l'appelle un tout. De même aussi Dieu n'est, relativement à ses effets ou créatures, rien d'autre qu'une cause immanente, et relativement à la seconde considération, également un tout. »²⁶⁷

Comme le montrent ce passage et la typologie des causes du KV²⁶⁸, Spinoza entend les causes immanente et transitive dans l'acception commune d'alors. D'après l'exposé de Burgersdijk, la cause immanente est celle qui produit ses effets en elle-même alors que la cause transitive les produit hors d'elle-même²⁶⁹. La conception de l'entendement, telle qu'elle se présente dans la citation précédente, se trouve, d'après Gueroult²⁷⁰, dans l'*Hermentia Logica* (1650) de Heereboord, disciple de Burgersdijk. Pour Spinoza, puisque rien n'existe hors de Dieu, il ne peut qu'être cause immanente et n'engendre rien qu'en lui-même. Pour cette raison, tout ce qui existe doit être considéré comme une « affection » de Dieu. Cette affirmation signifie simultanément que Dieu produit toutes choses comme il se produit lui-même, c'est-à-dire selon la

²⁶⁵ Gueroult, **Spinoza. I-Dieu**, pp. 246, 248, 251-252.

²⁶⁶ Suivant ici Gebhardt, Wolf et Curley, nous adoptons les corrections présentes sur la copie de Monnikhoff. La traduction de Ganault, fidèle au manuscrit, est la suivante : « en tant qu'il [l'entendement] dépend de ses concepts ».

²⁶⁷ KV, « Premier Dialogue », §12.

²⁶⁸ Dieu est « une cause immanente et non transitive, étant donné que Dieu agit en lui-même et non en dehors de lui, puisqu'en dehors de lui rien n'existe » (KV I, iii, §2).

²⁶⁹ Wolf, **op. cit.**, pp. 179-180.

²⁷⁰ Gueroult, **op. cit.**, p. 246.

même causalité. Dans EIP25S, Spinoza énonce de manière très claire cette univocité causale comme la conséquence nécessaire du fait de reconnaître Dieu comme cause immanente de toute chose : « *pour le dire d'un mot, au sens où Dieu est dit cause de soi, il faut le dire aussi cause de toutes choses* ».

iii. Spinoza se confronte à nouveau sérieusement à la typologie de Burgersdijk lors de la transformation qu'il fait subir au concept de cause libre. D'après Burgersdijk, « *une cause libre est celle qui agit par choix délibéré ; une cause naturelle (ou nécessaire) est celle qui agit par nécessité* »²⁷¹. Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre 2.2, Spinoza ne voit pas dans la liberté et la nécessité des concepts antithétiques. À travers la distinction qu'il opère entre « contrainte externe » et « nécessité interne », il rejette l'idée d'un libre arbitre reposant sur l'hypothèse d'un « choix délibéré » et y substitue celle de « libre nécessité ». Dans la typologie donnée dans le KV, il dit que Dieu n'est pas une cause naturelle, mais libre — mais il entend ici par cause naturelle, une contrainte externe, comme le montre une explication développée plus loin dans le KV (I, iv, §5). Ainsi, aucune cause externe ne venant le déterminer de l'extérieur, Dieu ne peut dès lors être que cause libre. Cette affirmation apparaît dans l'*Éthique* en EIP17 (et aussi en EIP17C2 et en EIP17S).

iv. Afin d'expliquer la causalité divine, Spinoza fait sienne, au-delà des causalités immanente et libre, la catégorie de « par soi ». Conformément à la distinction opérée par Burgersdijk, « *une cause par soi est celle dont les effets sont dus à son propre caractère ; une cause par accident est celle qui produit un certain effet par suite non pas de son propre caractère, mais des circonstances inhabituelles* »²⁷². La distinction entre par soi et par accident reflète, comme le fait remarquer Gueroult²⁷³, non pas le fait que la cause produise ou non des effets qui lui sont semblables, mais le fait que les effets présentent des traits qui sont ou ne sont pas explicables seulement par la nature de la cause. La cause par accident est, en un sens, celle qui produit un effet secondaire inattendu. Spinoza a recours à cette catégorie en étiologie des affects. Il dit, par exemple : « *n'importe quelle chose peut être par accident cause de Joie, de Tristesse ou de Désir* » (EIIIP15) ou

²⁷¹ Wolf, *op. cit.*, p. 193 (notre traduction de l'anglais).

²⁷² Wolf, *op. cit.*, p. 193 (notre traduction de l'anglais).

²⁷³ Gueroult, *op. cit.*, pp. 253-254.

« d'Espérance ou Crainte » (EIIIP50). Pour Spinoza même si les liens de causalité entre les choses singulières peuvent exhiber de tels traits, la causalité divine n'opère jamais par accident : « Dieu est cause par soi, et non par accident » (EIP16C2). Il en déduit (EIP29) que, Dieu étant cause par soi, qu'il n'y a pas dans la Nature de contingence ontologique (au sens classique du terme), c'est à dire de choses dont l'existence ou l'inexistence ne soit pas nécessaire²⁷⁴. Toute chose produite par Dieu est nécessaire et par conséquent « les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, qu'elles ne sont produites » (EIP33). La caractérisation de Dieu comme cause par soi et le rejet de toute contingence ontologique sont intimement liés au problème des divisions au sein de la puissance de Dieu dont nous avons traité dans le chapitre précédent.

v. Dans la classification des causes efficientes de Burgersdijk, « une cause principale est celle qui produit un effet en vertu de ses propres puissances, sans l'aide d'aucune autre chose » ; et son opposé « une cause subordonnée n'est qu'une condition ou un facteur, nécessaire mais non suffisant pour produire un certain effet »²⁷⁵. La cause subordonnée se subdivise à son tour en trois : « l'instrument de la principale [instrumentum], ou son excitatrice externe [procotarctica], ou sa prédisposante interne [proegumena] »²⁷⁶. Dans le KV, Spinoza avance que Dieu est cause principale des effets qu'il produit immédiatement et en donne pour exemple le mouvement matériel. Des causes subordonnées, il n'en adresse que deux : il affirme en effet que, Dieu n'ayant rien qui lui soit extérieur, il ne peut s'y agir de cause excitatrice externe. La sous-catégorie *proegumena*, entendue comme « une condition interne qui prédispose une chose à un certain genre d'action ou de processus »²⁷⁷, est identifiée, elle, à la perfection de Dieu. Sa perfection le prédispose à la fois à se

²⁷⁴ KV I, vi, §2. D'après Spinoza, l'unique raison pour laquelle on dit d'une chose qu'elle est contingente est que notre connaissance de la chose en question est déficiente. Dit autrement, pour Spinoza la contingence ne peut être qu'une catégorie épistémologique et non pas ontologique. Elle ne dit rien de la nature des choses mais seulement l'insuffisance de nos connaissances (EIP33S, EIVD3). Les idées de l'imagination sont confuses et obscures et ne peuvent donner une connaissance précise des essences et des durées des choses. Pour cette raison, tout ce qui relève de l'imagination semble contingent et corruptible (EIIIP31C). Toutefois, quand l'essence des choses, et par conséquent les causes qui président à leur existence ou à leur inexistence, sont conçues adéquatement par la raison ou l'entendement, la nécessité de l'existence ou de l'inexistence de dites choses peuvent être entendues (EIIIP44). Le problème réside alors en ceci que l'esprit humain fini n'a pas la capacité d'accomplir cette tâche pour la totalité des choses singulières. Et c'est fondamentalement pour cela que l'esprit est incliné à percevoir la plupart des choses de manière contingente.

²⁷⁵ Wolf, *op. cit.*, p. 193 (notre traduction de l'anglais).

²⁷⁶ Gueroult, *op. cit.*, p. 247.

²⁷⁷ Wolf, *op. cit.*, p. 194 (notre traduction de l'anglais).

produire lui-même et à produire les choses. Dans l'*Éthique*, Spinoza, bien qu'il n'y emploie pas la terminologie scolastique correspondante, défend cette même thèse, à savoir que la catégorie de *procotartica* ne peut s'appliquer à Dieu et que celle de *proegumena* n'est relevante que dans la mesure où elle renvoie à la perfection divine : « *Dieu agit par les seules lois de sa nature, et contraint par personne* » (EIP17). « *De là suit qu'il n'y a pas de cause qui, du dehors ou du dedans, incite Dieu à agir, hormis la perfection de sa propre nature* » (EIP17C1).

vi. La distinction entre cause première et cause secondaire est la plus simple et il va de soi au regard de ce que nous avons montré jusqu'ici que Spinoza soutient dans le KV que Dieu est cause première. Dans l'*Éthique*, cette dernière y est néanmoins qualifiée d'« absolument » première. Ce qualificatif renvoie à une distinction scolastique selon laquelle les causes premières ressortent de deux catégories : « *cause absolument première, qui n'est précédée dans l'univers par aucune autre* » et « *cause première en son genre, qui, étant la première des causes créées, est seulement première dans son genre : celui des causes créées, car elle est seconde par rapport à Dieu* »²⁷⁸. La distinction entre cause première et cause secondaire, d'une part, et cause absolument première et cause première en son genre, de l'autre, a son importance aussi, comme nous le verrons plus loin, dans les différences entre modes ainsi que dans la façon dont les modes s'engendrent les uns les autres.

vii. Spinoza affirme dans le KV que Dieu est cause universelle et non cause particulière. Dans l'acception commune, une cause universelle est définie comme « *la cause qui peut produire différents genres d'effets en coopérant avec diverses autres causes* » alors que la cause particulière l'est comme « *la cause qui produit un genre d'effet* »²⁷⁹. Lorsque Spinoza fait usage de la catégorie de cause universelle en référence à Dieu, il ne fait sienne que la première partie de la définition et rejette la deuxième. Il considère que Dieu peut être qualifié de cause universelle en ce qu'il produit les choses de tout genre sans requérir aucune coopération et seulement en ce sens, comme en témoigne, sans que le terme scolastique correspondant soit employé, la proposition EIP16 de l'*Éthique*.

²⁷⁸ Gueroult, *op. cit.*, pp. 247-248.

²⁷⁹ Wolf, *op. cit.*, pp. 194-195 (notre traduction de l'anglais).

viii. Enfin, la cause prochaine est, selon l'acception commune du terme, celle qui produit ses effets de manière immédiate sans qu'aucun intermédiaire n'intervienne, et la cause lointaine, celle qui produit ses effets par l'intermédiaire d'autres causes médiatrices²⁸⁰. Ces définitions suggèrent, d'une part, que la cause prochaine est identique à la cause immanente, et de l'autre que la cause lointaine n'est pas liée à ses effets simplement du fait de son existence²⁸¹. Selon la typologie des causes du KV, Dieu est cause prochaine des choses infinies et immuables alors qu'il est, en un certain sens, cause lointaine des choses particulières. La réserve introduite ici par l'usage de « en un certain sens » est d'importance et comme le montre le deuxième dialogue du KV, et d'une manière plus subtile, EIP28S, la raison pour laquelle Spinoza qualifie Dieu de cause lointaine est que cela permet d'opérer des distinctions au sein de la multiplicité des choses que Dieu produit. Pour le dire autrement, Spinoza ne fait pas usage de la paire conceptuelle de causes prochain et lointaine afin de caractériser la causalité divine, mais dans l'intention de distinguer l'une de l'autre les différents aspects des choses dans leur lien avec Dieu. La volonté de caractériser la pluralité des choses comme le résultat de l'ouverture de l'unité divine vers la multiplicité des modes via l'infinité des attributs, est ici déterminante. On pourrait aussi le dire ainsi : Spinoza recourt à ces termes afin de pouvoir plus aisément présenter à ses lecteurs familiers des terminologies scolastique ou cartésienne sa théorie originale des distinctions entre modes dont nous traiterons bientôt. EIP28S apporte l'éclaircissement suivant quant à savoir dans quelle mesure Dieu, cause immanente, peut-être qualifié de cause lointaine :

« Comme certaines choses ont nécessairement été produites immédiatement par Dieu, à savoir, celles qui suivent nécessairement de sa nature absolue, et, d'autres moyennant ces premières, mais qui ne peuvent pourtant ni être ni se concevoir sans Dieu ; de là suit (i) que Dieu, des choses produites immédiatement par lui, est la cause prochaine absolument ; et non en son genre²⁸², comme on dit. Car les effets de Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir sans leur cause (par la Prop. 15 et le Coroll. Prop. 24). Il suit (ii) que Dieu ne peut être proprement dit cause lointaine des choses singulières, sinon peut-être pour nous permettre de distinguer ces dernières de celles qu'il a produites immédiatement, ou plutôt qui suivent de sa nature absolue. Car par cause lointaine nous entendons une cause telle qu'elle n'est d'aucune manière conjointe à son effet. Or

²⁸⁰ Wolf, **op. cit.**, p. 188.

²⁸¹ Gueroult, **op. cit.**, p. 248.

²⁸² Cette distinction n'est pas présente dans le KV.

tout ce qui est, est en Dieu, et dépend si bien de Dieu que rien ne peut sans lui ni être ni se concevoir. » (EIP28S)

2.4.2. De la distinction entre les modes : les modes immédiats, les modes médiats-éternels-infinis et les modes médiats-certains-déterminés²⁸³

Comme nous l'avons vu, Dieu est la cause immanente de tous les modes, mais est aussi simultanément cause principale et cause prochaine absolue de certains d'entre eux. Cette nuance fonde la première distinction entre modes. Certains modes ne font en effet intervenir entre eux et leurs attributs aucune cause intermédiaire : ce sont les « modes immédiats » qui ne requièrent pour exister rien d'autre que leurs attributs. D'autres modes sont produits par l'intermédiaire de ces modes-ci et peuvent ainsi être qualifiés de « modes médiats ». Les modes immédiats sont les auto-affections absolues de la nature divine. De ce que rien n'existe et n'affecte Dieu hors lui-même, toutes les modes sont en fait des auto-affections de Dieu, mais les modes médiats ne se forment que lorsque les modes immédiats, les affections premières, affectent Dieu en retour (EIP20, EIP28Dem, EIP29Dem, EIP31Dem). Les modes immédiats étant les affections absolues de la nature éternelle et infinie de Dieu, ils sont nécessairement éternels et infinis : « *tout ce qui suit de la nature absolue d'un certain attribut de Dieu a dû exister toujours et comme infini, autrement dit est, par cet attribut, éternel*²⁸⁴ *et infini* » (EIP21). L'esprit humain ne connaît de ces modes que ce qu'en produisent les attributs de l'étendue et de la

²⁸³ Ce ne sont pas là exactement les termes employés par Spinoza. Les expressions de « modes immédiats-infinis » et de « modes médiats-infinis » ont été forgées par les commentateurs sur la base en particulier des expressions employées dans EIP21-P23. Dans notre propre classification des modes, nous préférons traiter d'abord de la distinction entre « modes médiats et immédiats », et ensuite la distinction entre « modes médiats-éternels-infinis » et « modes médiats-certains-déterminés » (modes finis), que nous avons envisagée comme une sous-catégorie des modes médiats. Ceux que nous qualifions d'« immédiats », Spinoza les nomme dans le KV « universels », et nos « médiats », « particuliers » (KV I, viii) ; dans l'*Éthique*, il n'emploie en revanche plus ces termes pour les modes.

²⁸⁴ Certains commentateurs soutiennent que qualifier un mode, même s'il est immédiat et infini, en tant qu'éternel contrevenait aux principes de la métaphysique spinozienne et de sa définition du mode. Wolfson indique que par éternité modale, Spinoza entend non pas l'existence nécessaire propre à la substance mais l'immutabilité et l'existence continue, c'est-à-dire la sempiternité (H. A. Wolfson, **La philosophie de Spinoza**, p. 306-307). Cette thèse de sempiternité est adoptée aussi par Yirmiyahu Yovel (« The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza », **God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at First Jerusalem Conference (Ethica I)**, tome 1, éd. par Yirmiyahu Yovel, Leiden / New York / København / Köln : E.L. Brill, 1991, pp. 85-86). Curley, insatisfait à juste titre par cette interprétation, considère que le « mode éternel », pour tout contradictoire qu'il soit sur le plan terminologique, est néanmoins inéluctable : « *tout ce qui suit logiquement de quelque chose qui est logiquement nécessaire doit lui-même être logiquement nécessaire.* » Toutefois, selon Curley, cette nécessité logique est différente de la nécessité de Dieu qui est absolument indépendant, et c'est une nécessité venant de la cause (E. M. Curley, **Spinoza's Metaphysics : An Essay in Interpretation**, Cambridge : Harvard UP, 1969, pp. 107-108, 116).

pensée : le mode immédiat-éternel-infini de l'attribut de l'étendue est le mouvement et le repos, celui de l'attribut de la pensée, l'intellect infini²⁸⁵, c'est-à-dire l'ensemble nécessaire et simultané de toutes les idées vraies et adéquates²⁸⁶. En identifiant le mouvement comme le mode immédiat de l'attribut de l'étendue, Spinoza s'éloigne de la conception cartésienne d'une matière inerte et s'oriente vers une conception dynamique de la matière capable par elle-même de se mouvoir. Pour Descartes, la matière n'est rien d'autre que l'étendue et Dieu y met du mouvement de l'extérieur²⁸⁷. Alors que pour Spinoza l'étendue produit du mouvement d'elle-même, de manière immédiate. Dans Ep 81 où il répond aux questions de Tschirnhaus sur le sujet, il critique d'ailleurs vertement la conception cartésienne de la matière : « *à partir de l'étendue telle que la conçoit Descartes, à savoir comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile, comme vous dites, de démontrer l'existence des corps ; c'est complètement impossible. Car la matière au repos persévérera, autant qu'il est en elle, dans son repos, et elle ne se mettra pas en mouvement à moins d'une cause extérieure, plus forte qu'elle. C'est pour cela que je n'ai pas hésité à affirmer jadis que les principes cartésiens des choses naturelles sont inutiles pour ne pas dire absurdes.* »

Les modes médiats apparaissent non pas du fait que les attributs divins s'affectent eux-mêmes, mais en cela qu'ils sont affectés par d'autres modes. Au demeurant ceux-là sont sujets à une distinction supplémentaire : alors que certains modes médiats suivent de la nature divine, après que celle-ci eut été affectée par un mode éternel et infini, d'autres au contraire, entendez les choses singulières, suivent d'une affection de la nature divine par un mode fini et possédant une existence déterminée (EIP28Dem). Autrement dit, les modes médiats du premier type ne présupposent que le mouvement et le repos (dans le cas de l'attribut de l'étendue) ou que l'intellect infini (dans le cas de l'attribut de la pensée), alors que ceux du deuxième type requièrent en sus d'autres modes singuliers. Les modes médiats du premier type sont infinis et éternels pour la même raison que les modes immédiats le sont : « *tout ce qui suit d'un attribut de Dieu, en tant qu'il a été modifié d'une telle*

²⁸⁵ Aussi nommée l'intellect divin. Voir Ep 64, p. 333 ; KV I, ix ; EVP40S.

²⁸⁶ Pour Spinoza, la véracité d'une idée provient de sa convenance avec son objet (*ideatum*). L'adéquation est une propriété interne de l'idée vraie. Elle désigne, non pas le rapport de l'idée vraie à son objet externe, mais ses propriétés intrinsèques et la consistance qu'il existe entre sa propre nature interne et les autres idées vraies (EIA6, EIID4, Ep 60).

²⁸⁷ Descartes, « Les principes de la philosophie » II, §36, **Œuvres philosophiques, tome III**.

modification, qui de par cet attribut, existe nécessairement et comme infinie, doit aussi exister nécessairement et comme infini » (EIP22). Par suite, si un attribut de Dieu subit une modification d'un mode lui-même infini et éternel, l'effet produit sera lui-même infini et éternel. Même variant de manière infinie, le mode médiat-éternel-infini de l'attribut de l'étendue est celui de l'aspect de l'univers entier (*facies totius Universi*), dans laquelle la proportion de mouvement et de repos reste toujours constante. Quant au mode médiat-éternel-infini de l'attribut de la pensée, quoique Spinoza ne l'ait jamais formulé explicitement, on pourrait dire qu'il est l'idée composée de l'aspect de l'univers entier²⁸⁸.

²⁸⁸ G. H. Schuller adresse à Spinoza dans Ep 63 des questions de Tschirnhaus sur différents sujets. L'une d'entre elles concerne des choses produites immédiatement par Dieu et d'autres produites par moyennant une certaine modification infinie (p. 330). Spinoza donne dans Ep 64 la réponse suivante : « *voici les exemples que tu demandes : du premier genre sont, dans la pensée, l'intellect absolument infini, et, dans l'étendue, le mouvement et le repos. Du second genre, l'aspect de l'Univers entier, qui reste toujours le même, bien qu'il varie une infinité de modes. Vois à ce propos le scolie du lemme 7 précédant la prop. 14, partie II* ». Dans cette scolie, il dit ainsi :

« Jusqu'ici nous avons conçu un Individu composé seulement de corps qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la rapidité et la lenteur, c'est-à-dire qui est composé des corps plus simples. Que si maintenant nous en concevons un autre, composé de plusieurs Individus de nature diverse, nous trouverons qu'il peut être affecté de plusieurs autres manières tout en conservant néanmoins sa nature. Car, puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, elles pourront donc (par le Lemme précéd.) chacune se mouvoir tantôt plus lentement tantôt plus rapidement, et par conséquent communiquer aux autres leur mouvement plus rapidement ou plus lentement, sans changement de nature. Que si en outre nous concevons un troisième genre d'Individus composé de ces seconds Individus, nous trouverons qu'il peut être affecté de bien d'autres manières sans changement de sa forme. Et si nous continuons encore ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la nature tout entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier. »

Que ses parties varient infiniment sans que change la forme de la nature matérielle tout entière équivaut à ce que la proportion totale de mouvement et de repos soit conservée. Cette proportion constante provient du fait que les parties, quand bien même elles sont de constitution singulière différente, sont liées et s'accordent entre elles proportionnellement au mouvement qu'elles se communiquent l'une l'autre. De cette manière, la nature matérielle tout entière se conçoit comme un seul individu. Nous reviendrons là-dessus plus bas quand nous examinerons les modes finis.

Les débats quant à ce qu'est le mode médiat-infini-éternel de l'attribut de la pensée sont, eux, toujours vivants. L'exemple le plus récent est celui d'Ulysses Pinheiro. D'après Pinheiro, les essences formelles des idées composées pourraient être les modes médiats-infinis de l'attribut de la pensée (U. Pinheiro, « Looking for Spinoza's Missing Mediate Infinite Mode of Thought », **The Philosophical Forum**, tome 46, n° 4 (hiver, 2015), pp. 363-376). Nous reviendrons sur la position de Pinheiro, dans la section suivante, du point de vue du rapport de celle-ci avec la théorie de l'essence. Quant à nous, nous pensons, à une réserve près dont nous donnerons la raison bientôt, que ce mode peut être l'idée composée de l'aspect de l'univers entier — et l'on peut voir ceci comme un corollaire du principe d'identité des *ordo* énoncé dans EIIP7. Si le *facies totius universi* est la totalité des modes matériels, son équivalent dans l'attribut de la pensée doit être exprimé sous la forme de l'idée de la totalité en question : « *il y a également dans la nature une puissance infinie de penser qui, en tant qu'infinie, contient en soi objectivement la nature entière, et dont les pensées procèdent de la même manière que la nature, qui est bien sûr son idéat* » (Ep 32, p. 210). Dans le CM (II, vii), cette idée est définie comme l'idée de nature naturée en Dieu : « *enfin si nous avons égard à l'analogie de la Nature entière nous pouvons la considérer comme un seul Être et par conséquent une aussi devra être l'idée*

Les choses singulières, à savoir le deuxième type de modes médiats, sont, elles, au contraire des modes infinis et éternels, finies et ont une existence certaine et déterminée (EIP28). Ce sont toutes les choses corporelles ou mentales que nous pouvons percevoir, auxquelles nous pouvons faire référence et dont nous faisons l'expérience. En fait, ce sont ces choses-là qui sont *produites* au sens strict du terme (EIP24) ; les modes éternels-infinis médiats et immédiats *suivent* eux plutôt de manière nécessaire de la nature absolue de Dieu. Autrement dit, une fois Dieu donné, il est impensable que ces derniers ne le soient pas aussi, et si Dieu il y a, eux sont aussi nécessairement. Les essences des choses singulières, par contre, n'enveloppent pas l'existence et n'existent qu'en relation avec d'autres choses singulières et en leur étant subordonnées (EIP28S). Les modes singuliers expriment eux aussi les attributs de Dieu, mais pas de manière absolue (infinie et éternelle), mais de manière certaine et déterminée (EIP25C). Cette manière certaine et déterminée est celle, pour l'attribut de l'étendue, de corps singulier, et pour l'attribut de la pensée, d'idée singulière (EIID1 et D2). Les corps sont classés, d'abord en corps simples et corps composés, puis en corps composés de corps simples et corps composés de plusieurs autres corps de nature différente (EIIL7S). Spinoza, parce qu'il traite, à partir de la deuxième partie de l'*Éthique*, de l'esprit humain comme une sorte d'idée spécifique, ne procède pas, comme il l'a fait pour les corps singuliers, à une classification générale des idées singulières. Cependant, eu égard au principe de l'identité entre l'ordre des idées et l'ordre des choses, on peut avancer qu'à chaque corps, ceux-ci variant infiniment du plus simple au plus composé, correspond une idée comparativement aussi simple ou composée. Par exemple, l'esprit humain est l'idée hautement

ou un le décret de Dieu (concernant la nature naturée). » L'expression entre parenthèses n'apparaît pas dans la traduction d'Appuhn.

Selon cette interprétation qu'elle est alors la différence entre l'intellect infini, qui est le mode *immédiat*-éternel-infini de l'attribut de la pensée et le mode *médiat*-éternel-infini du même attribut ? Il n'y a en fait pas de différence réelle ou ontologique. Pour Spinoza, l'intellect, fini ou infini, est précisément la puissance de compréhension claire et distincte et il ne peut pas être réellement distingué de ses idées vraies, ou pour le dire plus justement, de la totalité de celles-ci, qui sont les expressions de cette puissance. Autrement dit, on ne peut faire de distinction entre les deux que conceptuelle. C'est pour cette raison précisément que, dans le KV, Spinoza utilise de manière interchangeable les termes de l'« intellect infini » et de l'« idée infinie » qui représentent la Nature toute entière. Il dit même que cette idée a été produite par Dieu immédiatement (KV App, §3, §10, pp. 417, 421). Et peut-être est-ce pour cette raison-là qu'en répondant dans Ep 64 à une question de Tschirnhaus, il ne donna pas d'exemple séparé pour l'attribut de la pensée relativement aux choses produites « par l'intermédiaire de modifications infinies ». Il convient naturellement de ne pas oublier que, alors que l'idée infinie ou l'intellect infini dont il est question enveloppe la connaissance des effets de tous les attributs de Dieu, l'idée composée de l'aspect de l'univers entier, à savoir du mode *médiat*-éternel-infini de l'attribut de l'étendue, enveloppe, elle, seulement la connaissance des effets des attributs de la pensée et de l'étendue.

composée du corps humain, lui-même hautement composé (EIIP15Dem). Les corps simples se distinguent entre eux par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur (EIIL1). Les corps composés sont eux définis ainsi :

« Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telle sorte 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, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps. »²⁸⁹

Même si un corps composé est formé de corps de natures différentes, c'est la communication entre ses composants, la transmission de leurs mouvements entre elles selon une proportion constante qui rend ce corps composé un et même corps. Un tel corps, en dépit de toute la variété et la variabilité de ses composants, ou autrement dit des modifications et affections qu'il abrite, conserve son être tant qu'il maintient ladite proportion (EIIL4-L7). Les composants qui forment ce corps composé ne produisent plus dès lors des effets distincts, fonction chacun de leur nature singulière, mais un même et unique effet, fonction maintenant du rapport constant auquel elles sont subordonnées. Le corps composé en question est perçu, vu sous l'angle de la réunion de ses composants en une même cause dans un même effet, comme une nouvelle chose singulière, un nouvel individu (EIID7). Selon Spinoza, si l'on conçoit que ce mouvement d'individuation qui ne connaît pas de limite ontologique se poursuive à l'infini, on conçoit aisément l'ensemble de la nature matérielle comme un individu unique. Car même si ses parties, c'est-à-dire les corps qu'elle contient se transforment et varient à l'infini, la proportion de mouvement et de repos se trouve conservée dans la nature matérielle tout entière et toutes les différentes composantes sont alors unies comme cause dans la production d'un même effet (EIIL7S).

Comme nous l'avons vu, dans l'ontologie de Spinoza l'individuation des choses singulières s'étend à l'aspect de l'univers entier, qui est le mode médiat-éternel-infini de l'étendue. L'aspect de l'univers entier n'est pas une totalité ni une

²⁸⁹ Définition postérieure à EIIL3.

loi transcendante s'imposant de l'extérieur aux choses singulières et les déterminant, mais est l'effet lui-même que les composants forment ensemble. À ce niveau interviennent les concepts de cohésion et d'adaptation : *« par cohésion 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. Concernant le tout et les parties, je considère les choses comme les parties d'un tout quelconque, dans la mesure où leurs natures s'adaptent entre elles de manière à ce qu'elles s'accordent les unes les autres autant que possible. »*²⁹⁰ Ainsi ce qui est déterminant dans la production de l'effet commun dans la nature matérielle est la capacité d'un corps à s'adapter à la nature d'un autre corps et à sa loi de mouvement. Un corps ne peut être une partie d'un extérieur auquel il se conforme, extérieur qui est, de fait, en dehors de lui déjà une totalité. En tant qu'ils se sont adaptés les uns aux autres dans un certain déroulement et qu'ainsi ils sont liés entre eux, les corps constituent ensemble la forme de l'univers tout entier. Un tel concept d'adaptation entre les parties, plutôt qu'entre le tout et les parties est la plus grande différence entre la théorie spinozienne des modes et la pensée organiste.

Le problème le plus important de la théorie des modes de Spinoza est celui du lien entre les modes finis et Dieu. Le traitement de ce problème est exposé en particulier dans EIP26-P28 :

« EIP26 : Une chose qui est déterminée à opérer quelque chose y a nécessairement été déterminée par Dieu ; et une chose qui n'est pas déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à opérer.

EIP27 : Une chose qui est déterminée par Dieu à opérer quelque chose ne peut se rendre elle-même indéterminée.

EIP28 : Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et à son tour cette cause ne peut non plus exister ni être déterminée à opérer à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini. »

²⁹⁰ Ep 32, p. 208. Pour un commentaire détaillé sur les concepts de « partie » et de « tout » dans Ep 32, voir en particulier : William Sacksteder, « Spinoza on Part and Whole : The Worm's Eye View », **The Southwestern Journal of Philosophy**, tome 8, n° 3 (automne 1977), pp. 139-159.

Certains commentateurs ont essayé de concilier ces trois propositions en se référant à la théorie de la causalité plurielle et en interprétant la détermination entre les choses singulières comme la « nécessité relative »²⁹¹. D'autres avant eux, ont, eux, considéré la coexistence de la détermination divine et la détermination entre les choses singulières comme une incohérence et ont défendu l'idée selon laquelle Spinoza n'aurait pas réussi à fonder rigoureusement le passage des attributs divins aux modes finis ni à expliquer la manifestation des choses finies²⁹². La relation entre fini et infini est, sans le moindre doute, un thème fort de la métaphysique de Spinoza. Celui-ci indique lui-même, dans la lettre (Ep 83) qu'il a écrite à Tschirnhaus sept mois avant sa mort, que ses vues sur le rapport entre les corps et l'attribut de l'étendue infinie de Dieu n'étaient pas encore bien ordonnées. D'un autre côté, et là encore du point de vue même de Spinoza, ce problème n'a pas été laissé complètement sans solution. Avant toutes choses, il convient de faire remarquer que le problème dans EIP26-P28 n'est pas celui du « passage » d'une causalité divine à une causalité finie. EIP28 explique non pas la cause de l'existence des choses singulières, mais leurs manières d'exister. D'un point de vue causal, il n'y a point de vide ontologique entre les attributs infinis, c'est-à-dire l'essence infinie de Dieu et les choses singulières. Le concept qui les unit est celui de puissance (*potentia*). Et cette puissance est exprimée par *tous* les modes. Dans EIIP45S, Spinoza donne à propos d'EIP28 l'explication suivante : « *quoique chacune soit déterminée par une autre chose singulière à exister d'une manière précise, il reste que la force [vis] par laquelle chacune persévère dans l'exister suit de l'éternelle nécessité de la nature de Dieu* ». La raison pour laquelle la force ou puissance qui fait exister les choses singulières, qui les conserve dans l'existence et qui leur permet de produire des effets, s'exprime d'une manière certaine et déterminée, n'est pas que les choses

²⁹¹ « Les modes finis sont nécessités de multiples manières : (i) « d'en haut », ce qui signifie que la nature de Dieu génère une infinité d'essences formelles qui doivent toutes être instanciées par la puissance de Dieu (E IP16) ; (ii) « du côté », ce qui signifie que chaque chose est relativement nécessitée d'exister par d'autres choses qui doivent leur existence à Dieu (E IPP24C, 28) ; « de l'intérieur », ce qui signifie que Dieu détermine chaque chose à produire les effets particuliers qu'elle fait (E IP26). » (Notre traduction) (Charles Huenemann, « The Necessity of Finite Modes and Geometrical Containment in Spinoza's Metaphysics », **New Essays on the Rationalists**, éd. par R. J. Germaro et Ch. Huenemann, New York / Oxford : Oxford UP, 1999, p. 238). Voir aussi Charles Huenemann, « Modes Infinite and Finite in Spinoza's Metaphysics », **North American Spinoza Society Nass Monograph** 3, 1995, pp. 3-21. Pour une critique de la conception de la causalité multiple d'Huenemann voir Robert Schnepf, « The One Substance and Finite Things (IP16-28) », **Spinoza's Ethics. A Collective Commentary**, éd. par M. Hampe, U. Renz et R. Schnepf, Leiden / Boston : Brill, 2011, pp. 38, 50-51.

²⁹² Voir en particulier H. H. Joachim, **A Study of the Ethics of Spinoza**, Oxford : Clarendon Press, 1901, pp. 107-122. Ce type de positions est généralement dominant chez les partisans des interprétations subjectivistes dont nous traitons en Appendice.

singulières soient limitées du point de vue l'essence, mais parce qu'elles ne peuvent exister qu'avec les autres choses singulières et que leurs manières d'exister sont déterminées par celles-ci. Les essences de toutes les choses singulières sont contenues en Dieu, et ce faisant, elles enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu (EIIP45 et EIIP45S), mais expriment cette essence-ci, c'est-à-dire la puissance divine, dans l'ordre de l'existence temporelle de manière certaine et déterminée (EIP25C). Les essences des choses singulières reposent sur Dieu, mais leurs durées sur l'ordre commun qui comprend aussi les autres choses singulières de la nature, et sur la constitution de ces autres choses singulières (EIIP30Dem). Pour le dire autrement, ce n'est pas Dieu qui est la cause de ce qu'une chose singulière donnée exprime la puissance de Dieu non pas de manière absolue mais d'une manière certaine et déterminée, mais ce sont les autres choses singulières qui entourent et limitent la chose singulière en question. Car la puissance de Dieu, qui en totalité reste identique, se distribue aussi entre les autres choses singulières. On voit ici une nouvelle différence entre le Dieu immanent de Spinoza et Dieu transcendant : pour Spinoza, Dieu, cause efficiente des choses, ne détermine pas la durée ou la longévité des choses qu'il produit (EIID5Ex). La cause efficiente établit de manière nécessaire et affirme constamment l'essence et l'existence de ses effets, mais la durée de ces choses est déterminée par les autres choses singulières. En un certain sens, on peut dire que ce qui détruit les choses singulières, ce n'est pas Dieu, qui briserait alors les proportions constantes de mouvement qui les rend unes et identiques à elles-mêmes, mais les autres choses singulières. Et même si la puissance qu'exprime une chose singulière dans son individualité perd sa proportion constante de mouvement, cette puissance ne disparaît jamais, elle se distribue de nouveau aux autres choses singulières et, de cette façon, la quantité de puissance dans l'ensemble de la Nature se conserve.

En résumé, la totalité des modes médiats-certains-déterminés (corps et idées) est les modes médiats-éternels-infinis (l'aspect de l'univers entier et l'idée composée de l'aspect de l'univers entier). La totalité des corps exprime, tout en maintenant une proportion constante de mouvement et de repos, le mode immédiat-éternel-infini de l'attribut de l'étendue. Les idées de ces corps expriment et enveloppent cette même proportion de manière conceptuelle. Les modes médiats-certains-déterminés, en tant qu'ils expriment et enveloppent les modes immédiats-éternels-infinis, expriment et

enveloppent les attributs de Dieu — sur lesquels reposent directement ces derniers modes et qu’eux-mêmes expriment et enveloppent — et donc l’essence infinie de Dieu, c’est-à-dire sa puissance infinie. Cette relation de l’expression et l’enveloppement entre la puissance de Dieu et la puissance des choses singulières nous amène maintenant à la théorie de l’essence et du *conatus*.

2.4.3. Essence, *conatus* et désir en tant qu’essence de l’homme

Nous avons vu dans la première partie que dans la métaphysique de Spinoza, où toutes les choses sont en Dieu bien que les choses ne soient pas Dieu, la distinction d’essence opérée entre Dieu et les choses accompagne l’affirmation de l’immanence divine. Nous avons avancé que cette immanence distinctive constitue la clé du système spinoziste jusque dans sa philosophie politique. Puis nous avons montré dans cette deuxième partie que le concept de puissance est celui qui permet de poser simultanément unité et discernabilité. Nous avons aussi explicité dans le chapitre précédent la relation unissant ce concept de puissance à Dieu. Nous avons déjà abordé par endroits le lien de ce même concept aux produits de Dieu, mais examinerons maintenant cette question plus spécifiquement à partir des concepts d’essence et de *conatus*. Notre analyse du concept d’essence procèdera uniquement de la définition donnée dans EIID2 ; de même, nous aborderons la question de l’essence de l’homme à partir du concept de désir et de la théorie des affects. Avant de procéder plus avant à l’analyse du concept d’essence développée dans EIID2, nous voudrions aborder la différence entre « essence formelle » et « essence actuelle », objet de nombreux débats dans la littérature sur Spinoza, et la question de savoir comment rendre compte de ce double usage dans les textes de Spinoza.

Il existe une certaine tendance dans les études sur Spinoza à voir dans l’essence formelle et l’essence actuelle deux essences séparées de statut ontologique distinct, la première comprise comme essence n’étant pas encore venue à l’existence, la seconde, procédant de la première, comme celle y étant. L’essence formelle y est vue comme une essence générique n’ayant pas acquis de singularité, l’essence actuelle étant elle comprise comme une essence singulière finie actualisée qui se démarque de ce caractère générique en venant à l’existence. Le commentaire de Don Garrett est un exemple de ce genre de vues :

« L'essence formelle d'une chose singulière n'est donc pas identique à la chose singulière elle-même — car cette dernière ayant *« une existence finie et déterminée »* (par EIID7) est un mode fini, alors que l'essence formelle est un mode infini. Comme déjà souligné, l'être de l'essence formelle d'une chose singulière n'est pas seul suffisant pour l'existence actuelle de cette chose singulière. En revanche, la chose singulière, en tant que mode fini, ne peut exister actuellement que — et doit également exister actuellement — quand et où il existe actuellement des causes finies ayant la puissance causale de la faire exister. Comme également noté ci-dessus, les essences formelles des choses singulières soutiennent d'une certaine manière l'actualisabilité des choses singulières elles-mêmes. »²⁹³

Le point de vue de Pinheiro, que nous avons cité dans la section sur la distinction des modes (2.4.2.), relève lui aussi d'une telle lecture. Il y a chez Garrett et Pinheiro une tendance à « néo-platoniser » Spinoza, à voir dans les essences formelles « génériques » un modèle, un paradigme, des choses singulières. Selon les propres mots de Pinheiro, « *en suivant — au moins jusqu'à un certain point — une tendance néo-platonicienne, Spinoza dépeint la réalité comme une émanation infinie (ou plutôt une modification immanente) de l'être le plus parfait vers les moins parfaits* ». ²⁹⁴ Au regard d'une métaphysique qui n'abrite aucune conception de potentialité et par conséquent d'actualisation, les interprétations de ce genre sont problématiques.

Dans ce cas, que recouvre exactement la distinction terminologique en question ? La réponse à cette question renvoie aux différents aspects du concept spinozien d'essence, chacun fonctionnant dans un certain contexte²⁹⁵. D'abord, l'essence formelle et l'essence actuelle ne sont pas deux essences distinctes. Ensuite, il convient d'opposer l'essence formelle (ou l'être formel), non à l'essence actuelle, mais à l'« essence objective ». Comme nous l'avons déjà dit²⁹⁶, l'essence formelle désigne la réalité qu'une chose quelconque possède en elle-même, indépendamment

²⁹³ Don Garrett, « Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal », **Cambridge Companion to Spinoza's Ethics**, éd. par Olli Koistinen, Cambridge : Cambridge UP, 2009, p. 290, voir aussi pp. 286-287, 291 (notre traduction).

²⁹⁴ Pinheiro, **op. cit.**, p. 372 (notre traduction).

²⁹⁵ Pour une critique détaillée des interprétations platonistes et une proposition de lecture « aspectuelle », voir dans l'article de Mogens Lærke (« Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal Essence, Non-Existence, and Two Types of Actuality », **The Actual and the Possible : Modality and Metaphysics in Modern Philosophy**, éd. par Mark Sinclair, Oxford / New York : Oxford UP, 2017, pp. 11-44), un des meilleurs commentaires de la théorie de l'essence chez Spinoza.

²⁹⁶ Voir la note 28 dans la première partie.

de son idée — de l'essence objective. Elle agit en distinguant l'être d'une chose de l'être de la représentation de cette chose. Il convient de noter ici que les idées possèdent elles aussi leurs propres essences formelles, c'est-à-dire une réalité, un être propre. Un arbre a, par exemple, sa propre réalité, son être propre. L'idée de cet arbre est l'essence objective (au sens d'objet que se donne l'esprit) de l'essence formelle de l'arbre. Toutefois, il y a aussi une essence formelle de l'idée de l'arbre, dans la mesure où celle-ci est un mode de l'attribut de la pensée et en exprime l'être. Cette essence formelle de l'idée de l'arbre peut être en retour l'objet d'une autre idée, autrement dit l'idée de l'idée de l'arbre. Cela signifie que, les essences formelles des choses qui existent hors de l'esprit et les essences formelles des idées peuvent toutes deux être des objets de l'esprit, et ce faisant posséder des essences objectives, c'est-à-dire se représenter à l'esprit²⁹⁷.

Chez Spinoza l'essence actuelle, ou l'être actuel, ne désigne pas une essence formelle actualisée, mais la nature singulière qui fait qu'une chose est cette chose-ci et pas une autre. En ce sens, il n'y a pas chez lui de différence entre les termes d'« essence actuelle » et d'« essence » tout court. C'est pourquoi dans EIVP22Dem, EIVP25Dem et EIVP26Dem où Spinoza reprend EIIIP7, il ne ressent pas le besoin d'utiliser à nouveau le qualificatif de « actuel ». Par « actuel », il réfère aussi parfois à l'existence des modes finis, ce qui induit une certaine confusion (par exemple dans TIE §55 ; EIP8S2). En outre, le terme d'« essence idéale » est, lui, utilisé deux fois dans l'ensemble des textes de Spinoza pour désigner les essences objectives des modes inexistantes²⁹⁸. On pourrait penser que ces usages confirment l'interprétation précédente qui voyait dans l'essence actuelle une essence possédant une existence réelle. D'un autre côté, dans la partie V de l'*Éthique*, Spinoza souligne expressément qu'il n'entend pas par actualité la seule existence temporelle :

« Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu précis, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu et suivent de la nécessité de la nature divine. Et celles qui sont conçues de cette deuxième manière comme vraies, autrement dit réelles, nous les concevons sous l'aspect de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence

²⁹⁷ TIE §33-36, §38, §41, §42, §99 ; KV I, i, §8, App, §3, §6-7, §10, §11, §14-15 ; EIP17S, EIIIP5, EIIIP6C, EIIIP8, EIIIP15.

²⁹⁸ Ep 17, p. 125 ; TP II, §2.

éternelle et infinie de Dieu, comme nous l'avons montré à la proposition 45 de la Deuxième Partie, dont on verra également le Scolie. » (EVP29S)

Les essences de toutes choses, même celles qui sont inexistantes, sont contenues en Dieu²⁹⁹. Autrement dit, toutes les essences, même si les choses dont elles sont l'essence n'ont pas d'existence, sont, au second sens du terme, actuelles. Il faut entendre ici par choses inexistantes, celles dont la définition ne comporte pas de contradiction, qui pourraient donc exister dans le futur ou qui, ayant existé dans le passé, ne sont simplement plus. Il convient de comprendre de ce que leurs essences sont contenues dans les attributs de Dieu, non qu'il se trouve un monde des formes au-delà de celui dont nous faisons l'expérience, mais que les nécessités qui valent dans l'ordre de l'expérience valent aussi pour les choses dénuées d'existence. Les déterminations universelles et nécessités naturelles qui prévalent au temps présent valent semblablement pour le passé et le futur. Les choses inexistantes, bien sûr, ne persévèrent pas dans l'existence et de ce fait n'ont pas d'affections, mais elles n'en restent pas moins soumises aux mêmes lois de l'affection que des choses existantes. Par exemple, supposons qu'une femme nommée Anne n'est point d'enfant, le « bébé d'Anne » représente alors un mode inexistant. Un tel bébé n'a jamais existé, n'existe pas présentement et n'advient pas à l'existence tant qu'Anne n'en voudra point. Mais ce mode inexistant, du fait qu'il ne comporte pas en soi de contradiction, est contenu absolument dans les attributs de l'étendue et de la pensée, et de manière conditionnée dans les essences qui pourraient l'engendrer (celles d'Anne et d'un père à venir). De ce fait, ce mode inexistant n'en reste pas moins soumis aux mêmes lois naturelles que les bébés étant venus à l'existence : il ne peut être cheval, ou pierre, ou, encore, pour reprendre un exemple cher à Spinoza, chimère. Même ses difformités éventuelles se devraient d'obéir aux lois naturelles qui régissent les êtres vivants. Ce mode, s'il devait advenir (naître), ne saurait être l'actualisation d'une essence potentielle issue du monde des formes et qui ainsi viendrait à l'existence. Après cet exposé court sur essences formelles et essences actuelles, continuons en examinant simplement le concept d'essence.

Ce qui unit Dieu et les choses, c'est l'identité de l'essence et de la puissance qui vaut à la fois pour Dieu et pour les choses. Les essences des choses singulières

²⁹⁹ EIP8S, EIIP8, EIIP8C et EIIP8S. Contenir (*continere*), signifie le fait que la cause immanente comprend en soi ses effets et possède la puissance nécessaire à produire lesdits effets.

sont puissance, tout comme l'essence de Dieu. Plus exactement, les essences des choses singulières sont, elles aussi, la puissance de Dieu. D'un autre côté, cette puissance singulière n'est pas la totalité de la puissance de Dieu, mais simplement une partie. Chacune des choses ne possédant qu'une puissance divine partielle et non absolue et infinie, leurs essences se présentent comme effort (*conatus*) et persévérance : « *l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose* » (EIIIP7). Cet effort est donné en propre nécessairement à toute chose : « *chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être* » (EIIIP6). EIIIP6 s'appuie sur les lois de la physique cartésienne selon lesquels aucune chose n'incline à œuvrer ni contre sa nature propre ni à sa propre destruction³⁰⁰. Spinoza formule cette loi dans EIIIP4 de la manière suivante : « *nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure.* » L'identité entre essence singulière et puissance divine partielle amène la question suivante : si le *conatus*, qui est l'essence singulière, vaut pour toute chose et si les essences des toutes les choses sont les expressions certaines et déterminées de la puissance divine, comment expliquer la variété des modes finis ou les différences entre les choses ? La réponse à cette question réside dans la définition spinozienne de l'essence. Nous avons mentionné l'originalité de cette définition dans la première partie (chapitre 1.3), mais ne l'avons abordée que du point de vue de la réfutation que Spinoza fait de l'ancienne approche définitoire reposant sur le genre et l'espèce, et n'avons pas discuté la définition elle-même. Cette définition est la suivante :

« *Je dis appartenir à l'essence d'une chose ce dont la présence pose nécessairement la chose, et dont la suppression supprime nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir.* » (EIID2)

Les ajouts à la définition traditionnelle du concept d'essence auxquels procède Spinoza (ajouts indiqués par le soulignement) font toute l'originalité de sa définition. Considérer que l'essence d'une chose se limite à ce dont la suppression supprime

³⁰⁰ Descartes, « Les principes de la philosophie » II, §37, **Œuvres philosophiques, tome III**. Cf. Thomas d'Aquin : « *Le non-être n'a pas de cause par soi, car rien ne peut être cause sinon en tant qu'il est de l'être ; et l'être, à proprement parler, est cause d'être. C'est pourquoi Dieu ne peut être cause d'une tendance au non-être. Cette tendance, la créature la possède par soi, en tant qu'elle vient du néant. Cependant, Dieu peut être cause par accident de l'anéantissement des choses : il suffirait qu'il leur retire son action conservatrice* » (Thomas d'Aquin, **Somme théologique, tome I**, question 104, article 3, solutions 1).

nécessairement la chose ou ce sans quoi la chose ne peut ni être ni se concevoir conduit selon lui à une contradiction irréductible :

« Tous, à coup sûr, doivent concéder que sans Dieu rien ne peut ni être ni se concevoir. Car tous reconnaissent que Dieu, de toutes choses, tant de leur essence que de leur existence, est la cause unique, c'est-à-dire que Dieu non seulement est la cause des choses selon le devenir, comme on dit, mais aussi selon l'être. Or dans le même temps la plupart d'entre eux disent qu'appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni être ni se concevoir ; et par suite ils croient, ou bien que la nature de Dieu appartient à l'essence des choses créées, ou bien que les choses créées peuvent sans Dieu ou être ou se concevoir, ou bien, ce qui est plus certain, ils ne sont pas assez d'accord avec eux-mêmes. Ce dont la cause, je crois, fut qu'ils n'observèrent pas l'ordre du Philosophe. Car la nature divine, qu'ils devaient contempler avant toute chose parce qu'elle est antérieure tant dans la connaissance que par nature, ils l'ont crue venir en dernier dans l'ordre de la connaissance, et que les choses qu'on appelle objets des sens passaient avant tout ; d'où vint que, tant qu'ils contemplèrent les choses naturelles, il n'y eut rien à quoi ils pensèrent moins qu'à la nature divine, et quand ensuite ils poussèrent leur esprit à contempler la nature divine, il n'y eut rien à quoi ils purent moins penser qu'à leurs premières fictions sur lesquelles ils avaient échafaudé leur connaissance des choses naturelles, vu que ces fictions ne pouvaient en rien les aider à connaître la nature divine ; et par suite il ne faut pas s'étonner s'ils se sont un peu partout contredits. Mais je laisse cela. Car mon intention ici a été seulement de donner la raison pour laquelle je n'ai pas dit qu'appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni être ni se concevoir : c'est parce que les choses singulières ne peuvent sans Dieu ni être ni se concevoir, et pourtant Dieu n'appartient pas à leur essence. » (EIP10S2)

Dans la mesure où elle abrite un empirisme naïf et pose les objets sensibles à la tête de l'ordre de la connaissance, cette critique est assurément dirigée contre la tradition scolastique. D'un autre côté, du fait que Descartes conserve le concept scolastique d'essence et malgré toute la nouveauté qu'il introduit à la philosophie et malgré le renversement qu'il opère dans l'ordre de la connaissance, cette critique vise aussi Descartes. Celui-ci, dans ses quatrièmes réponses aux objections faites aux *Méditations*, écrit ainsi : *« si quelque chose peut être sans être autre chose, il me semble alors que cela n'est pas contenu dans l'essence de la chose »*³⁰¹. Voici ce qu'il dit dans ses *Principes de la philosophie* :

³⁰¹ Descartes, « Réponses de l'auteur aux quatrièmes objections », **Œuvres philosophiques, tome II**, p. 659.

« L'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue ; ni de mouvement qu'en une espace qui est étendu ; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement ; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste. »³⁰²

« si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités [pesanteur, chaleur et autres qualités de ce genre], et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur : d'où il suit aussi que, pour être, il n'a besoin d'elles en aucune façon et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension »³⁰³

Selon cette conception, appartient à l'essence d'une chose ce dont la suppression supprime nécessairement la chose, ou ce sans quoi la chose ne peut ni être ni se concevoir. Ou bien, selon les propres mots de Spinoza, la définition cartésienne de l'essence est ainsi : *« rien de ce qui peut être enlevé d'une chose sans porter atteinte à son intégrité ne constitue son essence ; mais ce qui, s'il est enlevé, supprime la chose, constitue son essence »* (PP II, A2). Selon cette définition, l'esprit ne peut être ni ne peut se concevoir sans pensée (s'elle est enlevé), donc la pensée appartient à l'essence de l'esprit. Tout corps a nécessairement de l'étendue et le concept de corps présuppose celui d'étendue ; donc l'étendue appartient à l'essence du corps. Quant à Spinoza, c'est précisément cette sorte de conception *générique* de l'essence qu'il réfute : *« ce qui est commun à tout (là-dessus, voir plus haut le Lemme 2), et est autant dans la partie que dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière »* (EIIP37). Il apparaît à la lecture d'EII2 (et de sa démonstration) que, comme le suggère EIIP37, Spinoza entend par commun le fait d'envelopper le concept d'un seul et même attribut. Ainsi d'après Spinoza, le concept d'étendue étant enveloppé dans celui des corps, il ne saurait constituer

³⁰² Descartes, « Les principes de la philosophie » I, §53, **Œuvres philosophiques, tome III**.

³⁰³ Descartes, « Les principes de la philosophie » II, §4, **Œuvres philosophiques, tome III**.

l'essence des corps singuliers. Les corps ne peuvent ni être ni se concevoir sans étendue ; et la suppression de l'étendue supprime nécessairement les choses. Mais l'étendue étant commune à tous les corps, elle ne saurait constituer l'essence d'un corps singulier et ne saurait expliquer ce qu'est ce qui fait qu'un corps est ce corps-ci et pas un autre. Par conséquent, un corps donné ne peut être distingué ni des autres corps ni de l'étendue elle-même. C'est pourquoi Spinoza considère que le concept générique d'essence conduisant à une telle situation d'indiscernabilité est par trop abstrait et imprécis.

Afin d'échapper à cette imprécision, Spinoza défend la nécessité d'adjoindre ceci à la définition traditionnelle de l'essence : « ce dont la présence pose nécessairement la chose et qui sans la chose ne peut ni être ni se concevoir ». Cet ajout joue en même temps dans la philosophie de Spinoza le rôle fondamental d'*unité distinctive*, selon laquelle les choses sont à la fois en Dieu et distinctes de lui. Grâce à cet ajout, les choses singulières ne peuvent être identiques avec Dieu, et donc celui-ci ne peut y être réduit, mais d'un autre côté elles continuent de signifier d'une manière certaine et déterminée l'essence de celui-ci. Plus important encore, les choses singulières qui sont les expressions de la puissance d'un seul et même être prennent leurs différences propres. On voit clairement que le Dieu de Spinoza n'est pas, au contraire de ce que soutiennent les interprétations hégéliennes, un amalgame abstrait et sans détermination³⁰⁴, mais une plénitude ontologique qui crée en elle-même de la différence.

On peut alors se demander quel est le pendant concret pour les êtres vivants, et en particulier pour l'homme, de cet amendement que Spinoza fait subir au concept d'essence. La première définition que Spinoza avance de l'essence humaine est comme « appétit » : celui-ci « *n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation ; et par suite l'homme est déterminé à les faire* » (EIIIP9S). Cette définition est suivie d'une autre qui caractérise l'appétit humain comme « désir », tant que les hommes sont conscients de leur appétit. Ainsi, le désir, dès lors qu'une certaine conscience accompagne l'appétit, est l'essence de l'homme (EIIIP9S). D'une manière générale, la conscience est le fait que l'esprit perçoit ses propres idées, qu'il produit des idées

³⁰⁴ Pour les critiques hégéliennes de Spinoza, voir l'Appendice.

de ses idées, et par suite, le fait de se percevoir soi-même, de se connaître. Dans la philosophie de Spinoza, le concept de conscience s'appuie sur une théorie de l'unité de l'esprit et du corps résolument anti-cartésienne, théorie développée en particulier dans la partie II de l'*Éthique*. Selon celle-ci, l'esprit se connaît, non pas en s'abstrayant des affections corporelles, mais bien au contraire immanquablement par l'intermédiaire de ces affections et de leurs idées-affects (EIIP19, EIIP23, EIIfaf.def.1Ex). Car l'esprit est une idée composée du corps humain, faite de nombreuses idées composées, elles-mêmes fonction du degré de complexité de celui-ci (EIIP13, EIIP15). Si ce qui caractérise l'esprit humain est la pluralité des perceptions, le corps humain l'est lui par la pluralité des dispositions (EIIP13S, EIIP14)³⁰⁵. C'est pour cela que l'esprit ne peut faire acte de réflexion sur lui-même que par l'intermédiaire des affects accompagnant les affections corporelles. Pour le dire autrement, tout état de conscience est inévitablement accompagné par un état affectif. Afin de souligner cette particularité de l'esprit humain, Spinoza formule une troisième définition complète de l'essence humaine, c'est-à-dire du désir, comme suit : « *le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit déterminée, et par suite d'une quelconque affection d'elle-même*³⁰⁶, *à faire quelque chose* » (EIIfaf.def.1).

Ainsi, d'après Spinoza, l'essence de l'homme est fondamentalement un affect. Mais dire cela n'est pas suffisant. Afin de comprendre toutes les implications d'une telle affirmation et, ce faisant, l'approche de Spinoza eu égard à la relation entre désir et raison et à la tension entre raison et passion, il convient d'aborder la distinction entre affect et passion. Selon la taxonomie spinozienne de l'affect, toute passion est affect, mais tout affect n'est pas une passion. Toujours selon cette taxonomie, la distinction entre affects actifs et affects passifs (les passions) est le seul moyen de comprendre comment le désir opère un passage libérateur d'une détermination passionnelle à une détermination rationnelle, et ainsi l'homme réalise son essence d'une manière non destructive. Une définition originale de l'affect se trouve à la base de cette approche : « *par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et*

³⁰⁵ Bien que ce ne soit pas notre objet et que nous ne nous engagions pas sur cette voie ici, la façon dont Spinoza conçoit le rapport entre corps et esprit vaudrait d'être examinée ailleurs du point de vue de la théorie de l'évolution.

³⁰⁶ C'est nous qui soulignons.

en même temps les idées de ces affections » (EIIID3). Alors que certaines affections augmentent le *conatus*, ou la puissance d'agir du corps, d'autres le diminuent et entravent l'effort du corps pour persévérer dans son existence. De manière connexe à cela, alors que les idées relatives aux affections du premier type augmentent le *conatus* de l'esprit, c'est-à-dire sa puissance de penser, celles relatives aux affections du deuxième type l'affaiblissent : « *l'effort ou puissance qu'a l'Esprit en pensant est égale à, et par nature va de pair avec [simul], l'effort ou puissance qu'a le Corps en agissant »* (EIIIP28Dem).

Les sensations ou perceptions relatives à l'augmentation et à la diminution de la puissance dans le corps et dans l'esprit sont définies, respectivement, comme joie et tristesse (EIIIP11S). Il convient de souligner que joie et tristesse ne sont pas des affects séparés ou indépendants du désir. Ce sont, bien plus, de certains états, des modifications de l'essence humaine, ou autrement dit du désir, qui renvoient à la constitution de l'esprit et du corps lors du processus d'affection (EIIIP17S, EIIIP18Dem). Pour le dire autrement, l'homme perçoit son essence, à savoir, son désir, comme joie, dès que et à mesure que sa puissance augmente, et comme tristesse, dès que et à mesure que celle-ci diminue (EIIIP57Dem). Afin de pouvoir expliquer toutes les autres sortes d'affects à partir d'eux, Spinoza sépare toutefois l'un de l'autre, l'état de détermination à faire quelque chose du fait de telle ou telle affection propre à la puissance qui constitue l'essence de l'homme (désir) d'une part, de l'état où cette puissance soit augmentée (joie) soit diminuée (tristesse), d'autre part. Le désir, la joie et la tristesse sont désignés comme les trois affects « primitifs, autrement dit primaires » (EIIIfa.def.4Ex). La partie III de l'*Éthique*, de la proposition 11 jusqu'à la fin de la partie, est dédiée principalement à déduire à partir de trois affects fondamentaux et selon les règles de sa théorie de la définition, des définitions philosophiques de variétés d'affects. Par exemple, l'amour, comme joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ; ou la haine, comme tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ; ou encore, l'ambition, comme désir excessif de gloire. Le trait distinctif le plus important dans l'ordonnement de ces définitions réside dans la possibilité d'en déduire les propriétés d'un affect et les choses qu'un homme peut faire sous l'emprise de celui-ci.

Pour Spinoza, alors que la joie et les affects basés sur la joie peuvent eux être soit des passions soit des affects actifs (des actions) selon les causes des affections, la tristesse et les affects qui y sont afférents restent toujours des passions. Passions et actions se définissent de la manière suivante : tout affect ressenti sans que nous ne soyons la cause adéquate des effets qui se manifestent en nous ou hors de nous est une passion, un affect passif ; tout affect ressenti alors que nous en sommes la cause adéquate est une action, un affect actif (EIIID2). Une cause étant dite adéquate si elle produit seule un effet, ou, plus précisément, si pour entendre clairement et distinctement l'effet en question, il ne convient pas de recourir à autre chose qu'à la nature de la cause donnée. Inversement, une cause inadéquate est celle qui est cause partielle d'un effet, c'est-à-dire lorsque la nature de la cause ne suffit pas pour entendre clairement et distinctement l'effet (EIIID1). Ainsi, si nous ne sommes pas la cause adéquate d'une joie et que celle-ci est liée à d'autres causes extérieures, alors, *même s'elle augmente notre puissance d'agir ou de penser*, cet affect est une passion, une idée inadéquate, confuse et obscure (EIIIP57Dem).

La plupart des affects qui tout au long de notre vie augmentent notre puissance d'agir et de penser et nous permettent de conserver notre être ont beau procéder de la joie, ils se manifestent tout d'abord à partir d'affects qui persistent en tant que passion. Spinoza considère que cet état de fait est la conséquence nécessaire de notre existence corporelle. La raison pour laquelle les passions fondées sur la joie sont comptées parmi les idées inadéquates tout comme celles fondées sur la tristesse est que les affections qu'elles contiennent représentent confusément à la fois la constitution de l'objet extérieur à l'origine de l'affection et celle du corps affecté, et non seulement l'une ou l'autre clairement et distinctement. Ce faisant, toute passion est l'expression autant de la nature de l'objet extérieur déclenchant l'affection que de constitution et disposition corporelle de la personne singulière affectée. Cette expression à la double implication, se démultiplie, se diversifie de manière proportionnelle aux objets affectants et aux corps affectés. De fait, le processus de singularisation des essences trouve son origine, chez Spinoza, dans cette double implication à l'œuvre dans les idées-affects. Derrière l'amendement qu'apporte Spinoza à la définition traditionnelle de l'essence prend place un effort pour concevoir les mouvements d'expression ontologique et d'individuation s'accroissant de manière proportionnelle avec la quantité indénombrable des êtres singuliers.

Rappelons la définition de l'essence selon Spinoza : appartenir à l'essence d'une chose ce dont la présence pose nécessairement la chose, et dont la suppression supprime nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir. D'après cette définition, si le désir d'Anne, selon notre exemple, est supprimé, alors Anne est aussi. Dit autrement, sans son désir Anne ne saurait ni être ni se concevoir. Mais en même temps, dès que le désir d'Anne est posé, Anne est nécessairement posée. Et ce faisant, le désir d'Anne ne peut ni être ni se concevoir sans la constitution ou disposition unique du corps d'Anne. Le désir d'Anne doit aussi être expliqué en référence au corps d'Anne et pas seulement en référence à la nature de l'objet vers lequel celui-ci tend. Car les gens sont affectés par le même objet de manières différentes ; de plus, en fonction des changements dans sa disposition corporelle, la même personne peut être affectée de manières différentes à des moments différents, et produire des jugements différents (EIIIP51). C'est pourquoi même si l'essence de l'homme est définie philosophiquement comme désir, chacun éprouve néanmoins ce désir différemment. Celui-ci est, pour reprendre l'Anne de notre exemple, *unique et singulier* en tant qu'il renvoie aux affections corporelles et aux images mentales afférentes, *relationnel* en tant qu'il contient la nature d'un ou plusieurs objets vers lequel Anne tend. Anne perçoit dans son désir de manière conjointe et simultanée les constitutions des objets vers lesquels elle tend et celles de son corps et de son esprit (EIIP16C1).

Cela signifie que chez Spinoza les essences sont singulières, mais non atomiques. Bien au contraire, la singularité des essences est fondée sur la relationalité. L'essence d'une chose contient d'autres essences dont le nombre est fonction du volume de ses affections. Cela induit un nouveau mouvement d'individuation à la suite duquel une nouvelle essence individuelle apparaît. De plus, cette essence nouvellement formée n'est pas statique, mais se crée de nouveau constamment par de nouvelles interactions. Bien évidemment, une certaine permanence est à l'œuvre dans l'essence d'une personne, qui nous permet d'identifier celle-ci comme une et même personne — cette permanence est semblable à la proportion constante de mouvement des individuations corporelles et repose sur la mémoire, qui a elle son origine dans l'imagination. Mais par suite de la diversité des objets par lesquels une personne est affectée (par exemple, les choses nouvelles

qu'elle apprend, les personnes dont elle fait la connaissance, les lieux qu'elle découvre, etc.) et de celle des multiples changements dans la constitution corporelle (par exemple, la faim, la vieillesse, la maladie, l'apprentissage d'une nouvelle aptitude corporelle, etc.), en un certain sens, les essences singulières changent constamment. Comme nous l'avons déjà indiqué à plusieurs reprises, la source de puissance qui constitue les essences des choses est l'une et même source, c'est-à-dire Dieu ; pourtant, comme nous le montrons ici, les formes d'expressions de cette puissance se démultiplient à l'infini. De ce point de vue chaque chose singulière est une affection de Dieu unique et irréductible. Chaque essence d'être singulier, qui est une affection de Dieu, se définit à nouveau par ses propres affections. Par conséquent, on peut dire que ce n'est pas seulement Dieu qui est constamment modifié, mais que ce sont en même temps les modes singuliers qui le sont. Les affections des modes, c'est-à-dire les affections des affections, se diversifient, elles aussi, infiniment, du moins en principe³⁰⁷.

Nous n'avons considéré jusqu'à présent le désir que comme passion ; or, dans l'éthique de Spinoza, il est aussi question du désir comme action ou affect actif (EIIIP58). Les affects actifs opèrent le passage d'une détermination passionnelle à une détermination rationnelle. Ces affects-là ne comprennent que ceux fondés sur la joie et le désir, et pas celles qui sont issues de la tristesse, qui marquent un affaiblissement de la puissance de penser, voire une entrave à l'exercice de celle-ci (EIIIP59Dem). Dans les affects actifs, la joie, en se libérant de sa dépendance envers une cause externe, se transforme par une détermination interne en un acte de l'esprit ; et l'affection contenue dans le désir se transforme, elle, en une auto-affection. De ce point de vue, même si l'on peut parler d'une opposition, dans la théorie des affects de Spinoza, entre une passion donnée et la raison, l'affect et la raison n'y sont elles jamais placées en rapport d'opposition. Et même dans l'opposition entre passion et raison « *il faut avant tout noter que c'est par un seul et même appétit que l'homme est dit tant agir que pâtre* » (EVP4S). Ce dont il est question dans la distinction entre passion et raison, c'est de deux déterminations d'un seul et même désir. Dans la détermination passionnelle, externe du désir, l'esprit a des idées inadéquates

³⁰⁷ Nous disons « en principe », car les choses singulières sont finies et temporaires. Il n'en reste pas moins que leur durée ne saurait limiter par avance leur aptitude à être affecté et la diversité de leurs affections.

(confuses et obscures), alors que, dans les déterminations rationnelles du désir, elles sont adéquates (claires et distinctes) (EIIP3).

Comment cela se réalise-t-il, comment l'esprit conçoit-il les choses et se conçoit-il lui-même de manière adéquate et comment, par suite, son essence se manifeste-t-elle comme raison ? Somme toute, comme nous l'avons vu, l'esprit ne peut se connaître que par la perception des affections corporelles, et ces perceptions étant des idées confuses, relatives à la fois aux choses extérieures et à la constitution du corps, elles ne peuvent donner une connaissance adéquate, claire et distincte, ni de l'esprit, ni du corps, ni des choses extérieures. Il nous faut ici à nouveau attirer l'attention sur un trait séparant le spinozisme du cartésianisme : le corps et ses affections sont ici toujours engagés, que ce soit dans les déterminations passionnelles ou rationnelles. Dans les deux cas, l'esprit possède nécessairement l'idée d'une certaine affection corporelle. La différence entre les deux provient de ce que le corps du percevant possède en commun avec les autres corps ou objets perçus. En effet, du fait qu'ils sont les modes d'un même attribut, tous les corps conviennent en certaines choses (EIIL2) et cette convention produit des certaines propriétés communes qui, en définitive, ne peuvent être conçues que via des notions communes et seulement de manière adéquate : *« ce qui est commun au Corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le Corps humain est ordinairement affecté, et leur est propre, et est autant dans la partie de chacun de ceux-ci que dans le tout, de la cela aussi l'idée sera dans l'Esprit adéquate »* (EIIP39, EIIP38). Ainsi les deux dimensions nécessairement et simultanément présentes dans toute perception (les affections relatives à la constitution corporelle du percevant d'un côté, et celles relatives à la nature de ce qui est perçu, de l'autre) se recouvrent, se complètent ; et le caractère partiel, externe, hétérogène, étranger des idées inadéquates s'évanouit. Celui qui perçoit, perçoit et en lui et dans l'objet extérieur une seule et même chose. L'idée, elle, s'accorde avec la chose dont elle est l'idée, à la faveur de quoi elle devient une idée vraie et, par suite, une idée adéquate. Cela signifie que dans l'épistémologie spinozienne, le fondement des notions communes qui sont les instruments principaux de la raison n'est pas l'indépendance de l'esprit du corps, mais l'accord, la convention existante entre les modes d'étendue. Plus le corps humain partage en commun avec d'autres corps, plus les idées adéquates dans son esprit augmentent (EIIP39C).

D'après Spinoza, ce sont les affects actifs qui nécessairement accompagnent les idées adéquates de l'esprit et, par suite, la raison. Quand l'homme entend une chose, l'affect qu'il éprouve lors de l'acte d'entendement est, du fait qu'il ressent alors que sa puissance intellectuelle s'affirme et augmente, nécessairement une joie. Spinoza qualifie cette joie particulière de « satisfaction de soi » (*acquiescentia in se ipso*), et les résultats éthiques de cet affect, de « force d'âme » (*fortitudo*). La force d'âme est doublement qualifiée, selon que les effets sont individuels ou collectifs : l'effort ou le désir de conserver son être selon les prescriptions de la raison, est dit vaillance (*animositas*) et l'effort selon les mêmes prescriptions d'aider les autres ou instaurer des liens avec eux est dit générosité (*generositas*) (EIIIP30S, EIIP51S, EIIP59S, EIIIIdef.af.25). Une définition à nulle autre pareille de la vertu accompagne ces dispositions éthiques : « *par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire (par IIP7), la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature* » (EIVD8). La vertu est chez Spinoza le pendant éthique de la raison, elle est le résultat naturel et nécessaire de la détermination rationnelle du désir, qui est essence de l'homme. L'originalité de la définition spinozienne de la vertu provient de ce qu'elle pose l'effort à se conserver comme seul et unique fondement de la vertu (EIVP18S, EIVP20-P22). Dans l'éthique spinozienne, le sacrifice de soi, le renoncement à soi n'est jamais qualifié de vertu ; ceux-ci sont au contraire une forme d'esclavage émotionnel, de dissolution dans les effets des déterminations extérieures, de perte de soi, et même de folie. Il convient cependant de différencier l'égoïsme, qui est une passion, de l'effort de conserver son être selon les prescriptions de la raison. Selon l'éthique spinoziste, l'égoïsme est le fait de percevoir le monde et la vie, par ignorance et du fait d'être privé de la diversité et de la pluralité des idées, à travers de peu trop nombreuses affections corporelles qui occupent tout l'esprit, qui ne peut rien penser d'autre, et qui secrètent seulement de la peur. De ce point de vue, l'égoïste est celui qui est le plus éloigné de son propre intérêt. Pour Spinoza, celui qui s'efforce dans une détermination rationnelle à conserver son être veut nécessairement l'intérêt commun de tous, le bien nécessaire, parce que son propre intérêt en dépend. (EIVP18S, EVP36-P37). À la considération de la définition du bien relatif selon Spinoza (EIIIP9S, EIIP39S, EIVD1), d'un bien soumis au désir et au *conatus*, on ne

peut que reconnaître qu'en fait, et l'homme de vertu et l'ignorant esclave de ses passions recherchent tous deux leur propre bien. D'un autre côté, la *connaissance* qu'à le premier du bien est certaine et adéquate, et par suite nécessaire, inclusive et universelle, alors que l'*opinion* du second sur le bien est confuse et obscure, particularisante et sous l'emprise des déterminations passagèrement plaisantes ou douloureuses du moment.

À ce point précisément, au-delà du mouvement de singularisation, se manifeste une autre dimension importante de la théorie de l'essence de Spinoza, qui se révèle particulièrement prégnante dans la perspective éthique-épistémologique qu'établit l'association entre idées adéquates et affects actifs. En effet, la raison et les affects actifs sont, en un certain sens, un accord des essences entre elles, leur mise en commun. Comprendre et être compris associe, ou pour le dire plus justement, rend perceptible l'association ontologique existante de fait. Tant qu'ils sont soumis aux passions, les hommes ne s'associent point, ne s'accordent pas en nature, et le plus souvent s'opposent les uns aux autres (EIVP32, EIVP34). Car la force et l'intensité des passions auxquels chacun est sujet sont déterminées par la puissance des objets extérieurs et non par celle de l'homme lui-même (EIVP5). Alors que les passions séparent les essences, la raison les unit, les associe (EIVP35). S'accorder en essence ou en nature revient à s'accorder en puissance, non pas en faiblesse (EIVP32Dem). Cette puissance est celle de Dieu lui-même, qui fait exister les essences de chaque être singulier et s'exprime chez l'homme comme puissance de penser et d'agir. Les hommes, chahutés et dispersés par l'océan des passions, retrouvent leur puissance grâce à la raison et aux affects actifs, et découvrent ainsi ce que leurs propres essences partagent en commun avec les essences des autres hommes. Cette tendance à l'association entre essences peut être qualifiée de retrouvailles avec notre essence³⁰⁸.

Dans l'éthique spinoziste, « retrouver l'essence » est comme recouvrer la santé, guérir par suite d'un traitement. Dans la prescription que le philosophe présente dans la partie V de l'*Éthique* en particulier (et qui peut incliner à voir dans la partie IV, intitulée « la servitude humaine, autrement dit, des forces des affects » la phase d'auscultation du traitement médical), le philosophe parachève le projet du *Traité de*

³⁰⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, le chapitre xix.

l'amendement de l'intellect. Dans ce processus de guérison le seul premier pas juste est d'accepter l'esprit tel qu'il se présente. Aucun humain ne peut cesser d'être une partie de la Nature et ne plus être soumis à aucune passion, et n'avoir dès lors que des idées et des actes adéquats (EIVP4). L'essence de l'esprit est constituée à la fois d'idées adéquates et inadéquates (EIIP9Dem). D'un autre côté, selon Spinoza cette nature propre à l'esprit humain ne présente pas une structure stratifiée, où les idées adéquates et inadéquates se trouveraient détachées l'une de l'autre, sans qu'elles ne communiquent entre elles ou influent l'une sur l'autre. Au contraire, la matière principale sur laquelle la raison, l'esprit travaille à sa guérison est précisément celle constituée des idées inadéquates. Ce n'est qu'ainsi que le désir-raison peut contrôler le désir-passion. Ce contrôle n'est pas une répression, un déni ou un dédain des passions et peut advenir par la compréhension de vraies causes de ces passions, d'une manière qui n'est pas sans évoquer un prototype du principe freudien. Une part de l'imagination, à savoir « imagination distincte », joue dans ce processus un rôle important de soutien à la raison. L'imagination distincte est la faculté de l'esprit à distinguer l'une de l'autre les images mentales des choses et à se représenter les particularités d'une chose donnée de manière séparée sans les confondre avec celles des autres (EIIP55S). Cela signifie que certaines affections corporelles sont plus distinctes que d'autres³⁰⁹. Généralement, le processus de guérison de l'esprit progresse des images confuses et obscures vers les images distinctes et de celles-ci vers les idées claires et distinctes ; de cette façon, les idées claires et distinctes des affections corporelles, et par suite celles des affects peuvent être formées (EVP4, P4C). Ce processus a deux étapes principales : dans la première, les passions se lient aux pensées vraies et adéquates de l'esprit en se séparant des images des choses extérieures vues comme cause des dites passions (EVP2). Dans la deuxième, l'esprit rend appropriés à l'ordre de l'intellect les liens entre les idées, moyennant une réflexion plus poussée sur la nécessité des choses, autrement dit sur les causes efficaces qui les font advenir (EVP6, P6S). En tant que l'homme peut former les idées claires et distinctes sur ses passions, et à cette faveur peut transformer ses affects-passions en affects-actions, son essence se manifeste sur le plan épistémologique comme raison et intellect, sur le plan psychologique comme

³⁰⁹ Définition générale de l'imagination : « pour conserver les mots en usage, les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu'elles ne rendent pas les figures des choses. Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine » (EIIP17S).

satisfaction de soi et sur le plan éthique comme vertu et force d'âme. De ce point de vue, on pourrait avancer l'interprétation selon laquelle Spinoza entend fondamentalement par « béatitude », la santé mentale.

En résumé, la structure aux multiples facettes de l'essence humaine qui émerge de la logique de production conceptuelle spinoziste est la suivante : l'essence de l'homme est avant tout une unité de puissance, une partie de la puissance de Dieu. Sa définition exacte est celle en tant que « désir », mais à laquelle s'adjoignent de manière corrélatrice un ensemble de traits définitionnels que voici : (i) l'essence de l'homme est, comme celles de tous les autres modes, *conatus*, en ce que la puissance divine, distribuée à tous les êtres, s'y exprime. Le *conatus* humain (ii) peut-être qualifié, vu sous le seul angle de son lien avec l'esprit, de « volonté »³¹⁰, et, vu sous celui de son lien avec le corps, d'« impulsion » (EIIIP9S). (iii) Du point de vue simultané du corps et de l'esprit, il est « appétit ». (iv) Dans la mesure où et tant que l'homme est conscient de son appétit, son essence est désir. (v) Elle est joie, dès lors et à mesure que sa puissance d'agir et de penser augmente, et tristesse dès lors et à mesure que celle-ci diminue. (vi) Vue à travers le fait que le désir, la joie et la tristesse s'unissent à d'autres affects et idées, l'essence humaine est divers affects-passion (EIIIP11S-EIIIP57, EIIIfaf.def.). Ces combinaisons de passion sont innombrables et variées et le processus de singularisation des essences œuvre précisément via ces combinaisons (EIIIP59S). (vii) Dès lors et tant que l'homme entend, son essence est raison et affects actifs ; (viii) dès lors et tant qu'il agit en entendant, son essence est vertu. La raison et les affects actifs donnent, eux, jour à l'association entre les essences. Toutes ces définitions corrélatrices pointent, tantôt les déterminations diverses (passion et raison), tantôt les concepts relationnels (volonté, impulsion, appétit) d'une seule et même chose (la puissance divine partielle qui fait l'essence de l'homme). C'est la définition de base, le désir, qui rend possibles ces variations définitionnelles. Car le concept de désir englobe, même dans la

³¹⁰ Dans EIIP48S, Spinoza distingue désir et volonté, et définit la volonté comme « la faculté d'affirmer et de nier » ou comme « la faculté par laquelle l'Esprit affirme ou nie la vérité ou la fausseté de quelque chose » et le désir comme la faculté par laquelle « l'esprit aspire aux choses ou les a en aversion ». Ces définitions, bien que plus proches des conceptions usuelles, ne sont pas pour autant en contradiction avec celles de la partie III de l'*Éthique*. Dans EIIP48, l'objectif principal de Spinoza est la critique de la théorie cartésienne du jugement et il y utilise les termes, comme souvent dans ses discussions polémiques, d'une manière qui soit acceptable pour la partie adverse. Plus loin, il démontrera qu'il n'existe pas de faculté d'affirmation ou de négation dans l'esprit autre que les actes d'affirmation et de négation que les idées contiennent en elles-mêmes. De plus, dans la partie II de l'*Éthique*, il n'a pas encore explicité sa théorie du *conatus* et par conséquent n'a pas encore posé les fondements conceptuels à même de rendre compte de la corrélation entre volonté et désir.

détermination rationnelle de l'essence, tous les efforts humains, fondés sur les affections corporelles et différemment dénommés quand ils sont conçus sous différents angles³¹¹. Voilà comment le rejet chez Spinoza du libre arbitre s'appuie sur cette théorie de l'essence et de l'affect dont nous avons donné les traits principaux. Comme nous l'avons vu, la raison et la vertu ne sont pas l'état premier, donné en propre, de l'essence humaine, mais un but à atteindre. Mais alors, comment passer de la multiplicité des appétits en concurrence les uns avec les autres à une association durable et harmonieuse entre ceux-ci ? Comment fonder, dans la situation humaine présente, où les hommes ne vivent que rarement sous le commandement de la raison, une société où les affects actifs et la raison seraient déterminants ? Ces questions, et d'autres similaires à celles-ci nous mènent à la théorie politique de Spinoza.

³¹¹ « *J'entends ici sous le nom de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient en fonction des variations de l'état d'un même homme* » (EIIIaf.def.1Ex).

PARTIE 3

LA POLITIQUE et LA DÉMOCRATIE

3.1. Fondement et but de la politique

En étudiant la structure du TP à travers le thème de continuité méthodologique dans la première partie de notre étude sur le fondement méthodologique, nous avons déjà indiqué que Spinoza ne repose pas la constitution politique sur la raison, mais sur l'existence passionnelle qui est le premier état donné de la nature humaine. Dans la deuxième partie sur le fondement métaphysique, nous avons étudié les causes ontologiques de cette existence passionnelle à travers les concepts d'essence, de *conatus* et de désir. Dans cette dernière partie, nous nous pencherons sur les déductions politiques faites par Spinoza en partant de ces fondements. Nous traiterons de sa défense de la démocratie et les conclusions politiques qu'il déduit de sa métaphysique selon sa méthode de démonstration apodictique. Pour ceci, examinons d'abord le fondement de la politique et le concept de droit naturel, et discutons pourquoi Spinoza ne situe pas l'idée de contrat social à ce fondement.

3.1.1. Droit naturel et l'idée de contrat social

Dans EIVP37S1, Spinoza, en faisant une évaluation rétrospective sur les parties III et IV de l'*Éthique*, indique que dans ces parties dans lesquelles il a développé la théorie des affects, il met en évidence en même temps les fondements du corps politique (par la terminologie de l'*Éthique*, de la *civitas*). Il présente l'explication sommaire de ces fondements dans la scolie suivante :

« Chacun existe par le souverain droit de nature, et par conséquent c'est par le souverain droit de nature que chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature ; et par suite, c'est par le souverain droit de nature que chacun juge de ce qui est un bien, de ce qui est un mal, et veille à son utilité selon son propre tempérament [ingenium] (voir les Prop. 19 et 20 de cette p.), et se venge (voir le Coroll. 2 Prop. 40 p. 3), et s'efforce de

conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il a en haine (voir la Prop. 28 p. 3). Que si les hommes vivaient sous la conduite de la raison, chacun de par son droit posséderait tout cela (par le Coroll. 1 Prop. 35 de cette p.) sans aucun dommage pour autrui. Mais comme ils sont sujets aux affects (par le Coroll. Prop. 4 de cette p.), qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu de l'homme (par la Prop. 6 de cette p.) il leur arrive souvent d'être entraînés diversement (par la Prop. 33 de cette p.), et d'être contraires les uns aux autres (par la Prop. 34 de cette p.), alors qu'ils ont besoin de s'aider mutuellement (par le Scol. la Prop. 35 de cette p.). Et donc, pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et s'aider, il est nécessaire qu'ils cèdent de leur droit naturel et s'assurent mutuellement de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui. Quant à la manière dont il peut se faire que les hommes, qui sont nécessairement sujets aux affects (par le Coroll. Prop. 4 de cette p.) et inconstants et changeants (par la Prop. 33 de cette p.), puissent se donner cette assurance mutuelle et avoir une confiance mutuelle, elle ressort avec évidence de la Proposition 7 de cette Partie, et de la Proposition 39 de la Partie 3. À savoir, qu'un affect ne peut être réprimé que par un affect plus fort et contraire à l'affect à réprimer, et que l'on abstient de causer un dommage par peur d'un dommage plus grand. C'est donc par cette loi que la Société pourra s'affermir [firmari poterit], pourvu qu'elle s'attribue à elle-même le droit qu'a chacun de se venger et de juger du bien et du mal, et par suite, qu'elle ait le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, de faire des lois et de les affermir, non par la raison, qui ne peut réprimer les affects (par le Scol. Prop. 17 de cette p.), mais par des menaces. Et cette Société affermie par les lois et par le pouvoir de se conserver s'appelle Cité, et ceux qu'elle défend de son droit, Citoyens. » (EIVP37S2)

Ce passage fait le pont entre l'ontologie de Spinoza, sa théorie des affects, et sa pensée politique, autrement dit, entre le problème de l'être singulier et celui de l'être collectif. Il contient les points de liaison importants que l'on devrait examiner un par un. Le premier de ceux-ci, c'est le « droit naturel ». Dans EIVP37S2, Spinoza indique les propriétés principales de ce concept, mais il donne sa définition complète pour la première fois dans le TTP et la répète dans le TP. La version dans le TP est comme suit :

« Par droit de nature, j'entends justement les lois de la nature, autrement dit les règles selon lesquelles se fait toute chose, c'est-à-dire la puissance même de la nature. Et par suite le droit naturel de la nature tout entière, et par conséquent d'un individu quel qu'il soit, s'étend jusqu'où s'étend sa puissance ; et par conséquent tout ce que les lois de sa

nature font faire à tout homme, il le fait par souverain droit de nature, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance. » (TP II, §4)³¹²

Dans la métaphysique de Spinoza existe un seul Être : Dieu ou Nature. Comme toutes les autres choses auxquelles on attribue l'être consistent en des expressions, des modifications de cet être unique, la puissance grâce à laquelle ces choses existent et produisent des effets est une partie de la puissance de Dieu. Toutes les choses faites par la puissance infinie de Dieu, tous les effets qu'il produit sont sous son droit. C'est pour cela que toute chose faite par la puissance partielle des modes devrait aussi être acceptée comme sous leur droit naturel. Spinoza repose le concept de droit sur un tel principe de puissance. Selon ce principe, le droit naturel peut aussi être nommé comme le droit existentiel. Les êtres, uniquement comme ils existent et produisent les effets, on doit accepter qu'ils aient naturellement droit de continuer cette existence et produire ces effets. La propriété la plus importante du droit spinozien qui vient de sa base existentielle est qu'il n'est pas seulement un concept humain. Tous les modes qui expriment la puissance de Dieu possèdent un droit en fonction de la puissance partielle qu'ils possèdent. Toute chose faite par les modes pour continuer et conserver leur existence, autrement dit, toute chose étant l'objet de leur *conatus*, est leur droit naturel. De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre les animaux (ou bien les autres modes) et l'être humain ; les animaux, en fonction de leur puissance, possèdent sur l'être humain autant de droits que l'être humain possède sur eux (EIVP37S1). La deuxième propriété de ce droit est que même si l'être humain est en cause, il ne se fonde pas sur la raison, mais sur l'appétit ou le désir. Dans l'ontologie naturaliste de Spinoza, eu égard à l'effort de conservation de son existence, il n'y a pas de différence entre sage et ignorant, vertueux et ce qui est entraîné en quête « des passions aveugles ». Tous les deux sont de leur propre détermination de *conatus* et tout ce qu'ils feront pour continuer cet effort vital est

³¹² Cf. TTP XVI, §2 : « *par Droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. [...] Car il est certain que la nature considérée absolument détient un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui détient un droit souverain sur toutes choses. Mais puisque la puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble, il s'ensuit que chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, ou bien encore que le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance déterminée. Et puisque la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement, il s'ensuit que chaque individu détient un droit souverain pour cela, c'est-à-dire, comme je l'ai dit, pour exister et agir selon qu'il est déterminé naturellement. »*

compris dans leur droit naturel. Parce que, selon Spinoza, les lois de la nature auxquelles tous les modes sont soumis ne sont pas limitées par les lois morales ou les lois de la raison, qui sont la forme meilleure mais en même temps la plus difficile à atteindre du *conatus* humain (TTP XVI, §4 ; TP II, §8, §5).

En séparant les lois naturelles, qui ne sont que des manifestations de la puissance divine ou naturelle des lois morales et des lois de la raison,³¹³ en mettant le premier concernant tous les modes dans une catégorie beaucoup plus large que les deuxièmes concernant seulement l'être humain, ceux-ci forment la différence la plus importante entre la compréhension du droit naturel de Spinoza et celle de Hobbes³¹⁴. Spinoza ne s'adresse pas à la raison, mais il s'adresse à l'appétit ou au désir étant le fondement du droit humain, parce qu'il reste loin de l'identification des lois naturelles et les lois de la raison ou des lois morales. Selon Spinoza, l'ordre de la Nature contient aussi les effets d'autres attributs de Dieu que nous ne connaissons pas, donc n'est pas limité par la nature humaine. Identifier l'ordre de toute la Nature et l'ordre de la raison est autant absurde que, par exemple, la situation qui deviendra quand les chevaux gagnent tout à coup la conscience et tentent d'expliquer tout l'univers selon la nature du cheval. La raison est universelle, mais chez Spinoza, cette universalité est limitée par la nature humaine. La conclusion la plus importante déduite de ce fondement naturaliste du droit, est que selon Spinoza, les notions comme le « vrai » et le « faux », le « juste » et l'« injuste », le « mérité » et le « péché »³¹⁵ qui ne peuvent pas être conçus hors d'une organisation politique, ne

³¹³ Pour Spinoza, la « loi naturelle » est en fait un terme analogique ; car les lois réelles sont uniquement en cause dans l'ordre civil. Ce qui fait que la loi est la loi, c'est qu'elle peut être enfreinte ; c'est pourquoi, en fait, les lois positives qui sont uniquement faites par l'homme sont, dans toute l'acception du terme, les lois. Pour le dire avec les mots de Türker Armaner, chez Spinoza, la loi humaine n'est pas nécessaire, mais contingente (« Spinoza'da ‹ Doğal Hak › ya da Aklın Doğası », **Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, dir. par C. B. Akal, Istanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, p. 10). Quant aux lois naturelles, comme on ne peut jamais les enfreindre et comme c'est impossible de les transgresser, elles ne sont pas contingentes. Au contraire, elles sont universelles et représentent les relations de nécessité naturelle ou de détermination. Voir TTP IV.

³¹⁴ Cf. Thomas Hobbes, **Le citoyen ou les fondements de la politique**, chapitres II-IV, trad. par Samuel Sorbière, Paris : GF Flammarion, 1982.

³¹⁵ Selon Spinoza, l'état de nature n'est pas uniquement l'état avant la politique, mais en même temps c'est l'état avant la religion et la révélation (TTP XVI, §19). C'est pour cela que les concepts politiques comme la « justice » et l'« injustice », et aussi les concepts religieux comme le « mérité » et le « péché » ne peuvent pas être appliqués à cet état. Spinoza diffère de Hobbes par cet avis aussi. Cf. « Il faut entendre ceci de cette sorte, qu'en l'état de nature il n'y a point d'injure en quoi qu'un homme fasse contre quelque autre. Non qu'en cet état-là il soit impossible de pécher contre la majesté divine, et de violer les lois naturelles. Mais de commettre quelque injustice envers les hommes, cela suppose qu'il y ait des lois humaines, qui ne sont pourtant pas encore établies en l'état de nature, dont nous parlons. » (Hobbes, **Le citoyen**, chap. I, remarque, pp. 97-98).

peuvent pas s'appliquer à l'état de nature (TP II, §8, §19). Comme on a indiqué dans EIVP37S2 et aussi dans les traités politiques, la seule déterminante de l'utilisation du droit dans l'état de nature est le propre *ingenium* (tempérament) de l'homme. Dans l'éthique spinozienne, le terme *ingenium* peut être brièvement défini comme la forme observable (par d'autres hommes) du désir qui constitue l'essence de l'homme³¹⁶. Dans l'état de nature, un homme décide les choses qu'il doit faire ou qu'il doit éviter pour protéger son existence selon complètement son propre *ingenium*. Ceci inclut essayer d'obtenir les choses qu'il voit utiles et également éviter ce qu'il considère comme nuisible ou essayer de les supprimer. De même, ce droit inclut défendre soi-même et également les essais de récupération des dommages qu'il subit et de la vengeance.

Mais à ce point-ci, un paradoxe apparaît dans l'abstraction de l'état de nature où il n'existe aucune loi positive qui organise l'utilisation des droits et Spinoza essaye de comprendre la constitution politique au travers de ce paradoxe : dans l'état de nature, l'homme qui pourra faire tout ce qui peut, qui décide selon son propre tempérament ce qui est bon (utile), ce qui est mauvais (nuisible), à cet égard qui est uniquement de son droit (*in esse sui juris*), comme ils existent toujours des autres êtres plus puissants que lui dans la nature (EIVA1), en réalité, il ne peut jamais appliquer exactement ce droit. En théorie, même si seulement il est de son droit, en pratique, toujours il subit le risque d'être de droit des autres personnes et des choses (*sub alterius imperio esse*). L'état de nature dans lequel chaque homme, selon sa propre nature, décide ce qui est bon ou mauvais, tente de compenser son dommage et de se venger, à cause de cette contradiction qu'il contient et du fait qu'il n'est pas durable en pratique, il ne peut pas exactement exister dans aucune forme réelle de société. À ce point-ci, dans EIVP37S2 où Spinoza explique le fondement affectif de la constitution de la société, deux propositions qu'il répète interviennent :

« Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer. » (EIVP7)

³¹⁶ Donc ce terme est étroitement en rapport avec les théories de l'essence et des affects. Spinoza explique les relations causales qui déterminent l'*ingenium* au travers de ces théories. Sur ce sujet, voir la Partie 2 (section 2.4.3.). Pour un traité détaillé sur les implications collectives et politiques de l'*ingenium*, voir Pierre-François Moreau **Spinoza. L'expérience et l'éternité**, partie II, chap. 3, Paris : PUF, 1994, pp. 379-465.

« *Qui a quelqu'un en Haine s'efforcera de lui faire du mal, sauf s'il a peur qu'en naisse un plus grand mal pour lui ; et, au contraire, qui aime quelqu'un, par la même loi s'efforcera de lui faire du bien.* » (EIIIP39)

Pour Spinoza, le fondement de toutes les sociétés repose sur la condition humaine résumée par ces deux propositions. En raison de leur validité universelle, Spinoza n'hésite pas à qualifier EIVP7 et EIIIP39 comme « loi »³¹⁷. Selon ces lois des affects et des comportements, l'homme qui a peur de subir un dommage plus grand que ceci se gêne de se venger *tout seul* de ce qui lui endommage et de tenter de compenser son dommage. Les hommes qui sont désormais déterminés par un affect plus fort que le premier affect qui détermine leurs droits naturels, sont enclin à se gêner d'utiliser ces droits tous seuls et à se réunir. Mais à ce point-ci, il faut être prudent ; car la problématique n'est pas une existence du moment de premier jugement. Chez Spinoza, l'« état de nature » est une abstraction et un « moment de transition » dans lequel les hommes peuvent survivre en utilisant tous seuls leurs droits naturels et qu'ils décident de construire la société après avoir aperçu les dommages de ceci, n'a jamais existé en réalité. La transition de l'état de nature à l'état civil n'est pas historique, mais c'est une transition théorique³¹⁸. Ce que Spinoza met plutôt en relief ici est comme suit : pour comprendre la constitution sociale ou politique, le premier concept auquel nous devons nous référer ne doit pas être la raison, mais doit être l'affect. Si le mot « décision » est utilisé, ce qu'on peut dire au maximum est comme suit : les hommes ont décidé, pas par leur raison, mais par leur

³¹⁷ Sur la signification spinozienne du terme « loi », voir la note 313. Ces propositions des affects sont aussi prédominantes dans le TTP (on n'y dit pas « les fondements du *civitas* » comme dans l'*Éthique*, mais « les fondements de la *respublica* ») et sont formulées comme suit : « *c'est une loi universelle de la nature humaine que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sauf dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un plus grand dommage ; et nul n'endure un mal sauf pour en éviter un plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire que chacun choisit entre deux biens celui qu'il juge être le plus grand et entre deux maux celui qui lui semble le moindre. [...] Cette loi est si fermement inscrite dans la nature humaine qu'il faut la compter au nombre des vérités éternelles que nul ne peut ignorer* » (XVI, §6). Dans le TP, ces propositions sont exprimées beaucoup plus brièvement, comme « *l'homme est conduit par l'espérance ou par la crainte à faire telle ou telle chose ou à s'en abstenir* » (par exemple III, §3). Comme cette brève articulation dans le TP est parfois utilisée aussi dans le TTP, nous pensons qu'il n'y a pas de discordance entre ces deux textes sur ce sujet (par exemple, voir TTP XVI, §6 : « *l'espoir d'un plus grand bien ou par crainte d'un plus grand mal* »). La dialectique de l'espoir et de la peur qu'on rencontre dans les deux traités politiques doit être lue conjointement avec EIVP37S2, donc avec EIVP7 et EIIIP39.

³¹⁸ Hobbes précise aussi que l'« état de nature » n'est pas un événement historique, mais c'est une abstraction qui est logiquement atteinte (**Le citoyen**, chap. VIII, §1). Bien sûr qu'on ne doit pas oublier que Spinoza décrit la condition des Juifs après qu'ils ont quitté l'Égypte (*Exodus*), étant une sorte d'état naturel dans laquelle ils ne dépendent d'aucune loi civile et retrouvent de nouveau leurs droits naturels (TTP V, §10 ; XVII, §7). Mais cette description porte sur les récits dans la Bible et concerne anthropologiquement une histoire récente, une période où les hommes vivent déjà dans les *imperium*.

affect, que la société est le seul mode de vie durable pour eux, sans avoir aucune connaissance des causes qui les exposent à ces affects.

Spinoza se réfère à cette première conscience affective qu'il place au fondement de la constitution de la société aussi pour expliquer sa continuation. L'association sociale à laquelle les affects sont enclins est encore seulement protégée et continuée par ces affects. Selon Spinoza, comme on ne peut pas attendre qu'un homme, pas seulement dans l'état de nature, mais aussi dans l'état civil, soit raisonnable, honnête, fidèle, fiable, etc. (puisque ces vertus ne sont pas en sa propre puissance), la société empêche les hommes tenter d'agir de nouveau selon leur propre *ingenium* par les déterminations indiquées dans EIVP7 et EIIP39, c'est-à-dire empêche en les effrayant par la menace de sanction. Nous faisons de nouveau la citation d'EIVP37S2 : « *c'est donc par cette loi [EIVP7, EIIP39] que la Société pourra s'affermir, pourvu qu'elle s'attribue à elle-même le droit qu'a chacun de se venger et de juger du bien et du mal, et par suite, qu'elle ait le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, de faire des lois et de les affermir, non par la raison, qui ne peut réprimer les affects, mais par des menaces.* »

Mais alors, comment exactement la société prend-elle sur soi les droits naturels singuliers et comment met-elle une règle de vie commune ? Ici, un contrat social est-il en cause ? Spinoza, dans l'*Éthique*, se limite lui-même à indiquer le fondement affectif de la constitution politique et les prémisses de cette constitution reposant sur son ontologie de puissance. Autrement dit, il y explique *pourquoi* les hommes ont abandonné utiliser tous seuls leur droit naturel, mais il n'y met pas en évidence *comment* cet abandon se réalise-t-il. Les contenus politiques de l'expression de la « cession du droit naturel » dans EIVP37S2 sont essentiellement le sujet du TTP et du TP. À partir du XX^e siècle, en dépassant les commentaires précédents plutôt sur la métaphysique, et avec l'augmentation des recherches en se penchant en particulier sur le TTP et sur le TP, plusieurs études qui traitent de la relation entre la pensée politique de Spinoza et l'idée de contrat social sont publiées. L'un des premiers importants commentaires sur ce sujet appartient à A. G. Wernham. Selon Wernham, les manières d'approche de la question de la constitution politique sont différentes dans le TTP et dans le TP : le TTP reste plus proche à la théorie de contrat, alors que

le TP en s'éloigne³¹⁹. Alexandre Matheron, en adoptant ce commentaire, bien plus en défendant que le TP contienne « une nouvelle doctrine politique » qui n'existe pas dans le TTP, présente un cadre qui influencera plusieurs importants commentateurs ultérieurs³²⁰. D'un autre côté, il existe aussi ceux qui se méfient des commentaires de Wernham et de Matheron. Par exemple, Edwin Curley, Laurent Bove, et Cemal Bâli Akal et Reyda Ergün de Turquie, à cause des différentes raisons, restent loin du commentaire qui dit que du TTP au TP, la tonalité contractualiste diminue ou disparaît³²¹.

Quand nous regardons les traités politiques de Spinoza, on y voit deux mots, qu'on peut relier du point de vue terminologique avec la pensée contractualiste :

³¹⁹ A.G. Wernham, « Introduction », **The Political Works of Benedict de Spinoza**, édité et traduit par A. G. Wernham, Oxford : Clarendon Press, 1958, pp. 25-27. A. S. Campos indique que c'est A. Menzel (« Sozialvertrag bei Spinoza », **Zeitschrift für das Privat und Öffentliche Recht der Gegenwart** 34, 1907, pp. 451-60) qui a défendu pour la première fois que Spinoza avait abandonné la pensée contractualiste du TTP pendant qu'il écrivait le TP. Voir André Santos Campos, **Spinoza's Revolutions in Natural Law**, New York : Palgrave Macmillan, 2012, p. 190. Campos pense que Spinoza n'a pas complètement refusé l'idée contractualiste (*contractarianism*, par son dire), mais conformément à la révolution qu'il a réalisée dans la conception du droit naturel, il a réformé cette idée d'une manière qui comprend l'acte constitutif politique de la multitude (pp. 146-147).

³²⁰ Alexandre Matheron, **Individu et communauté chez Spinoza**, pp. 307-330 ; « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », **Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique**, Lyon : ENS Éditions, 2011, pp. 205-218. Pour l'exemple des lectures qui fait sienne et développe l'interprétation matheronien, voir A. Negri, **L'Anomalie sauvage**, pp. 193-196, 298 ; « Le *Traité politique* ou de la fondation de la démocratie moderne », **Spinoza subversif. Variations (in)actuelles**, trad. par Marilene Raiola et François Matheron, Paris : Éditions Kimé, 1994, p. 27 ; Étienne Balibar, **Spinoza et la politique**, Paris : PUF, 1985, p. 63 ; Christian Lazzeri, **Droit, pouvoir, et liberté. Spinoza critique de Hobbes**, Paris : PUF, 1998, pp. 284-287. Pierre-François Moreau pense aussi que la pensée contractualiste existe dans le TTP et disparaît dans le TP, mais son commentaire est différent que celui de Matheron. Selon Moreau, la constitution de l'État est fondée sur l'idée du contrat au travers des droits et des passions dans le chapitre XVI du TTP, mais elle est expliquée au travers des besoins, de la production de la vie et de la division du travail dans le chapitre V de la même œuvre. Donc, au regard de l'idée de contrat, le TTP, soi-même, ne peut pas être considéré comme un texte homogène. Les liens conceptuels établis par Moreau entre la finitude de l'homme et la nécessité de la division du travail et la coopération sont surtout remarquables. Voir Pierre-François Moreau, « Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », **La Recta Ratio**, pp. 191-199. Nous traiterons de ce sujet dans la section 3.1.3.

³²¹ Selon Curley, le problème dépend de ce qu'on entend par contrat social. Si c'est un simple accord pour l'avantage mutuel et pour la coopération, alors et le TTP et le TP sont contractualistes. Si le contrat social implique plus que ceci, par exemple une promesse nette moralement contraignante ou bien un calcul rationnel (par ceci, Curley sous-entend la théorie du contrat hobbesien), une telle compréhension n'existe ni dans le TTP ni dans le TP. Voir Edwin Curley, « Editorial Preface » (TP), **The Collected Works of Spinoza, tome II**, édité et traduit par E. Curley, Princeton, New Jersey : Princeton UP, 2016, pp. 493-494. Laurent Bove accepte qu'il existe une certaine idée de contrat (*pacte*) dans le TTP, mais il indique que ceci exprime l'organisation sociale réelle qui fonctionne selon le principe de *plaisir-déplaisir* et aussi selon les déterminations du lieu et du temps. Voir Laurent Bove, **La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza**, Paris : Vrin, 1996, pp. 218-228. Quant à la réserve d'Ergün et d'Akal, elle naît de leur attitude contre le TP. Selon ces auteurs, ce n'est pas possible que le TTP soit un texte contractualiste au sens traditionnel en raison de l'identité du droit et de la puissance qu'il comprend, mais on rencontre une fiction du contrat qui se ressemble surtout à celle de Suárez, dans le TP. Voir R. Ergün et C. B. Akal, « *Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye* Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi », pp. 93, 97-103.

pactum et *contractus*³²². Le *pactum* est utilisé uniquement dans le TTP, alors que le *contractus* existe dans les deux œuvres. En ce qui concerne l'utilisation du *pactum* dans le TTP, deux passages dans le chapitre XVI sont surtout importants :

« Il est pourtant vrai, nul n'en peut douter, qu'il est bien plus utile aux hommes de vivre selon les lois et prescriptions déterminées de notre raison qui, nous l'avons dit, ne visent que ce qui est véritablement utile aux hommes. En outre, chacun désire vivre, autant que faire se peut, en sécurité et à l'abri de la crainte ; ce qui, pourtant, ne peut guère avoir lieu tant que chacun aura loisir de tout faire à son gré et qu'on ne concédera pas à la raison davantage de droit qu'à la haine et à la colère. Car nul ne peut vivre sans angoisse au milieu des inimitiés, des haines, de la colère et des ruses, et sans s'efforcer de les éviter autant qu'il peut. Si nous considérons également que, sans un secours mutuel, les hommes vivraient nécessairement de façon très misérable et sans pouvoir cultiver la raison, comme l'avons montré au chapitre V, nous verrons très clairement que, pour vivre en sécurité et le mieux possible, ils ont nécessairement dû s'accorder mutuellement [in unum conspirare] et que, pour y parvenir, ils ont dû faire en sorte que le droit que chacun avait par nature sur toutes choses soit exercé collectivement et ne soit plus déterminé désormais par la force et l'appétit de chacun, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble. Ils l'eussent cependant tenté en vain s'ils n'avaient voulu suivre que les conseils de l'appétit car les lois de l'appétit entraînent chacun de côtés opposés ; ils ont donc dû stipuler et promettre [pacisci] très fermement de tout diriger selon le seul commandement de la raison (que personne n'ose contredire ouvertement de peur de paraître manquer de bon sens), de réfréner l'appétit dans la mesure où il conseille quelque chose de dommageable à autrui, de ne faire à personne ce qu'il ne veut pas qui lui arrive et enfin de défendre le droit d'autrui comme si c'était le sien. De quelle manière devrait être établi ce pacte pour être ratifié et stable, nous allons le voir. » (TTP XVI, §5-6)

« Puisque nous avons déjà établi que le droit naturel n'est déterminé que par la puissance de chacun, il s'ensuit qu'autant chacun transfère à autrui de la puissance qu'il détient, que ce soit par force ou de bon gré, autant il abandonne nécessairement à autrui de son droit. Donc, celui-là détient sur tous un droit souverain qui a le pouvoir souverain de les contraindre tous par la force et de les retenir par la crainte du dernier supplice, objet d'une crainte universelle. Mais il ne gardera ce droit qu'aussi longtemps qu'il conservera la puissance d'accomplir ce qu'il veut ; autrement, son commandement sera précaire et personne qui soit plus fort ne sera tenu de lui obéir, à moins de le vouloir. Voilà donc, sans contradiction avec le droit naturel, une façon possible de

³²² Spinoza utilise aussi les formes verbales de ces termes. Nous excluons les usages religieux et historiques du terme *pactum* dans le TTP. Ceux-ci existent dans les références faites à la Bible dans les chapitres III, VIII, XII, XIV et XVIII.

former une société et de faire que tout pacte soit toujours conservé avec la plus grande fidélité : on y parviendra si chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société qui conservera donc seule un droit souverain de nature sur toutes choses, c'est-à-dire un pouvoir souverain auquel chacun sera tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de ce genre, c'est ce qu'on appelle démocratie, qu'on définit donc comme l'assemblée universelle des hommes détenant collégalement un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance. » (TTP XVI, §7-8)³²³

Quant au terme *contractus*, dans le TTP, différent du *pactum* qu'on préfère pour expliquer le lien intrinsèque entre les citoyens et l'État, on l'utilise plutôt pour les accords entre États³²⁴. Une exception intéressante vient de TTP XVI, §22. Ici, Spinoza, pour décrire l'accord entre les dirigeants et les groupes qui ne sont pas de même religion avec eux, même si une relation interne d'un seul et même État est en cause, il utilise le *contractus* (plus précisément, *contraxerint*). Et dans le TP, en abandonnant le terme *pactum*, il commence à utiliser uniquement le *contractus* pour les relations entre États et aussi pour le lien de citoyenneté dans un État. Pour le premier, on peut regarder TP III, §14-15 ou VI, §33, mais pour le deuxième il y a une seule référence et le *contractus* y est utilisé trois fois :

« Les contrats autrement dit les lois par lesquelles une multitude transfère son droit à un conseil ou à un homme, il ne fait pas de doute qu'il faut qu'elles soient violées dès lors qu'il est de l'intérêt du salut commun de les violer. Mais quant à savoir si, en l'occurrence, il est ou non de l'intérêt du salut commun de les violer, aucun particulier ne peut en juger à bon droit, mais seulement celui qui détient l'imperium (par IV §3) ; donc, selon le droit civil, celui qui détient l'imperium demeure le seul interprète de ces lois. À quoi s'ajoute qu'aucun particulier ne peut être en droit de s'en réclamer, si bien qu'en vérité elles ne lient pas celui qui détient l'imperium. Seulement, si elles sont de nature telle qu'elles ne puissent être violées sans que du même coup la vigueur de la cité s'en trouve affaiblie, c'est-à-dire sans que du même coup la crainte partagée par la plupart des citoyens se change en indignation, alors, de ce fait même, la cité est dissoute et le contrat cesse ; ce n'est donc pas le droit civil qui le garantit, mais le droit de guerre. Et par suite, si celui qui détient l'imperium est tenu de préserver les conditions de ce contrat, c'est exactement pour la même raison que l'homme dans l'état

³²³ Nous retournerons à la définition de la démocratie dans ce passage. Pour les autres *pactum* importants dans le TTP, voir XVI §7, §16, §18, §19, §21, et XX §9. Dans XVI §19, pour le pacte fait avec Dieu on utilise les termes *pactum* et aussi *contractus*. XVI §21 a une autre importance : Spinoza y traite la question de ce qu'on doit faire devant les ordres des dirigeants contre la religion et le pacte fait avec Dieu. Même si l'articulation de sa réponse est plus sophistiquée, on peut la résumer comme l'affirmation de l'obéissance aux ordres du pouvoir temporel dans chaque situation.

³²⁴ Par exemple TTP XVI, §17 et §16. Dans ce dernier, pour désigner la relation entre États, Spinoza utilise aussi deux fois le *pactum*.

de nature, qui, pour ne pas être ennemi de lui-même, est tenu de veiller à ne pas se tuer, comme nous l'avons dit à l'article précédent. » (TP IV, §6)

Que nous disent-ils ces citations que nous avons faites du TTP et du TP ? En partant du fait que le *pactum* n'est jamais utilisé, et en ce qui concerne le *contractus*, celui-ci est peu utilisé dans le TP, peut-on soutenir que le TTP est contractualiste, et quant au TP, il est un texte anti-contractualiste, au moins non-contractualiste ? Non³²⁵ ; parce que si l'on traite cette problématique du point de vue purement terminologique, il est évident que les deux autres termes importants de la tradition contractualiste (« transfert du droit » et « consentement ») sont également utilisés dans les deux traités³²⁶. De plus, Matheron, le plus important représentant de la thèse de « TTP le contractualiste, TP le non-contractualiste » ne fonde pas son commentaire uniquement sur la différence terminologique³²⁷. Mais quand on

³²⁵ D'un autre côté, nous pensons qu'on ne peut pas ignorer que dans le TP le terme *pactum* n'est jamais utilisé. Nous, nous essayerons de l'expliquer cette situation par la tonalité anti-hobbesienne du TP :

Hobbes, avec Descartes, est le philosophe moderne le plus important qui influençait les choix thématiques, conceptuels et terminologiques de Spinoza depuis le TIE. Mais cette influence chez Spinoza, comme nous l'avons montré dans les parties précédentes, à travers le développement de sa philosophie, évolue de plus en plus vers une distance critique. À cet égard, tout comme l'*Éthique* peut être lue comme une polémique contre Descartes, le TP, comme une polémique contre Hobbes. Dans plusieurs paragraphes du TP, on ressent la critique implicite contre les opinions adoptées par Hobbes sur les mêmes sujets.

Hobbes fait une différence entre les termes de *pactum* et de *contractus* qui sont souvent considérés comme des synonymes dans son époque et il définit le *pactum* comme un particulier genre du *contractus* qui comprend les assurances du futur. Sur la base de cette différence, le *contractus* devient un terme qui décrit la relation entre le citoyen et le souverain, le rapport constitutif qui lie les citoyens au pouvoir politique, quant au *pactum* qui est plus fréquemment utilisé, avec beaucoup d'allusions religieuses, il fonctionne surtout pour expliquer la renonciation du droit naturel et la naissance de l'obéissance. Par conséquent, ce terme implique que les membres de la multitude se promettent réciproquement de ne pas agir tous seuls et de transférer leurs droits à une seule personne ou à un conseil. Voir **Le citoyen**, chap. II, §9 ; **Léviathan**, chap. XIV, pp. 130-133 ; chap. XVII, p. 177. Pour une étude rigoureuse sur la lexicographie contractualiste chez Hobbes, voir Luc Borot, « Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l'alliance : quelques enjeux lexicaux », **Hobbes et son vocabulaire**, dir. par Y. Ch. Zarka, Paris : Vrin, 1992, surtout pp. 193-205.

Le sujet principal du TP est la constitution politique et la qualité du rapport constitutif qui lie les citoyens à un *imperium*. Le terme de ce rapport chez Hobbes, comme on l'a déjà indiqué ci-dessus, est le *contractus*. Quant au fait que Spinoza n'a jamais utilisé le *pactum* dans son TP, cela peut être associé à son refus de l'abolition totale du droit naturel que ce terme sous-entend. Comme le dit Spinoza dans le célèbre Ep 50 où il précise la différence fondamentale entre lui et Hobbes : « *pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégrité et je soutiens que dans toute Cité, le Souverain suprême ne possède pas plus de droit sur un sujet qu'à la mesure du pouvoir par lequel il l'emporte sur lui. Ce qui est aussi bien le cas dans l'état de nature.* » Néanmoins, nous pensons qu'en partant de cette différence terminologique importante entre le TTP et le TP, le TTP ne pourra pas non plus être considéré comme un texte contractualiste. Nous expliquerons bientôt dans le texte principal la cause qui retient le TTP d'être contractualiste.

³²⁶ On pense que le terme de consentement (*consensus* ou *consensio*), avec le verbe *convenire*, est uniquement propre au TP (TP II, §13, §15, §16-17), mais Spinoza les utilise dans le TTP aussi. Pour son usage général politique qui n'est pas limité au contexte historique ou religieux, voir TTP V, §9.

³²⁷ La thèse de Matheron selon laquelle le TTP reste contractualiste, quant au TP, il se détache de la pensée contractualiste et se dirige vers un autre horizon politique, repose sur l'assertion qu'il existe

s'approche du problème d'une perspective différente, on peut soutenir que ni le TTP ni le TP ne sont contractualistes : Spinoza n'est pas contractualiste dans aucune de ses œuvres, parce que chez lui il n'existe pas un concept du droit naturel dans sa forme traditionnelle de la pensée contractualiste. Totalement à cause de cette « absence », Spinoza ne place pas l'idée de contrat à l'origine de l'État, à la formation de la politique :

« Comme chacun, dans l'état de nature, n'est de son droit qu'aussi longtemps qu'il peut se garder d'être opprimé par autrui, et que sont vains les efforts d'un homme seul pour se garder de tous, il s'ensuit qu'aussi longtemps que le droit naturel de l'homme est déterminé par la puissance de chacun et est celui de chacun, aussi longtemps il est nul, et consiste plus en une opinion qu'en une réalité puisque sa possession n'est aucunement assurée. Et il est évident que chacun peut d'autant moins, et par conséquent a d'autant moins de droit, qu'il a plus motif d'avoir peur. » (TP II, §15)

Le droit dans l'état de nature, à cause des inégalités et des conflits de puissance, ne peut pas se réaliser et ne consiste qu'en une opinion ou qu'en une fiction qui ne peut pas être appliquée en pratique. Pour que le droit existe en réalité, il faut que la puissance existe, et l'état de nature est l'état dans lequel l'homme est le plus faible. L'utilisation du terme « transfert » est un problème secondaire, parce qu'en fait, il n'existe pas de droit (ou de puissance) qui sera transféré(e) dans l'état de nature. Akal attrape, par une intense attention d'un homme de loi, la déconstruction que Spinoza a réalisée dans le concept de droit naturel : chez Spinoza, *« le droit n'est plus une catégorie qui, pour savoir s'il existe, doit être justifiée par référence à un sujet transcendant »*.³²⁸ Pour que les hommes retrouvent leur vraie puissance et donc leur droit, il est nécessaire qu'ils fondent une association civile. La seule condition réelle du droit naturel humain, c'est l'existence politique. Pour le dire avec les mots de Türker Armaner, *« comme il est utile de vivre selon les prescriptions de la raison pour la sécurité des humains, pour la conservation de*

dans le système spinozien une transformation conceptuelle beaucoup plus grande qui comprend aussi l'*Éthique*. Matheron observe cette transformation dans les théories des affects et de *conatus*. Selon Matheron, dans le TTP, Spinoza ne s'est pas encore penché sur le problème de l'« imitation des affects » et c'est pourquoi il remplit le vide dans la transition de l'état de nature à l'état civil par l'idée de contrat. De plus, selon Matheron, il y existe encore une conception de *conatus* statique hobbesien appuyée sur le principe d'*inertia*, mais dans le TP et dans la deuxième écriture de l'*Éthique*, Spinoza adopte une théorie dynamique de *conatus*. Voir Matheron, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », pp. 205, 215-218.

³²⁸ C. B. Akal, « Spinoza ve Teolojik-Politik İnceleme Hukukun Neresindeler ? », *Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, p. 3.

leurs corps, le « droit naturel » est à lui seul insuffisant. Selon Spinoza, dans le droit naturel qui comporte à la fois les déterminations rationnelles et les déterminations passionnelles, faut-il laisser place à un autre espace dont les limites sont celles du droit civil »³²⁹. La constatation selon laquelle dans l'état de nature le droit consiste uniquement en une opinion, le même cadre d'impuissance, est aussi prévalente dans le TTP. La continuité entre le TTP et le TP résulte de la conceptualisation du droit dans la détermination de l'appétit et de ne pas pouvoir parler de la raison, c'est-à-dire de la puissance humaine réelle dans l'état de nature :

« Le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance. Car tous ne sont pas naturellement déterminés à agir selon les lois et les règles de la raison : bien ou contraire, tous naissent ignorants de tout. Avant qu'ils puissent connaître la vraie règle de vie et acquérir la pratique habituelle de la vertu, une grande part de leur vie est déjà passée, même s'ils ont été bien éduqués. Pendant ce temps, néanmoins, ils sont tenus de vivre et de se conserver autant qu'il est en eux, c'est-à-dire sous la seule impulsion de l'appétit, puisque la nature ne leur a rien donné d'autre et leur a refusé la puissance actuelle de vivre selon la saine raison ; en vertu de quoi ils ne sont pas plus tenus de vivre selon les lois d'une pensée saine que le chat de vivre selon les lois de la nature du lion. » (TTP XVI, §3)

Au début, la Nature ne nous a donné ni raison, ni faculté de *deliberation* ou de *calculation*, ni prévision sur l'avenir, ni loi morale naturelle vers tenir notre promesse³³⁰, elle nous a seulement donné un appétit cru orienté à continuer la vie. Par simplement nos affects (la peur et l'espoir) et nos expériences, nous, les humains, savons que nous ne pouvons pas faire ceci tous seuls. C'est pourquoi nous nous réunissons *naturellement*. Cette réunion a un seul objectif : l'utilité (TTP XVI, §16). L'utilité ne veut pas dire la liberté ; pour Spinoza, la liberté, comme la raison, est une puissance qui n'est pas préexistante et seulement qui est acquise (il n'existe pas d'une mentalité autant loin que l'expression « chaque homme naît libre » pour Spinoza). Ainsi, le premier motif qui pousse les humains à se réunir, c'est-à-dire à construire un corps politique est le désir de sécurité³³¹ (ici, nous voudrions souligner que nous ne parlons pas de discours de sécurité des États, mais seulement de la

³²⁹ T. Armaner, « Spinoza'da « Doğal Hak » ya da Aklın Doğası », p. 14.

³³⁰ Cf. Thomas Hobbes, **The Elements of Law : Part I Human Nature. Part II De Corpore Politico**, introduction par J. C. A. Gaskin, Oxford : Oxford UP, 1999, chap. XV, § 1 ; **Léviathan**, chaps. XIV et XV.

³³¹ À cet égard aussi, nous ne voyons aucune différence entre le TTP et le TP. Sur l'importance du désir de sécurité dans le TTP, voir III, §5, §6 et XX, §6.

première détermination affective des hommes en face la Nature). Selon Spinoza, la recherche du bien-être et celle de l'égalité-la liberté, qui sont les deux autres buts nécessaires de la politique, intervient à la suite de ceci. Nous traiterons de ces buts, mais on devrait déjà indiquer ce qui suit : Spinoza met une limite importante au premier but, à celui de sécurité dans le TTP et aussi dans le TP et cette limite est encore en relation avec l'originalité de son propre concept de droit naturel :

« Le chapitre précédent a envisagé le droit du Souverain sur toutes choses et le transfert du droit naturel de chacun au Souverain. Quoique cela s'accorde assez bien avec la pratique, et que l'on puisse régler la pratique pour qu'elle s'en rapproche de plus en plus, cela cependant demeurera, dans bien des cas, purement théorique. Jamais personne, en effet, ne pourra transférer à un autre sa puissance, et par conséquent son droit, au point de cesser d'être un homme ; il n'y aura jamais un pouvoir souverain tel qu'il puisse accomplir tout ce qu'il veut. En vain commanderait-il à un sujet de haïr celui à qui l'attache un bienfait, d'aimer qui lui a causé du tort, de ne pas être offensé par des affronts, de ne pas désirer d'être libéré de la crainte et bien d'autres choses qui suivent nécessairement des lois de la nature humaine. » (TTP XVII, §1)

« Toutes les choses que nul ne peut être induit à faire par des récompenses ou des menaces n'appartiennent pas aux droites de la cité. Par exemple, nul ne peut renoncer à sa faculté de juger. En effet quelles récompenses ou quelles menaces peuvent bien induire un homme à croire que le tout n'est pas plus grand que sa partie, ou que Dieu n'existe pas, ou qu'un corps qu'il voit fini est un étant infini, et, absolument parlant, à croire quelque chose à l'encontre de ce qu'il sent ou pense ? De même aussi, quelles récompenses ou quelles menaces peuvent bien induire un homme à aimer ce qu'il en a en haine, ou à avoir en haine ce qu'il aime ? » (TP III, 8)

Ainsi, aucun État, même le plus despotique, (pas par le sens spinozien, mais par le sens commun) le plus absolu, le plus puissant ne peut dominer ses sujets, d'une manière qui les prive de tous leurs droits naturels. Bien sûr qu'il l'essaye, mais il ne peut pas réussir complètement. C'est pourquoi aucun régime tyrannique n'est permanent à long terme. Mais alors, comme nous l'avons indiqué, si les hommes sont corporellement et mentalement impuissants dans l'état de nature, s'il n'y a pas de raison, et il n'y a rien que l'appétit cru qui est donné, que devons-nous comprendre de ces paroles de Spinoza ? Dans le cadre de l'équivalence spinozienne de la puissance et du droit, où devrions-nous placer cet avertissement ? À quelque chose de très simple et de fondamentale, au fait que nous existons : même si nous

sommes impuissants dans l'état de nature, même si nous manquons de raison et d'autres facultés, nous existons et uniquement de ce fait d'existence, il suit que nous avons le droit de continuer ceci. Tant que nous existons, même dans notre état le plus impuissant, nous possédons une *certaine* puissance (l'impuissance absolue est la mort, l'anéantissement). Voilà, selon Spinoza, ce qui reste sans changer, ce qui est incessible dans l'état civil, est fondamentalement ceci. Personne ne peut abandonner exister, ne peut décider qu'une autre personne existe à sa place, c'est pour cela que le droit d'existence ne peut pas être transféré. Pourtant, exister veut dire affecter et être affecté. C'est exactement pourquoi, selon Spinoza, la liberté de pensée et d'expression doit être le principe axiomatique dans tous les États (même dans les monarchies). On ne peut pas abandonner le droit de penser et de s'exprimer dont la base affective est valable pour tout le monde et qui n'est pas obligé de reposer sur la raison ; parce que les actes de penser et de s'exprimer sont étroitement liés à notre existence singulière et unique, on peut même dire qu'ils sont une seule et même chose. Attendre de nous que nous abandonnions nos affects et nos pensées est autant impossible et ridicule qu'attendre de nous que nous coupions et jetions les organes de notre corps. Selon notre propre nature, nous pouvons abandonner le droit de compenser notre dommage, de se venger, nous pouvons transférer ce droit à une autre personne ou bien à une structure plus grande (l'État prend sa *raison d'être* dans ce transfert), mais on ne peut ni abandonner nos affects et nos pensées ni les transférer.

En résumé, Spinoza n'est pas contractualiste, parce que son concept de droit est différent que celui de la tradition contractualiste. Il n'existe pas de tension ou de différence notable entre le TTP et le TP à cet égard ; parce que dans ces deux œuvres, en dehors des variations d'expression, le concept de droit naturel est le même, et base sur le même fondement existentiel. Par rapport à la pensée de contrat, pour qu'il existe une évolution du TTP au TP, il fallait qu'il existe une évolution dans le concept de droit naturel aussi. Pour ceci, il fallait que le point de vue de Spinoza à la puissance humaine, à la raison, à l'essence et aux affects change. Cette question peut quand même être posée : pourquoi Spinoza utilise-t-il une terminologie contractualiste même si sa pensée ne s'accorde pas avec ceci ? Après avoir fait exploser le fondement de la tradition du contrat social, pourquoi protège-t-il encore la terminologie de cette tradition ? La première réponse que nous pouvons donner à

ceci, c'est qu'il n'a pas possédé une meilleure. Dans son époque, cette terminologie, d'un côté, a joué un rôle clé dans l'établissement des relations de souveraineté et de la légitimité, de l'autre côté, c'était le moyen le plus efficace de défendre l'égalité politique entre les hommes. Si l'on n'acceptait pas la vieille mentalité hiérarchique qui sépare les hommes, dès leur naissance, étant qui mérite de gouverner et qui mérite d'être gouverné, si l'on adoptait l'idée de l'égalité du paradigme moderne, dans cette mesure, mais uniquement dans cette mesure, la terminologie contractualiste était aussi indispensable³³². Deuxièmement peut-être on peut ajouter ce qui suit : la terminologie contractualiste montre que Spinoza n'a pas largement pensé sur toutes les implications, toutes les conclusions innovatrices de sa propre philosophie qui sont encore actuelles aujourd'hui. Il ne pouvait pas faire ceci non plus, parce qu'il n'avait ni le temps pour ceci ni son époque lui permettait. Nous, les commentateurs, que devrions-nous faire enfin, si ce n'est pas ce qui suit : mettre en évidence les conclusions implicites de systèmes des penseurs importants, d'une manière qu'ils ne l'ont fait pas (qu'ils ne l'auraient pas fait). Spinoza n'a pas vu ni le mode de production capitaliste dans son sens le plus complet ni le mécanisme d'État moderne qui ne pourra pas se séparer de lui. C'est pourquoi il ne pouvait pas parler avec certitude et clarté que nous attendons de lui aujourd'hui. Mais certains philosophes, même s'ils ne voient pas, ils prévoient (ou bien concernant le troisième genre de connaissance, ils intuitionnent). Ils intuitionnent les relations, les rencontres, les transformations, les destructions, les constitutions, les affects, etc. Dans ce sens, ils sont (sans oublier les artistes) les seuls vrais prophètes. Et puis, même s'ils ne donnent pas à tous ces événements et à tous ces vécus les termes dont ils ont besoin, ils leur donnent leurs concepts. Le contrat spinozien correspond à l'idée de contrat moderne, autant que le Dieu spinozien correspond à l'idée de Dieu qui détermine la durée de la vie des êtres qu'il crée, qui les récompense et les punit. Les mots trompent, ce qui est important, c'est les manières de conception.

3.1.2. « Conduit comme par un seul esprit »

Si le concept de contrat n'existe pas (alors même qu'il existe le terme) chez Spinoza, comment se réalise-t-elle la constitution politique selon lui ? Sa réponse est que les forces s'unissent naturellement. Le fondement de cette idée réside dans le

³³² Pour la critique d'Aristote par Hobbes sur l'inégalité, voir **Le citoyen**, chap. III, § 13.

mouvement d'individuation et de communauté ontologique de l'Éthique, que nous avons étudié dans la deuxième partie de notre recherche :

« Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. À l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous. »
(EIVP18S)

Spinoza combine le concept du droit, la tendance de s'unir inhérente au *conatus* (« s'efforcer tous ensemble de conserver leur être ») et l'union des forces qui est né de cette tendance pour en dériver le principe de la génération du corps politique : « si deux hommes se mettent d'accord entre eux et unissent leurs forces, à eux deux ils peuvent plus, et par conséquent ils ont à eux deux plus de droit sur la nature que chacun à lui seul, et plus ils auront été nombreux à unir leurs nécessités, plus ils auront de droit à eux tous » (TP II, §13). Ce droit commun que les singuliers forment au plan ontologique par unissant leurs forces (par devenant multitude), au plan politique, prend le nom d'*imperium* : « le droit qui est défini par la puissance de la multitude, on l'appelle généralement *imperium* » (TP II §17). Le fondement qui permet que le droit politique collectif chez Spinoza n'ait pas besoin d'une *persona* et de la médiation de la représentation, comme chez Hobbes, est que les puissances singulières ont la tendance de pouvoir s'unir directement et spontanément. Selon Hobbes, la multitude qui n'est que la somme des individus atomiques, trouve son unité politique dans une *persona* représentative qui est créée par le consentement pas commun comme chez Spinoza, mais individuel. Dans le *Léviathan*, Hobbes dit ce qui suit :

« Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'unité de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend une la personne.

Et c'est celui qui représente qui assume la personnalité, et il n'en assume qu'une seule. On ne saurait concevoir l'unité dans une multitude, sous autre forme. »³³³

Dans la pensée politique de Hobbes, la conceptualisation ci-dessus est le point de départ du devenir de la multitude vers un peuple. Dans le passage de l'état de nature à l'état civil, il est obligé de fonder un rapport de représentation et de médiation, parce qu'en dehors de ce rapport, uniquement l'état passionnel, la barbarie et la guerre sont dominants. Mais pour Spinoza, les hommes n'unissent pas leur force dans une *persona* en dehors d'eux-mêmes ; l'idée de représentation est étrangère à sa pensée politique. Ce qui est en cause dans l'état civil, ce n'est pas le transfert des puissances ou des droits ou des libertés, mais c'est la création des conditions dans lesquelles ceux-ci peuvent acquérir une efficacité réelle. Cette création se réalise par la communauté des puissances. Ladite communauté expose une totalité, mais pas celle qui est donnée de dehors aux corps et aux esprits singuliers, mais celle qui est produite naturellement par ceux-ci avec leur capacité naturelle de convenir et de communiquer. Si nous disons par les termes de la citation ci-dessus que nous avons faite de Hobbes, ce qui est important pour Spinoza n'est pas l'unité d'un représentant artificiel, mais c'est l'unité naturelle « des représentés » eux-mêmes. À ce point-ci, l'expression « conduit comme par un seul esprit » (*una veluti mente ducuntur*) qui se passe dans le TP gagne de l'importance. Cette expression est utilisée pour la première fois dans le paragraphe 16 du Chapitre II :

« Là où les hommes ont des droits communs et où tous sont conduits comme par un seul esprit, il est certain (par l'art. 13 de ce chap.) que chacun d'eux a d'autant moins de droit que tous les autres sont à eux tous plus puissants que lui, c'est-à-dire qu'en vérité il n'a d'autre droit sur la nature que celui que lui concède le droit commun, et que pour le reste il est tenu d'exécuter tout ce que lui commande le commun accord, ou bien (par l'art. 4 de ce chap.) il y est forcé à bon droit. »

Ce qu'on doit entendre par « conduit comme par un seul esprit » est expliqué dans le Paragraphe 1 du Chapitre VI :

³³³ **Léviathan**, chap. XVI, p. 166. Voir aussi : « le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs du plus grand nombre possible d'hommes, unis par le consentement en une personne naturelle ou civile, laquelle a l'usage de tous leurs pouvoirs sous la dépendance de sa volonté, comme c'est le cas d'une République » (**Léviathan**, chap. X, pp. 81-82).

« Les hommes étant, comme nous l'avons dit, menés par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que si la multitude se met naturellement d'accord entre elle et veut être conduite comme par un seul esprit, ce n'est pas parce qu'elle est conduite par la raison, mais bien parce qu'elle l'est par un affect qu'elle a en commun, à savoir (comme nous l'avons dit à l'art. 9 du chap. iii) par une espérance ou une crainte commune, ou par le désir commun de se venger de quelque dommage subi en commun. »³³⁴

Pour Spinoza, il n'existe pas d'une union politique constituée *après* que les hommes consentissent à être conduits par un seul esprit. Nous soulignons de nouveau : la pensée hobbesienne de représentation et de *persona* est étrangère à Spinoza. Pour celui-ci, le fond est que les hommes sont naturellement enclins à composer un seul esprit. Ceci n'est que posséder des affects communs, avoir peur et espérer de mêmes choses. *Una veluti mente ducuntur* du TP est une déduction politique faite de l'ontologie de l'*Éthique* — « tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps » (EIVP18S). Il faut souligner que composer un seul esprit, c'est-à-dire avoir de mêmes affects, même si cela a la tendance de s'orienter vers le bien commun, n'est pas bon en soi. La communauté des affects se réalise souvent par l'imitation des affects. Parmi des hommes ayant les mêmes besoins et subissant les mêmes menaces, les espoirs et les peurs communs peuvent se former naturellement et sans causer une domination négative, mais ce n'est pas toujours le cas. De plus, les règnes tyranniques, en consolidant le mécanisme de l'imitation des affects par les divers dispositifs de récompense et de sanction, pour protéger ou consolider leur pouvoir, s'adressent aux manipulations dont les conséquences à long terme sont désastreuses, pas seulement pour ceux qui résistent à ce mécanisme, mais aussi pour tous les citoyens et même pour ceux qui sont au pouvoir. Spinoza a conscience des diverses manifestations négatives de la dynamique affective concernant le « conduit comme par un seul esprit ». Tout à fait par cette conscience, il constitue une barrière réaliste à la description réaliste qu'il fait à propos du fondement de la politique :

« Car ce qu'il faut considérer, premièrement, c'est que, de même que, dans l'état de nature (par l'art. 11 du chap. précéd.), est le plus puissant et le plus de son droit l'homme que conduit la raison, de même aussi sera la plus puissante et le plus de son droit la cité fondée sur la raison et dirigée par elle. Car le droit de la cité est déterminé par la puissance de la multitude conduite comme par un seul esprit. Or cette union des

³³⁴ Dans la première partie tout en examinant la continuité méthodologique entre l'*Éthique* et le TP, nous avons déjà cité ce passage. Voir p. 63.

âmes ne peut absolument pas se concevoir si la cité n'est pas au plus haut point tendue vers cela même que la saine raison enseigne être utile à tous les hommes. » (TP III, §7)

Même si la multitude chez Spinoza n'est pas une masse apolitique manquante de compétence d'auto-organisation comme chez Hobbes, pour pouvoir exprimer politiquement sa puissance et son droit communs, elle doit pouvoir agir comme étant conduite par un seul esprit. Pour ceci, la communauté des âmes, c'est-à-dire des esprits, c'est-à-dire des affects est nécessaire. Même si la première communauté affective (l'espoir et la crainte) vient du fondement imaginatif, dans une communauté suffisamment nombreuse, un milieu où la raison, par le dire d'Akal, une raison raisonnable³³⁵ peut naître. Selon Spinoza, les hommes ne se réunissent pas étant déjà les individus rationnels, mais quand ils se réunissent, les conditions dans lesquelles la raison peut devenir active commencent à se former. Comme nous l'avons montré dans la deuxième partie (section 2.4.3.), le fondement reste le même pour ce devenir : la nature affective. Le passage de la passion commune à la raison commune, c'est le passage de passion-affect à raison-affect. Bien sûr, il n'y a pas de garantie que ce passage se réalisera sûrement. Comme Spinoza n'évalue pas les sociétés d'une perspective téléologique et comme il est anti-utopiste, il pense que dans ce passage, la richesse matérielle et mentale de chaque société sera déterminante. Certaines sociétés continuent leur existence dans le pendule d'espoir-crainte et sous les diverses formes des dominations, qui ne sont pas seulement politiques ou économiques, mais aussi affectives. Mais cette situation apporte aussi une indignation sociale qui peut se transformer de nouveau en l'état de guerre en fonction de sa densité (TP IV, §6)³³⁶. Quand on prend en compte cette conséquence probable, il est clair qu'en réalité aucune société ne peut être continuée par purement la pression et la tyrannie. Chez Spinoza, les hommes sont conçus, pour toujours, comme pas seulement des êtres qui sont affectés, mais aussi qui ont la puissance d'affecter. Sa pensée est l'une des premières articulations de la conception relationnelle du pouvoir. Si un ensemble social continue son existence, là-bas, il existe sûrement une certaine raison qui est imposée par les puissances singulières que

³³⁵ Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, p. 99.

³³⁶ Pour l'importance du concept de l'indignation chez Spinoza, voir Alexandre Matheron, « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », **Spinoza : puissance et ontologie**, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et Hadi Rizk, Paris : Éditions Kimé, 1994, pp. 153-165 ; Laurent Bove, **La Stratégie du Conatus**, pp. 264-278 ; Filippo Del Lucchese, **Tumultes et indignations : conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza**, Paris : Éditions Amsterdam, 2010.

cet ensemble contient, et donc une transformation démocratique. L'enjeu ici, c'est multiplier les ilots de raison et de démocratie qui existent plus ou moins dans chaque société. Comme déjà indiqué, la vraie dynamique qui détermine le traité de types d'*imperium* dans le TP, qui protège le Spinoza du TP d'être un théoricien des types de gouvernements traditionnels, c'est ce mouvement de démocratisation.

Pour empêcher ou diminuer l'indignation sociale qui contient même le danger de revenir à l'état de guerre, Spinoza exige une seule précaution concrète : régler les lois selon les prescriptions de la raison. À ce point-ci, on peut même dire que le terme « contrat » chez Spinoza prend un nouveau sens ou une nouvelle fonction, totalement différent de celui dans la tradition contractualiste. Si ce qu'on entendra par contrat est simplement les lois — « *les contrats autrement dit les lois* » (TP IV, §6) —, il n'existe aucune société sans contrat. Pour mieux dire, on ne s'unit pas par contrat, mais par nature, et après, en essayant, se trompant et ressayant, on constitue les contrats, c'est-à-dire les lois. Pour qu'un *imperium* puisse complètement exprimer la puissance et le droit de la multitude qui le crée, ses lois doivent être compatibles avec les prescriptions la raison. Car la raison ne représente jamais seulement l'intérêt d'une seule personne ou d'un seul groupe ; par sa nature, elle commande nécessairement l'intérêt de tout le monde, le vrai bien commun. Et pour cette raison, si l'on veut que la multitude, comme il se doit dans un *imperium*, ait les affects communs sans être jeté dans une indignation constante à un degré qui réclame le droit de guerre, les lois doivent être raisonnables, c'est-à-dire qu'elles doivent protéger tout le monde : « *il ne peut pas se faire qu'une multitude soit conduite comme par un seul esprit, comme il est requis dans un imperium, à moins d'avoir des lois qui soient instituées selon ce que prescrit la raison. [...] Les lois de l'imperium le meilleur doivent être instituées sous la dictée de la raison* » (TP II, §21)³³⁷.

Le meilleur *imperium* du TP, tout comme le meilleur *respublica* du TTP, est la démocratie. Ici, le seul déterminant de l'adjectif « le meilleur » est le principe de *conatus*. « La meilleure » forme de s'efforcer de persévérer dans son être, c'est vivre en collectif dans la guidance de la raison. Mais comme une telle forme n'a pas de limites en soi, comme l'adjectif « le meilleur » pour *conatus* aura toujours une valeur relative et comparative selon l'augmentation ou la diminution de la puissance, la

³³⁷ Dans ce passage, le « droit » de Pautrat a été changé par la « loi ».

démocratie spinozienne, ayant incontestablement une base minimum, au lieu de la considérer comme une forme de gouvernement dont les limites, les lois et les établissements *ultimes* sont fixes et invariables, il est mieux de la considérer comme un mouvement ontologique-politique ouvert, permanent et inclusif³³⁸. Spinoza ne place pas le *conatus* d'un *imperium*, comme une unité de puissance qui est en dehors, ou au-delà des *conatus* singuliers, et qui possède plus que la somme de ces puissances singulières. Il préserve aussi dans sa philosophie politique, la conception de la singularité et de l'individuation ontologique dans l'*Éthique*. Aux yeux de Spinoza, tous les êtres sont singuliers, c'est pourquoi les *imperium* sont aussi des êtres singuliers. L'effort de ces corps politiques pour persévérer dans l'existence consiste en la somme des efforts des hommes qui les forment pour persévérer dans leur existence. C'est pourquoi l'existence et la puissance des singuliers, qui en s'unissant créent un *imperium*, à savoir un nouvel être singulier, ne se placent jamais d'une façon de pouvoir être sacrifiée, discréditée pour cet être singulier plus grand dont elles sont un composant. Même si une seule partie dedans diminue, ne peut pas exprimer sa puissance, la puissance de l'*imperium* diminuera en fait à ce taux. On peut aussi dire comme suit : chez Spinoza, la survie de l'État consiste en la somme totale des survies singulières de tous ses citoyens. Nous soulignons encore une fois : Spinoza définit la puissance d'un *imperium* par la puissance de la multitude qui le constitue. C'est pourquoi le concept de multitude est important non seulement au regard des sens actuels que Negri donne à ce concept, mais aussi au regard de la pensée politique de Spinoza lui-même. Comme la multitude est vraiment la seule source de la puissance d'un *imperium*, chaque *imperium* doit comporter et exprimer le droit de cette multitude sous le rapport du nombre et de la diversité de celle-ci, c'est-à-dire, chaque *imperium* doit être nécessairement démocratisé. Sinon il prépare soi-même par ses propres mains sa chute de puissance et également sa ruine.

³³⁸ Presque tous les commentateurs qui n'ont pas lu Spinoza dans le cadre conceptuel des autres philosophes ont remarqué que la démocratie spinozienne était un mouvement ouvert plutôt qu'un certain type de gouvernement dont les limites sont claires et immuables. Cependant, c'est Étienne Balibar qui associe le plus efficacement une telle conception de la démocratie aux problèmes politiques actuels. À cet égard, son concept de « démocratisation de la démocratie » est particulièrement important. Outre ses travaux sur Spinoza, voir surtout « Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship », **Rethinking Marxism**, tome 20, n° 4, 2008, pp. 522-538.

3.1.3. Production sociale, coopération et secours mutuel

Nous avons déjà indiqué que chez Spinoza il existe trois buts indissociables de la politique (la sécurité, le bien-être, l'égalité-la liberté). Le but de sécurité sur lequel nous nous sommes attardées jusqu'à maintenant est la condition nécessaire mais insuffisante pour la constitution d'une union politique. Spinoza s'abstient toujours de s'adresser uniquement au but de sécurité comme la raison d'être d'un *imperium*. Le but de sécurité est urgent et nécessaire, mais en même temps une détermination négative, et selon Spinoza, dans la constitution de la société, plus que ceci est en cause. Comme le montre l'expérience, les hommes ne veulent pas seulement survivre, mais également mener une meilleure vie (TTP XVI, §5) ; ils ne veulent pas seulement être en sécurité, mais également vivre en bonne santé et confortablement (TTP III, §5, §6). Les hommes ne sont pas seulement enclins à la haine (à considérer ainsi les uns les autres comme l'ennemi naturel), mais également sous le rapport d'augmenter les puissances d'existence des uns et des autres, ils sont aussi enclins à s'attacher par les affects positifs (rappelons de la deuxième partie de EIIP39)³³⁹. En bref, ils ne veulent pas seulement préserver le droit naturel qu'ils possèdent, mais également l'élargir. L'élargissement du droit naturel est seulement possible grâce à l'organisation sociale de la production. Parce que soit au sein de la nature, soit dans une civilisation assez complexe, un homme ne peut même pas passer un jour sans reproduire la vie, sans organiser les conditions externes, sans communiquer médiatement ou immédiatement avec les autres hommes. Ainsi, la cause d'avoir besoin d'un ordre politique n'est pas la sécurité seule, mais c'est également la nécessité de la production sociale :

« La société est fort utile, et même tout à fait nécessaire, non seulement pour vivre à l'abri des ennemis, mais encore pour s'épargner beaucoup d'efforts. Car si les hommes ne s'entraidaient pas mutuellement, l'art et le temps leur feraient défaut pour se maintenir et se conserver par leurs propres moyens. Tous, en effet, ne sont pas également aptes à tout et aucun homme pris isolément ne serait capable de se procurer ce dont un homme seul a grand besoin. Les forces et le temps, dis-je, manqueraient à chacun s'il devait seul labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et faire bien d'autres choses indispensables pour se conserver en vie, pour ne pas parler

³³⁹ Une autre différence importante entre Spinoza et Hobbes est que la théorie politique de Hobbes ne tient pas compte des passions basées sur la joie et des émotions actives. Cependant, selon Spinoza, sur le plan politique, la vie rationnelle ne se réalise que grâce aux affects actifs des citoyens, tout comme sur le plan individuel.

des arts et des sciences qui sont tout à fait nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude. Nous voyons en effet que ceux qui vivent en barbares, sans organisation politique, mènent une vie misérable, presque animale, et ne se procurent le peu de ressources misérables grossières dont ils disposent que par l'entraide, quelle qu'elle soit. » (TTP V, §7)

La même perspective continue dans le TP :

« Les hommes ne peuvent guère se maintenir en vie et cultiver leur esprit sans s'aider mutuellement. Et nous en concluons que le droit de nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où des hommes ont des droits communs, peuvent, ensemble, revendiquer pour eux-mêmes les terres qu'ils peuvent habiter et cultiver, peuvent se protéger, repousser toute force et vivre selon l'avis qu'ils ont tous en commun. » (TP II, §15)³⁴⁰

Le rapport nécessaire entre la production matérielle et l'organisation politique est aussi mis en relief par Hobbes, mais l'articulation spinozienne de ce rapport est assez différente de celle de Hobbes qui se réfère au commerce et à la propriété³⁴¹. Chez Spinoza, la production matérielle n'est pas posée comme un but en soi, mais comme un moyen ; pareillement le règlement du temps et le développement des habiletés qui sont les conditions nécessaires de la production sociale, au lieu d'un genre de division du travail qu'on rencontre dans les théories modernes de la valeur, ils sont plutôt reliés au secours mutuel, à la coopération ou à la solidarité sociale. Grâce au secours mutuel, les hommes ne surmontent pas seulement le paradoxe de leur propre droit naturel singulier, mais également ils trouvent la possibilité d'élargir ces droits. Bien sûr, les concepts auxquels Spinoza se réfère pour expliquer la production sociale (le secours mutuel, etc.) ne sont pas des concepts économiques, mais ils sont des concepts philosophiques. Mais certains thèmes qui continuent dans son système depuis le TIE donnent des indices sur son point de vue sur la production de la valeur et le problème de richesse.

La méditation dans l'ouverture du TIE (§2-§10) est sur les objets de désir qui sont considérés comme bons par le vulgaire, avec les termes classiques, sur les

³⁴⁰ Voir aussi TTP XVI, §5 ; TP VI, §1.

³⁴¹ Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. XIII, pp. 124-127. Voir aussi C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, pp. 1-106.

richesses, l'honneur, et la lubricité³⁴². Dans le TIE, on ne rencontre pas encore l'analyse des affects ou la théorie du désir ; ces trois objets de désir apparaissent d'y être discutés plutôt dans les limites classiques du thème. Mais il y a aussi les mentions importantes qui fournissent les points de contact avec les autres œuvres du philosophe, concernant la problématique dont Spinoza s'occupera plus tard constamment, c'est-à-dire la détermination socio-politique des affects et le pouvoir qui en naît.

Spinoza critique le désir extrême pour les richesses, pour l'honneur et pour les plaisirs charnels, pour la raison que le rapport entre le moyen et la fin y est inversé. L'enjeu ici n'est pas d'abandonner le bien-être, de donner de l'importance à comment les autres nous évaluent ou d'abandonner les plaisirs charnels, mais au travers de critère de la conservation de l'être, c'est d'apprendre de regarder ces passions d'une certaine distance et de cette façon, de faire place à la pensée critique. Néanmoins, dans la vie quotidienne, le philosophe observe une situation tout à fait contraire à ceci : les objets de désir ne sont plus un moyen pour les hommes et deviennent un objectif par eux-mêmes. Ils se transforment en forces extérieures, négatives, et épuisantes qui servent à la destruction, même à la mort de l'homme, plutôt qu'à la vie elle-même. Même si tout à fait le contraire doit exister, quand les hommes deviennent les moyens de ces objets, on peut parler de (par la référence au titre de la Partie IV de l'*Éthique*) l'esclavage de l'homme en face de la puissance des affects. Comme nous l'avons indiqué, pour Spinoza, le problème n'est pas des objets de désir eux-mêmes, mais c'est plutôt la forme de la relation qu'on entretient avec eux. Cette approche relationnelle révèle mieux dans la façon de traiter le désir des richesses. Dans la note du quatrième paragraphe du TIE, Spinoza souligne que la relation qu'on entretient avec les richesses n'est pas en fait un seul type, mais qu'il existe ses différentes formes. Ici, l'opposition établie entre deux formes principales, à savoir entre « la recherche des richesses pour elles-mêmes » et « la recherche des richesses pour la santé et l'accroissement des sciences et des arts » est particulièrement importante. « L'accroissement des sciences et des arts » étant un dire baconien³⁴³, il est important que Spinoza ajoute à ceci la santé. De plus,

³⁴² Voir aussi EIVP44S ; KV II, v, §6. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre I, 4-5, nouvelle traduction avec introduction, notes, et index par J. Tricot, Paris : Vrin, 1994.

³⁴³ Bacon dit exactement « augmenter la masse des arts et des sciences ». Voir *Novum Organum*, livre I, aphorisme 81, introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris : PUF, 1986.

l'opposition qui est en cause rappelle la différence qu'Aristote a mise entre la *chrematistike* et l'*oikonomia*. Mais Spinoza n'approfondit pas ce sujet dans le TIE, il indique qu'il garde cela pour son lieu afin de l'enquêter avec tant de soin. Il le fera dans les chapitres 28 et 29 de l'Appendice à la fin de la Partie IV de l'*Éthique*. Après avoir précisé, dans le chapitre 27, que le corps humain, qui est formé d'une grande variété de parties, a besoin d'aliments de nature diverse pour pouvoir faire des choses conformes à sa propre nature (et pour que la vivacité de l'esprit augmente également), Spinoza continue comme suit :

« Chapitre 28

Et pour se procurer cela, les forces de chacun ne pourraient guère suffire si les hommes ne se rendaient mutuellement des services. Et la monnaie a fourni un véritable abrégé de toutes choses, si bien que son image occupe ordinairement plus que tout l'Esprit du vulgaire, parce qu'ils ne peuvent pour ainsi dire imaginer aucune espèce de Joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause.

Chapitre 29

Mais cela n'est vice que chez ceux qui recherchent l'argent non par besoin ou à cause des nécessités, mais parce qu'ils savent les arts du gain, grâce auxquels ils s'élèvent somptueusement. Du reste, ils donnent au Corps sa pâture comme on fait d'ordinaire, mais parcimonieusement, parce qu'ils croient perdre de leurs biens autant qu'ils en dépensent pour la conservation de leur Corps. Quant à ceux qui connaissent le véritable usage de l'argent et font du besoin seul la mesure des richesses, ils vivent contents de peu. »

La différence que Spinoza met déjà dans le TIE entre les formes de relations avec les richesses, il la rend évidente dans l'*Éthique* au travers du critère de besoin, d'une manière similaire à celle d'Aristote qui distingue deux genres d'acquisitions dans la *Politique*³⁴⁴. Selon Aristote, l'*oikonomia* est l'art de la gestion de vie orienté à fournir les objets utiles pour les besoins des membres de ménage ou de la population de la cité. Comme une acquisition conforme à cet art est un moyen dans la recherche du bien vivre, elle ne peut pas être sans limites. En revanche, la *chrematistike* n'a pas pour but d'augmenter les objets du besoin qu'Aristote définit comme la vraie richesse, mais a pour but d'accumuler l'argent elle-même. En quête

³⁴⁴ Aristote, **Politique**, 1.1256b, 1.1257a, tome I, livres I et II, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris : Les Belles Lettres, 2002.

de ce but imprécis d'augmenter l'argent pour elle-même, la *chrematistike* est encline à un mouvement sans limites.

Encore, une projection partielle mais importante d'Aristote à Spinoza concerne la représentation confuse de l'argent dans l'imagination. Même si Spinoza n'explique pas en particulier la formation de la représentation de l'argent, par référence à sa classification de genres de connaissance ou de perception, on peut dire la suivante : l'image de l'argent dans l'esprit, la valeur symbolique qu'il possède coïncide tout à fait avec le mode d'être affecté que Spinoza considère comme la perception du premier genre (plus précisément, une perception qui vient de n'importe quel signe arbitraire). Les perceptions du premier genre sont celles qui concernent les affections multiples et simultanées dont nous n'avons pas de conscience les causes, mais que nous subissons simplement ; autrement dit, les perceptions les plus complexes et confuses, et aussi les plus répandues. Par cette raison, elles occupent la plus grande place dans l'esprit du vulgaire. Au fur et à mesure que les échanges par l'argent deviennent la forme hégémonique de la relation sociale, l'image de l'argent accompagne de plus en plus toutes les images des objets de nature diverse du désir. Donc ces objets et leur plaisir ne peuvent pas être imaginés sans l'image de l'argent. Spinoza explique les causes de cette substitution imaginaire dans la théorie des affects dans l'*Éthique* par les termes généraux, mais comme nous l'avons indiqué, il ne fait pas particulièrement l'analyse de l'image de l'argent. Aristote explique la confusion de deux différentes modes d'acquisition, et donc la confusion de la vraie richesse avec l'art de gagner de l'argent par le fait que, avec la complication des relations sociales, le simple échange fondé sur la mesure du poids est de plus en plus remplacé par la mesure symbolique³⁴⁵. Au fond de la confusion concernant l'argent se trouve l'utilisation de la même unité de mesure et d'échange dans les arts d'acquisition qui sont différents selon leurs objectifs. Karl Marx, qui tente de résoudre le mystère de l'argent dans *le Capital*, se réfère à ces constatations d'Aristote³⁴⁶. Même si Spinoza ne s'engage jamais à faire une analyse économique comme Marx ou Aristote le font, il exprime toujours l'inconfort dont il éprouve du mode de vie induite par le désir illimité des richesses. Cet inconfort est tellement

³⁴⁵ *Ibid.*, 1.257b.

³⁴⁶ Aristote, *Ibid.*, 1.1256a-1258b ; K. Marx, *Le Capital*, livre I, chaps. 1 et 4, ouvrage publié sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre, Paris : PUF, 2009 (1983), pp. 67-68, 172, 185. Selon Marx, ce qui empêche Aristote de poursuivre son analyse, c'est qu'il ne peut pas voir la forme du travail abstrait, qui est la base de la mesure de la valeur d'échange.

violent chez lui qu'il s'imagine même écrire une œuvre séparée sur ce sujet : « *J'y traiterais du souverain bien puis je montrerais la condition inquiète et pitoyable de ceux qui sont avides d'honneurs et de richesses, et enfin j'emporterais, par les raisonnements les plus clairs, la conviction que les États doivent mourir du fait de l'insatiable avidité des honneurs et des richesses, et, par un grand nombre d'exemples, qu'en effet ils en sont morts.* »³⁴⁷

Cesare Casarino considère les critiques faites par Spinoza sur le genre d'acquisition qui ne prend pas les besoins et l'intérêt public comme une limite pour lui-même, comme une critique du capitalisme ou bien, au moins, une critique du capitalisme potentiel qui existe dans les anciennes formes du commerce³⁴⁸. Peut-être, certains peuvent attaquer Casarino pour la raison qu'il se précipite pour trouver une condamnation précoce du capitalisme chez Spinoza. En tout cas, dans l'histoire de la philosophie il n'existe aucun philosophe qui vante l'ambition excessive ou l'avidité. Il peut exister des personnes qui pensent que la condamnation de Spinoza n'est pas une critique spécifique qui vise un certain mode de production, mais c'est plutôt une recommandation morale à laquelle en fait personne ne s'oppose carrément. Mais étant d'accord avec Casarino, nous pensons que dans une époque où la future domination des relations du marché global commence à être visible de plus en plus et l'idée de souveraineté moderne commence à se former, par exemple au contraire de Hobbes, le refus de Spinoza pour définir comme illimité le processus d'accumulation et d'appropriation ne peut pas être considéré comme seulement une recommandation morale. Ce refus possède des implications politiques et peut être interprété en pareil avec la recherche d'une organisation alternative de la production sociale. Ce que

³⁴⁷ Ep 44, p. 274.

³⁴⁸ Cesare Casarino, « Marx before Spinoza : Notes toward an Investigation », **Spinoza Now**, dir. par. Dimitris Vardoulakis, Minneapolis et Londres : Minnesota UP, 2011, pp. 179-234. Casarino établit également une similitude entre l'analyse dans le *Grundrisse* de Marx sur l'accroissement des valeurs d'échange et sur leur tendance à se répandre dans le monde entier et le concept de l'« enchainement des choses » (*rerum concatenatio*) chez Spinoza. À travers cette similitude, il déclare que Marx et Spinoza sont proches en ce qui concerne leur conception de la mondialisation. D'un autre côté, c'est Lewis Samuel Feuer qui a abordé pour la première fois la critique du capitalisme chez Spinoza. Feuer a également ajouté que les principales raisons pour lesquelles Spinoza avait été exclu de la communauté juive n'étaient pas théologiques, mais politiques et économiques (**Spinoza and the Rise of Liberalism**, pp. 4-37). F. E. Schrader et Frédéric Lordon sont d'autres commentaires importants qui établissent une liaison entre Spinoza et Marx. Voir Schrader, « Töz ve Kavram : Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması », trad. par Reyda Ergün, **Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler**, colligé par E. Canaslan et C. B. Akal, Ankara : Dost, 2013, pp. 249-278 ; Lordon, **Capitalisme, désir et servitude**, Paris : La Fabrique, 2010. Pour une analyse des résonances entre Spinoza et le jeune Marx, voir aussi Frank Fischbach, **La production des hommes. Marx avec Spinoza**, Paris : PUF, 2005, particulièrement pp. 33-37.

nous n'acceptons pas dans les commentaires de Casarino, c'est qu'il exprime l'influence d'Aristote sur Spinoza et sur Marx d'une manière qu'on peut la comprendre comme une sorte de continuité de la tradition. Par rapport à la conceptualisation de la relation entre l'homme et la nature, on ne peut pas ignorer que Spinoza et Marx adoptent la conception scientifique moderne fondée sur une rupture importante d'Aristote. Spinoza et Marx, qui considèrent qu'agir selon une fin est seulement propre à l'homme, ne pensent plus que la nature a un but de fournir de la nourriture à l'homme. Même si Marx reconnaît la terre (la nature) comme la source de la richesse en dehors du travail, il le fait en restant dans le cadre de l'économie politique du XIX^e siècle, sans se référant à l'idée de finalité. Spinoza et Marx conçoivent la nature dont l'homme est une partie en termes d'une causalité très différente de celle d'Aristote. Quant à la critique spinozienne du capitalisme (pour le dire avec les mots de Casarino), nous pensons que certaines remarques devraient être ajoutées à cet égard. Ce qui est la plus importante, ladite critique de Spinoza ne peut être associée qu'à la production de la valeur absolue ou au capitalisme mercantiliste. L'expression spinozienne de « l'accroissement des sciences et des arts » reste une critique insuffisante pour le capitalisme actuel dans lequel ces domaines sont directement intégrés au capital pour accroître la productivité du travail. Mais il ne faut pas oublier que cette remarque que nous avons faite a une importance limitée. Ce que nous voulons dire, c'est qu'en critiquant le capitalisme actuel, il n'est peut-être pas nécessaire de rechercher une critique directe dans ses écrits pour bénéficier de la pensée de Spinoza. Dans la pensée critique contemporaine, la seule façon de faire appel à un philosophe n'est pas d'en tirer des citations verbatim. Ce qui est plus important ce sont les conclusions et les nouvelles formes de compréhension que nous tirons de ses prémisses, c'est l'investigation de la destination prochaine de sa pensée (bien sûr, sans lui faire dire des choses qu'il ne dirait jamais). Comme le dit Althusser, il faut mesurer la force d'un système philosophique par le champ de liberté qu'il ouvre³⁴⁹. Mais puisque ce sujet est hors du cadre de la présente recherche dont le but est de comprendre la philosophie de Spinoza elle-même, mais pas son effet sur la pensée contemporaine, finalement, nous nous contentons de dire ceci : Spinoza pense que dans une existence collective qu'il décrit comme « société telle qu'elle est à désirer » dans le TIE (§14) et comme « démocratie » dans ses traités politiques, la recherche des richesses pour elles-mêmes ne devrait pas être la relation

³⁴⁹ Louis Althusser, « *L'unique tradition matérialiste. I. Spinoza* », **Lignes**, tome 1, n° 18, 1993, p. 77.

sociale dominatrice. Ce n'est pas difficile de déduire de cette pensée la conclusion économique selon laquelle de la plus-riche nait le plus-pouvoir, et par conséquent, la domination politique cesse d'appartenir à tout le monde, comme il l'est dans les démocraties, mais se concentre entre les mains des groupes oligarchiques. Pour le voir, nous n'avons pas besoin des yeux de la raison (à savoir des démonstrations), l'expérience suffit pour cela.

3.1.4. Égalité-liberté

Le troisième but de la politique spinozienne est l'égalité-la liberté. Chez Spinoza, l'égalité et la liberté sont les conditions mutuellement nécessaires ; pour le dire autrement, il n'y a pas de liberté sans égalité et pas d'égalité sans liberté, et c'est exactement pourquoi nous les employons comme des mots adjacents signifiant un seul but³⁵⁰. Avant de montrer comment, dans ses écrits politiques, l'égalité et la liberté s'articulent inséparablement d'après sa manière de concevoir le droit naturel, il nous convient de réexaminer les principes généraux de la conception spinozienne de la liberté, et la position du problème de liberté dans sa métaphysique. Comme nous l'avons indiqué dans la deuxième partie (section 2.2.), contrairement à la conceptualisation dominante de son époque, par liberté Spinoza n'entend pas la « liberté de choix » ou l'« exemption des obstacles », mais l'auto-nécessité et l'auto-détermination. Selon lui, une chose est dite libre lorsqu'elle existe par la seule nécessité de sa nature (première condition) et n'est déterminée que par elle-même à agir (deuxième condition) (EID7). Dans la métaphysique spinozienne, c'est seulement Dieu (ou la Nature toute entière) qui répond aux deux conditions. Cela veut dire que c'est seulement Dieu qui est absolument libre, et que l'homme, qui n'est qu'une partie ou un mode de la Nature, n'est pas absolument libre. Dans Ep 58, Spinoza fait une analogie frappante (même perturbante pour certains lecteurs) à propos de l'homme.

« Mais descendons aux choses créées, qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à opérer de manière précise et déterminée. Pour comprendre cela clairement, concevons une chose très simple. Une pierre, par exemple, reçoit une certaine quantité précise de mouvement d'une cause extérieure, qui lui donne

³⁵⁰ Cf. le concept d'égaliberté proposé par Balibar pour une lecture de textes révolutionnaires modernes. (Étienne Balibar, **La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009**, Paris : PUF, 2010).

l'impulsion. Par la suite, l'impulsion de la cause extérieure ayant cessé, la pierre poursuivra nécessairement son mouvement. Le fait que la pierre reste en mouvement est donc contraint, non parce qu'il est nécessaire, mais parce qu'il doit se définir par l'impulsion de la cause extérieure. Et ce qui vaut ici pour la pierre, il faut le comprendre pour n'importe quelle chose singulière, même si on la conçoit comme composée et apte à un grand nombre de choses. Oui, car chaque chose est nécessairement déterminée par une certaine cause extérieure à exister et à opérer de manière précise et déterminée. Ensuite, conçois à présent, si tu le veux bien, que la pierre pense, tandis qu'elle poursuit son mouvement. Elle sait qu'elle s'efforce autant qu'il est en elle, de poursuivre son mouvement. Eh bien, dans la mesure où elle n'est pas consciente que son effort et qu'elle est tout sauf indifférente, cette pierre croira être parfaitement libre et persévérer dans son mouvement sans nulle autre cause que parce qu'elle le veut. Et voilà cette fameuse liberté humaine que tous se vantent d'avoir ! »³⁵¹

Si le lecteur de ces lignes ne connaît pas le but ultime du projet philosophique de Spinoza, s'il n'est pas au courant de la question spinozienne de « comment pouvons-nous atteindre la véritable liberté humaine ? », il pourrait penser que le philosophe ne laisse aucune liberté aux hommes et les réduit à des automates, ou pire encore, à des pierres. Toutefois, ce serait un grand malentendu. Comme la suite de la lettre le montre, Spinoza ne rejette pas la liberté humaine, mais une certaine idée de liberté, plus précisément, une certaine image fautive de liberté humaine. Il considère cette image comme un préjugé presque inné et très difficile à éliminer. Les hommes pensent qu'ils le veulent librement quand ils veulent quelque chose parce qu'ils ont conscience de leurs appétits tout en ignorant les causes qui les déterminent. D'après Spinoza, la liberté ne peut être attribuée aux hommes comme une caractéristique inhérente, ou les hommes ne sont pas libres selon une présupposition apriori. Notre philosophe décrit une telle conception humaniste de la liberté comme une fiction. Selon lui, les hommes ne sont pas nés libres et ils pourraient même mourir avant d'être libres. Beaucoup de gens sont nés, ont vécu et sont morts de cette façon, c'est-à-dire, non pas comme des individus libres mais comme « des esclaves » qui errent çà et là par la force des déterminations extérieures ; ou pire encore, comme une pierre qui, bien qu'elle agisse par la contrainte d'une force extérieure, croit qu'elle tombe librement.

³⁵¹ Ep 58, pp. 318-319.

Néanmoins, pour Spinoza, même si l'homme n'est pas la cause de sa propre existence, et, par conséquent, n'est pas libre absolument ou métaphysiquement, il est capable de produire certains effets dont la cause est soi-même ; autrement dit, il est capable de répondre à la deuxième condition de liberté. Cela nécessite de réduire autant que possible les déterminations extérieures et d'avoir la puissance d'augmenter les déterminations intérieures. Mais pour que cette puissance soit réalisée, il faut créer avant tout les conditions sociales appropriées (TP II, §7). Donc, c'est un problème d'expérience et d'apprentissage social selon lequel les hommes produisent les effets qui peuvent s'expliquer par leur nature et exprimer leur puissance propre. Pour le dire autrement, Spinoza considère toujours le désir de liberté des êtres humains comme un désir politique. C'est un désir qui vise une chose qui ne peut être atteinte que collectivement à cause de la faiblesse et l'impuissance naturelles de l'homme singulier, mais en même temps un désir qui exige que l'homme se soucie toujours, dans cette collectivité, de son propre droit singulier et de sa liberté propre. Pour que l'homme soit uniquement de son droit plutôt que de celui des autres, pour qu'il soit déterminé par sa propre puissance et non par celle des autres, ou en un mot, pour qu'il soit *sui juris*, il est nécessaire d'établir un *imperium* dans lequel les corps singuliers n'existent pas pour le corps collectif, mais au contraire, le corps collectif existe pour les singuliers. À partir de prémisses métaphysiques et d'une ontologie de modes qui considèrent tous les hommes comme égaux dans le cadre de leurs rapports avec la Nature et de leurs désirs pour exister (à savoir, à partir du principe de *conatus*), Spinoza décrit les fondements d'un tel *imperium* comme suit :

« Rien n'est plus insupportable aux hommes que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux. Enfin, rien n'est plus difficile que de reprendre aux hommes une liberté qu'on leur a une fois accordée. Il en résulte ceci : premièrement, ou bien la société tout entière, si c'est possible, doit exercer collégalement le pouvoir, afin que de cette façon tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes sans que personne ait à obéir à son égal ; ou bien, si un petit nombre ou un seul homme détient le pouvoir, il doit avoir en lui quelque chose qui dépasse la nature humaine commune, ou du moins il doit chercher de toutes ses forces à en persuader le vulgaire. Deuxièmement, dans tout État, les lois doivent être instituées de façon à retenir les hommes moins par la crainte que par l'espoir d'un bien qu'ils désirent très ardemment ; car de cette façon, chacun désirera faire son devoir. Enfin, puisque l'obéissance consiste à exécuter des ordres en raison de la seule autorité de celui qui commande, il en résulte qu'il n'y a pas proprement d'obéissance

dans la société où le pouvoir est aux mains de tous et où les lois sont mises en vigueur par consentement commun : dans une telle société, que le nombre des lois augmente ou diminue, le peuple n'en demeure pas moins également libre puisqu'il n'agit pas sous l'autorité d'un autre, mais de son propre consentement. Mais l'inverse se produit là où un seul détient le pouvoir absolu ; car tous obéissent aux ordres du pouvoir par la seule autorité d'un seul homme, et, par conséquent, s'ils n'ont pas été éduqués dès l'enfance à dépendre étroitement de celui qui commande, celui-ci pourra difficilement, en cas de besoin, instituer de nouvelles lois et ôter au peuple une liberté qui lui a été une fois accordée. »³⁵²

Comme le paragraphe ci-dessus le montre, chez Spinoza, il n'y a pas seulement une défense de l'égalité-la liberté, mais aussi une démystification qui révèle les mécanismes affectifs grâce auxquels les régimes politiques qui sont contre elles peuvent demeurer, et qui explique la formation du culte d'obéissance. Pour que les gouvernements monarchique ou aristocratique puissent continuer de régner, ceux qui commandent devraient convaincre le public de leurs caractéristiques dépassant la nature humaine commune. On pourrait même dire que la seule source de légitimité des gouvernements qui ne sont pas démocratiques, c'est la mystification et la superstition. Dans le chapitre XVII du TTP, par ses exemples Spinoza montre comment de telles mystifications ont pu acquérir du pouvoir au cours de l'histoire. Que le peuple devienne apte à faire beaucoup de choses et à augmenter ses idées vraies, pour ainsi dire, qu'il sorte de l'enfance et devienne adulte ne servirait jamais aux objectifs de telles sortes de régimes politiques, car il deviendrait alors difficile de convaincre les hommes de la nécessité de la forme de gouvernement et de l'indispensabilité des ceux qui commandent. Car « *à moins d'être complètement barbares, les hommes ne supportent pas d'être si ouvertement trompés et de passer de la position de sujets à celle d'esclaves inutiles à eux-mêmes* » (TTP XVII, §6). C'est pour cette raison que le peuple de la monarchie consiste des gens qui sont matériellement et mentalement les plus pauvres et qui sont forcés de rester passifs et hétéronomes :

« Le plus grand secret du gouvernement monarchique et son intérêt principal consistent à tromper les hommes et à masquer du nom spécieux de religion la crainte qui doit les retenir, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut et tiennent non pour une honte, mais pour le plus grand honneur, de gaspiller leur sang et

³⁵² TTP V, § 8-9. Pour les articulations du concept d'égalité dans le TP, voir VII, §18, §20 ; X, §8.

leur vie pour la vanité d'un seul homme, on ne peut au contraire rien imaginer, rien essayer de plus funeste dans une libre république ; car il est tout à fait contraire à la liberté commune que le libre jugement de chacun soit subjugué par des préjugés, ou contraint de quelque façon. » (TTP Préface, §7)

3.2. La démocratie

3.2.1. La politique sive la démocratie

Dans le passage du TTP que nous avons déjà cité à propos de l'utilisation du terme de *pactum*, Spinoza définit la démocratie, qui est le seul type d'*imperium* capable de réaliser l'ensemble des trois buts nécessaires de la politique (la sécurité, le bien-être, l'égalité-la liberté), comme suit :

« Voilà donc, sans contradiction avec le droit naturel, une façon possible de former une société et de faire que tout pacte soit toujours conservé avec la plus grande fidélité : on y parviendra si chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société qui conservera donc seule un droit souverain de nature sur toutes choses, c'est-à-dire un pouvoir souverain auquel chacun sera tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de ce genre, c'est ce qu'on appelle démocratie, qu'on définit donc comme l'assemblée universelle des hommes détenant collégalement un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance. » (TTP XVI, §8)

Pour Spinoza, la démocratie est avant tout un droit, ou plutôt la forme réelle et effectuée du droit que chacun possède simplement parce qu'il existe. Comme la démocratie est un droit, elle est aussi une puissance selon le principe spinozien d'équivalence du droit et de la puissance ; elle est la puissance du *demos*, pour le dire avec le mot de Spinoza, de la *multitudo*. À ce point, si nous faisons appel de nouveau à la définition d'*imperium* (TP II, §17), une autre identité indirecte apparaît également. C'est une identité qu'on peut formuler, en se référant à l'expression de *Deus sive Natura*, comme « *imperium sive democratia* » ou « politique sive démocratie ». Le but de la politique est de surmonter le paradoxe de droit qui naît de l'inégalité des puissances ou des désirs singuliers dans l'état de nature, et de rendre réels et effectifs les droits singuliers qui viennent du simple fait d'existence, mais qu'on ne peut profiter tout seul dans l'état de nature et qui ne sont alors qu'une idée abstraite. Dès que Spinoza affirme que l'organisation politique qui peut réellement

surmonter ce paradoxe est la démocratie, la politique et la démocratie deviennent identiques dans son système³⁵³. C'est une identification par rapport aux causes et aux effets ; les causes efficientes de la politique et celles de la démocratie (les désirs de la sécurité, du bien-être et de l'égalité-la liberté), et l'effet de la politique et celui de la démocratie (un mode commun de vie qui peut satisfaire ces désirs) sont identiques. De cette identité établie entre les causes et entre les effets naît l'exigence de faire une distinction entre le concept de régime politique et celui de la politique elle-même. Le fait que la démocratie spinozienne n'est pas une forme de gouvernement dont les limites sont déterminées, mais un mouvement ontologique-politique qui s'ouvre à la Nature est également lié à cette distinction. Dans la mesure où la démocratie n'est pas établie, dans la mesure où la multitude, qui est la principale source de la puissance collective, est aliénée de son propre pouvoir et ne peut arriver à s'exprimer, les fondements et le but de la politique sont aussi endommagés. Lorsque la démocratie disparaît de l'horizon, la politique elle-même est éliminée ; ce qui veut dire que tout gouvernement non-démocratique risque toujours de devenir un dispositif d'oppression apolitique. Bien entendu, un État pourrait compter sur l'oppression et la peur, ou imposer à ses citoyens « le choix du moindre mal » ; mais cela conduirait à une contradiction interne qui entraînerait inévitablement une indignation, un conflit, une dissolution, ou même une destruction : les hommes se sont rassemblés naturellement pour se renforcer, mais ce rassemblement les laisse artificiellement faibles. Spinoza s'oppose aux gouvernements non démocratiques parce qu'ils contredisent la nature humaine. Il les critique non pas parce qu'ils sont loin du bien, de la moralité, de l'harmonie, de la fraternité, ou d'autres idéaux similaires, mais simplement parce qu'ils ne sont pas durables et qu'ils reposent sur le fait qu'un certain groupe impose artificiellement ses propres intérêts à l'ensemble de la société. En bref, chez Spinoza, la démocratie n'est pas la forme de gouvernement la plus idéale, mais la plus naturelle³⁵⁴, et ses fondements et buts sont identiques avec ceux de la politique.

³⁵³ « Pour Spinoza [...], s'il n'y avait plus de conatus démocratique, il n'y aurait plus d'Etat ; et sans démocratie, il n'y a plus de vie politique ni d'autorité : la monarchie est toujours nue ; c'est-à-dire incapable de souveraineté absolue et contredite par les citoyens ; de la même manière, l'aristocratie est boiteuse. Il n'y a que l'immanence pour produire la polis. » (Antonio Negri, « Spinoza : une hérésie de l'immanence et de la démocratie », traduit de l'italien par J. Revel, **Mededelingen Vanwege Het Spinozahuis**, 97, Voorschoten : Uitgeverij Spinozahuis, 2009, pp. 5-6).

³⁵⁴ TTP XVI, §11. Le premier philosophe moderne qui considère la démocratie comme le gouvernement le plus naturel est en fait Francisco Suárez (Hobbes et Spinoza suivent Suárez en cela). Il existe des similarités remarquables entre les concepts que Suárez utilise pour expliquer la constitution politique et ceux de Spinoza : d'après Suárez, (i) la formation de l'autorité politique est

Quels sont les principes pratiques et les institutions d'une telle démocratie ; comment fonctionne-t-elle ? Si la démocratie est l'assemblée universelle des hommes détenant collégialement un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, comment ce droit est-il incarné ? Comme on le sait, notre philosophe ne nous a pas laissé de réponses détaillées à propos de ces questions. Comme nous l'avons indiqué dans la première partie (section 1.4.2.), la raison de ce silence dans le TTP découle des limites de la portée de ce livre, et la raison pour laquelle il n'a pas pu le faire dans le TP est sa mort prématurée. Ce traité s'interrompt juste au chapitre sur la démocratie, et là, il n'y a que quatre paragraphes, dont le dernier est plein de stéréotypes idéologiques sur la « faiblesse naturelle de la femme »³⁵⁵. Mais ce chapitre, malgré ses problèmes et ses défauts, contient également des mentions importantes sur la caractéristique la plus importante de la démocratie spinozienne. En outre, il existe deux autres sources qui nous permettent d'avancer quelques conjectures à propos de ces questions, et peut-être quelques prédictions sur les propositions que ce chapitre contiendrait, s'il était achevé : la première source est l'étude sur l'histoire de la République des Hébreux qui se trouve dans le TTP. Spinoza considère la première constitution politique des juifs après l'*exodus* comme une sorte de démocratie (pour le dire avec les mots de Manfred Walther, « *une démocratie inconsciente d'elle-même* »³⁵⁶) et dans cette étude, Spinoza donne quelques indices importants sur les principes fondamentaux de sa conception démocratique. Quant à la deuxième source, ce sont les chapitres du TP sur la monarchie et l'aristocratie. Certaines propositions dans ces chapitres contiennent des éléments qui sont difficiles sinon impossibles à atteindre même pour les démocraties d'aujourd'hui. Ces chapitres nous font prendre conscience du radicalisme de la démocratie spinozienne et du fait qu'une telle démocratie n'a jamais été réalisée. Ils nous donnent un instrument théorique pour estimer dans quelle mesure les États d'aujourd'hui sont des démocraties réelles et cohérentes. Maintenant, en utilisant les

un processus naturel, et l'origine de cette autorité est le pouvoir de la multitude (*potestas multitudinis*) ; (ii) la formation de la société repose sur l'entraide mutuelle ; (iii) la démocratie est la forme de gouvernement la plus immédiate et la plus naturelle. Cependant, pour lui, la démocratie n'est pas la meilleure forme de gouvernement et la première volonté démocratique devrait être médiatisée dans les institutions monarchiques (en cela, Hobbes suit Suárez encore une fois). Pour un article remarquable qui compare la pensée politique de Suárez avec celle de Spinoza, voir Manfred Walther, « From *potestas multitudinis* in Suárez to *potentia multitudinis* in Spinoza. The foundation of democracy inverted », *Studia Spinozana*, tome 16, 2008, pp. 129-152.

³⁵⁵ Nous discuterons la situation problématique des femmes chez Spinoza dans le troisième chapitre (section 3.3.1).

³⁵⁶ M. Walther, *ibid.*, p. 137.

sources que Spinoza nous a laissées (à savoir, le chapitre inachevé du TP sur la démocratie, les chapitres « achevés » sur la monarchie et sur l'aristocratie, et le traité de la République des Hébreux dans le TTP) et en nous efforçant de suivre sa propre logique de déduction, nous allons faire quelques assertions et déductions sur les caractéristiques distinctives de la démocratie spinozienne ; sur cette proposition politique qui n'a été jamais réalisée, mais qui est toujours actuelle.

3.2.2. Les caractéristiques distinctives de la démocratie spinozienne

i. Selon la caractéristique la plus essentielle de la démocratie spinozienne, le droit et la responsabilité de participer au gouvernement reposent seulement sur la citoyenneté garantie par la loi. C'est-à-dire, être citoyen est la condition nécessaire et suffisante pour prendre part au processus décisionnel. Cette condition nie évidemment le critère de compétence et tous les privilèges, comme supériorité, élitisme, parenté, professionnalisme et priorité. Elle signifie que tous les hommes qui sont citoyens (innés ou acquis) participent au conseil suprême qui est le seul responsable de l'administration des affaires publiques. Cette perspective de « citoyen dirigeant » se voit plus clairement dans les passages où Spinoza compare l'aristocratie et la démocratie. Le premier d'entre eux est le paragraphe d'ouverture du chapitre VIII du TP, dans lequel on examine l'aristocratie :

« Nous avons dit être aristocratique l'imperium détenu non par un seul homme, mais par un certain nombre d'hommes choisis parmi la multitude, que nous appellerons dans la suite patriciens. Je dis expressément : détenu par un certain nombre d'hommes choisis. Car la principale différence entre cet imperium et l'imperium démocratique, c'est justement que dans l'imperium aristocratique le droit de gouverner dépend uniquement d'un choix tandis que dans le démocratique il dépend essentiellement d'un droit, inné ou acquis par le sort (comme nous le dirons en son lieu) ; et par suite, même si la multitude d'un certain imperium se voit admise tout entière au nombre des patriciens, dès lors que ce droit n'est pas héréditaire et ne se transmet pas à d'autres par une loi commune, l'imperium sera pourtant tout à fait aristocratique puisque nul n'est admis au nombre des patriciens à moins d'avoir été expressément choisi. »

Cette différence fondamentale entre l'aristocratie basée sur le critère de l'éligibilité et la démocratie basée sur le droit de citoyen est de nouveau soulignée au début du chapitre sur la démocratie :

« Je passe enfin au troisième imperium, imperium tout à fait absolu, que nous appelons démocratique. Il diffère de l'aristocratique essentiellement en ceci, nous l'avons dit, que dans ce dernier la nomination de tel ou tel patricien dépend uniquement de la volonté du conseil suprême et de son libre choix, si bien que nul n'hérîte le droit de voter et d'exercer les charges de l'imperium, et que nul ne peut à bon droit réclamer ce droit pour lui-même, alors que c'est le cas dans l'imperium dont nous traitons à présent. Car tous ceux qui sont nés de parents citoyens ou sur le sol de la patrie, ou qui ont bien mérité de la république, ou bien encore pour d'autres causes faisant que la loi ordonne de donner à quelqu'un le droit de citoyen, tous ceux-là, dis-je, c'est à bon droit qu'ils réclament pour eux-mêmes le droit de voter au conseil suprême et d'exercer les charges de l'imperium, et on ne peut le leur refuser sauf en cas de crime ou d'infamie. »³⁵⁷

Bien que le classement spinozien de la monarchie, de l'aristocratie, et de la démocratie soit parfois semblable à celui de la tradition³⁵⁸, selon ses recommandations dans les chapitres sur la monarchie et sur l'aristocratie, le conseil est tout de même responsable de l'administration et de la gestion des affaires publiques (législation, exécution, juridiction) dans toutes les formes de gouvernement, y compris la monarchie³⁵⁹. Autrement dit, l'institution distinctive de la démocratie spinozienne n'est pas le conseil suprême (ou la grande assemblée) ; cette institution est également fonctionnelle dans la monarchie et l'aristocratie. D'après Spinoza, les formes de gouvernement se distinguent les unes des autres selon la composition des membres du conseil et selon l'autorité qui leur accorde le droit de participation au conseil. Tandis que les membres du conseil sont choisis par le monarque dans la monarchie et par le conseil présent (par les patriciens) dans

³⁵⁷ TP XI, §1. Nous reviendrons sur la question de la citoyenneté acquise, lorsque nous discuterons le problème d'immigration, et dans le chapitre suivant (section 3.3.1.) nous examinerons l'état de ceux qui sont exclus de la citoyenneté.

³⁵⁸ Par exemple, voir TP II, §17 : *« le droit qui est défini par la puissance de la multitude, on l'appelle généralement imperium. Et le détient absolument celui qui, d'un commun accord, est chargé de la république, c'est-à-dire, d'instaurer, d'interpréter et d'abolir les droits, de fortifier les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. Si c'est un conseil composé de la multitude en commun qui en est chargé, alors l'imperium s'appelle démocratie ; mais s'il est composé seulement de certains hommes choisis, il s'appelle aristocratie ; et enfin, si la charge de la république et par conséquent l'imperium est entre les mains d'un seul, alors on l'appelle monarchie. »*

³⁵⁹ Pour comprendre l'importance du conseil aux yeux de Spinoza et le rôle essentiel de cette institution pour tous les types d'imperium, il suffit de considérer sa fonction dans la monarchie. Voir surtout TP VI, §11 ; §15-18 ; §22 ; §24-26 ; §30 ; VII, §1 ; §4. Comme le dit Sylvain Zac, la monarchie de Spinoza est une « monarchie parlementaire », dans laquelle, même si la décision définitive est prise par le monarque — surtout dans les cas où le conseil n'est pas d'accord —, le conseil est beaucoup plus efficient et plus pluraliste que ceux des certains États démocratiques d'aujourd'hui, et il peut limiter strictement le pouvoir du monarque. Voir Spinoza, **Traité politique**, texte, traduction, introduction et notes par Sylvain Zac, Paris : Vrin, 1968, note 20 de Zac, p. 254.

l'aristocratie, c'est précisément cet acte de choix qui est aboli dans la démocratie, et le droit de participer au conseil est reconnu et garanti par la loi pour chaque citoyen.

ii. La deuxième caractéristique de la démocratie spinozienne, qui est étroitement liée avec la première, est l'absence du mécanisme de la représentation et donc la participation *directe* des citoyens au processus décisionnel. Cette caractéristique pointe un horizon qui s'étend au-delà du droit moderne de vote et d'éligibilité ou de la démocratie représentative. Par comparaison, on pourrait même dire que les démocraties représentatives d'aujourd'hui sont des « aristocraties parlementaires »³⁶⁰ ; car dans la démocratie spinozienne les membres du conseil sont composés à partir de la multitude elle-même et non de ses représentants. Les citoyens deviennent membres du conseil pour une période limitée et selon une certaine logique de rotation. Puisque le chapitre sur la démocratie n'a pas été complété, nous ne pouvons pas savoir exactement comment cette rotation fonctionne en pratique, mais on peut le déduire des chapitres sur la monarchie et l'aristocratie. Dans le conseil, les citoyens votent directement pour ou contre les décisions politiques, et ils prennent leurs fonctions dans les sous-conseils qui sont responsables des affaires législatives, exécutives, juridictionnelles, ou d'autres affaires publiques. À cet égard, on pourrait dire que Spinoza n'a jamais prévu la députation professionnelle et salariée. Dans la démocratie spinozienne, comme nous l'avons déjà indiqué, cette charge parlementaire, qui est assumée pendant un certain temps par les citoyens plutôt que par des politiciens experts n'est pas seulement un droit, mais aussi une responsabilité³⁶¹.

De même, le récit sur l'*exodus* dans le TTP confirme que la démocratie spinozienne est plus proche de la démocratie directe que de la démocratie représentative dans les termes actuels. L'interprétation spinozienne de ce récit

³⁶⁰ Raia Prokhovnik fait la même observation. Voir « From Democracy to Aristocracy : Spinoza, Reason and Politics », **History of European Ideas**, tome 23, n° 2-4, 1997, pp. 106-107. Cependant, nous ne sommes pas d'accord avec l'argument fondamental de cet article (Prokhovnik y soutient que dans le TP, Spinoza défend non pas la démocratie, mais l'aristocratie).

³⁶¹ Dans le conseil monarchique, un conseiller qui ne peut pas être présent à cause d'un motif devrait envoyer à sa place un autre membre de son clan. S'il ne le fait pas et si la session est reportée pour cette cause, il devrait payer une forte amende. Dans le conseil aristocratique, comme il n'existe pas une organisation de type clanique à la différence de la monarchie, ceux qui ne peuvent pas être présents ne pourraient pas envoyer à leur place quelqu'un d'autre et devraient payer une forte amende, sauf en cas de maladie ou d'une autre fonction publique. Voir TP VI, §22 ; VIII, §16.

historique que Jacques Rancière aussi mentionne dans *La haine de la démocratie*³⁶² montre qu'au début de l'époque moderne, l'idée de démocratie et celle de représentation n'étaient pas du tout inséparables.

« Les Hébreux, après la sortie d'Égypte, n'étaient plus tenus par le droit d'une autre nation, mais qu'il leur était permis d'instituer à leur gré un droit nouveau et d'occuper les terres qu'ils voulaient. Car, une fois libérés de l'oppression insupportable des Égyptiens, aucun pacte ne les liant plus à aucun mortel, ils recouvrèrent leur droit naturel sur toutes choses en leur puissance et chacun pouvait décider à nouveaux frais s'il voulait le conserver ou bien le céder et le transférer à un autre. C'est pourquoi, établis dans cet état de nature, ils décidèrent, sur le conseil de Moïse en qui ils avaient pleine confiance, de ne transférer leur droit à aucun mortel, mais seulement à Dieu. [...] Cette promesse, ou ce transfert de droit à Dieu, se fit de la même façon que dans une société ordinaire — celle-là même dont nous avons plus haut formé le concept — lorsque des hommes y décident de renoncer à leur droit naturel : car c'est par un pacte exprès et par serment qu'ils renoncèrent à leur droit naturel librement, sans contrainte ni peur des menaces et qu'ils le transférèrent à Dieu. [...] Mais, en vérité, tout cela relevait plus de l'opinion que de la réalité effective. Car, en fait, les Hébreux retinrent entièrement le droit de l'État. [...] Puisque les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre, mais que tous, également, comme dans une démocratie, renoncèrent à leur droit et s'écrièrent d'une seule voix : « tout ce que Dieu dira » (sans médiateur désigné) « faisons-le », il s'ensuit que, par ce pacte, tous demeurèrent parfaitement égaux, qu'ils partagèrent tous également le droit de consulter Dieu, d'accepter et d'interpréter les lois et que tous, sans réserve aucune, détinrent également toute l'administration de l'État. Pour cette raison donc, la première fois, ils allèrent tous également vers Dieu pour entendre ce qu'il voudrait leur commander. Mais, lors de cette première rencontre, ils furent si terrifiés et si épouvantés en entendant Dieu leur parler qu'ils crurent leur dernière heure arrivée. Pleins de crainte donc, ils retournèrent vers Moïse : voici, nous avons entendu Dieu parler dans le feu et nous n'avons pas de raison de vouloir mourir ; assurément ce feu extraordinaire nous dévorera ; s'il nous faut de nouveau entendre la voix de Dieu, il est certain que nous mourrons. Toi, vas-y donc ; écoute tous les ordres de notre Dieu et c'est toi (et non pas Dieu) qui nous parlera : à tout ce que Dieu te dira, nous obéirons et nous le suivrons. Par là, ils abolirent clairement le premier pacte et transférèrent sans réserve à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits. Ce n'était plus désormais, comme auparavant, à tout ce que Dieu leur dirait qu'ils avaient promis d'obéir, mais à ce que Dieu dirait à Moïse. Moïse demeura donc, lui seul, celui qui promulguait et interprétait les lois de Dieu, et par conséquent aussi le juge suprême, que personne ne pouvait juger et qui seul tenait, chez les Hébreux, la place de Dieu, c'est-à-dire la majesté souveraine

³⁶² J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris : La Fabrique éditions, 2005, pp. 38-39.

— puisque, seul, il détenait le droit de consulter Dieu, de donner au peuple les réponses de Dieu et de contraindre à leur exécution. » (TTP, XVII, §7-9)

iii. La troisième caractéristique de la démocratie spinozienne est d'être « tout à fait absolue » (TP XI, §1). En qualifiant la démocratie comme telle, Spinoza renverse de manière frappante le sens politique du terme « absolu » associé généralement avec la monarchie où tous les pouvoirs politiques se réunissent en une seule main, et commence à l'utiliser pour la démocratie qui repose sur la participation de chacun au processus décisionnel. Ce renversement spinozien est le résultat d'un point de vue selon lequel la politique est considérée comme une relation de puissance contenant à la fois des moments de conflit et d'équilibre. D'après Spinoza, plus les volontés et les décisions des dirigeants coïncident avec celles de l'*imperium*, à savoir avec les lois contraignantes, plus cet *imperium* est absolu. Dans la monarchie, la possibilité de cette coïncidence reste au niveau le plus bas possible, et pour cette raison elle est le type d'*imperium* le moins absolu. Puisque l'homme est un être qui est nécessairement soumis aux passions, qui se trompe, qui hésite, qui agit uniquement dans la poursuite de son propre intérêt, mais ne connaissant pas la plupart du temps son véritable intérêt, qui est faible quand il est seul et susceptible aux manipulations des autres, la monarchie dans laquelle un seul homme décide de tout n'est pas un gouvernement absolu, contrairement à la croyance populaire. En plus, un pouvoir qui est cédé à un seul homme ou à un petit groupe pourrait aisément passer dans d'autres mains par scissions ou coups d'État (TP VII, §14). Pour cette raison, Spinoza précise que dans la monarchie, toute loi exprime la volonté du roi, sans que toute volonté du roi devienne loi (TP VII, §1), et pense qu'un conseil devrait être en charge pour que la volonté personnelle du monarque soit limitée et qu'ainsi le gouvernement acquière l'équilibre politique dont il a besoin pour être stable.

Mais d'un autre côté, l'aristocratie dans laquelle un conseil *suffisamment nombreux*³⁶³ détient le droit de gouverner pourrait être considérée comme étant plus

³⁶³ Comparé aux assemblées nationales d'aujourd'hui, ce que Spinoza entend par « suffisamment nombreux » représente un très grand nombre. Selon lui, pour qu'un *imperium* aristocratique soit stable et la corruption y soit évitée, il faut déterminer le nombre de patriciens à choisir en fonction de la grandeur de l'*imperium* et du nombre des plèbes. Ici, la meilleure proportion est 1/50, et le nombre des patriciens devrait augmenter avec le nombre des plèbes, sinon l'*imperium* deviendrait vulnérable aux influences des indignations (TP VIII, §1-2, §13). Pour montrer la grandeur de la proportion que Spinoza propose pour l'*imperium* aristocratique, faisons une simple comparaison numérique sans prendre en compte d'autres facteurs : selon les données du Conseil Électoral Supérieur de Turquie pour 2018, le nombre total des électrices et électeurs est 56.322.632 et le nombre des député(e)s dans

proche d'un gouvernement absolu, parce que dans ce cas, le risque d'être susceptible aux ambitions d'un seul homme (ou de très peu d'hommes) ou le risque d'être affecté par la faiblesse ou la mort du monarque deviennent moindres. Dans un conseil aristocratique suffisamment nombreux et pluraliste, la volonté et les décisions de l'*imperium* ne dépendent pas des volontés personnelles et subjectives d'un homme ou de quelques-uns, et toute déclaration d'intention du conseil pourrait être considérée comme une loi contraignante. Autrement dit, d'après Spinoza, contrairement à la monarchie ou à la petite aristocratie (celle qui possède une seule ville), dans la grande aristocratie (celle qui possède plusieurs villes), la volonté du conseil et les lois peuvent être considérées comme identiques (TP VIII, §3). Cependant, étant donné qu'une certaine partie de la multitude n'est pas encore choisie pour le conseil et ainsi exclue totalement du processus décisionnel, même si ce n'est pas autant que la monarchie, la grande aristocratie aussi reste encore fragile. La multitude qui est politiquement exclue, mais qui continue d'être un vecteur de puissance tant qu'elle existe représente une menace pour le conseil aristocratique dans la mesure de la sévérité de ses indignations. Chaque nouvelle revendication de la multitude qui reste hors du conseil risque de saper le monopole du pouvoir des aristocrates (TP VIII, §4-5). Cela veut dire que l'aristocratie est absolue en théorie, mais en pratique cela n'est pas le cas. Ainsi Spinoza dit que s'il y a un *imperium* absolu, c'est en vérité la démocratie (TP VIII, § 3 ; XI, §1). Celle-ci est tout à fait absolue, pas seulement en théorie ou par rapport à la monarchie comme c'est le cas pour l'aristocratie ; car elle est l'auto-organisation de la multitude. Puisque la multitude tout entière participe au processus décisionnel, les indignations qui pourraient affaiblir l'absoluité de l'*imperium* restent au niveau le plus bas possible. Étant donné que la multitude n'y est pas exclue et chacun (au moins, la majorité de la population) y est politiquement compris, la démocratie est tout à fait absolue, et par conséquent, elle est l'*imperium* qui a le plus de droit et le plus puissant. En bref, chez Spinoza, l'absoluité d'un *imperium* est garantie dans la mesure où le nombre des décideurs augmente ; donc, moins en nombre, moins d'*imperium* absolu.

iv. La quatrième caractéristique de la démocratie spinozienne est le déni du culte du leadership. La seule solution que Spinoza considère comme acceptable pour les temps de crises dans un *imperium* (même dans une monarchie ou une aristocratie)

la Grande Assemblée nationale est 600. Or, selon la proportion de Spinoza, 1.126.452 député(e)s auraient dû être choisi(e)s.

est le processus participatif que nous appelons la « raison pluralisée » et dans lequel on ne fait jamais confiance à un seul homme : « *pendant que quelques-uns décident de tout en écoutant seulement leur affect, c'est la liberté qui périt, et avec elle, le bien commun. En effet, les esprits humains sont trop peu tranchants pour pouvoir tout pénétrer du premier coup ; mais en délibérant, en écoutant et en discutant, ils s'aiguisent, et à force d'envisager toutes les solutions, ils finissent par trouver celles qu'ils veulent, qui recueillent l'approbation de tous et auxquels nul n'avait songé avant* » (TP IX, §14). Selon le principe de la raison pluralisée, ce n'est pas un président ou un leader qui est responsable de la protection de l'ordre public et des lois, de la surveillance du conseil souverain pour savoir s'il remplit correctement son devoir, mais un autre conseil (dans l'aristocratie, le conseil de syndics) (TP VIII, §19-20). Pour Spinoza, le seul moyen d'éviter la négligence des devoirs, la corruption, la violation des lois par les législateurs eux-mêmes, c'est de constituer un autre conseil encore une fois suffisamment nombreux, et non de faire confiance à une ou quelques personnes dans le processus de prise de décision ou de contrôle. Spinoza pense que ce moyen est valable même pour les situations les plus critiques et les plus dangereuses. Il revient sur ce sujet dans le chapitre X du TP dans lequel il discute, en se référant aux *Discours* de Machiavel, la mesure de « retour aux principes fondateurs » contre le risque de dissolution de l'*imperium* à cause de ses défauts. Pour le dire avec les mots de Spinoza, selon Machiavel, cette mesure pourrait être fournie soit par hasard, à savoir par les facteurs extérieurs qui ne sont pas sous contrôle de l'*imperium* lui-même, soit par la sagesse et la prudence d'un homme de vertu exceptionnelle, ou soit par la sagesse et la prudence des lois. Dans l'Empire romain, la première idée qui vient à l'esprit fut de faire confiance à la sagesse et à la prudence d'un seul homme. Les Romains pensaient qu'un dictateur qui détient les pleins pouvoirs pendant un certain temps, en supervisant les sénateurs et les autres fonctionnaires, et jugeant les affaires dites vicieuses, pourrait faire retourner l'empire à son principe fondateur. Pour sa part, Spinoza nous rappelle que la situation en réalité a été l'inverse, et que les dictateurs ont mis l'Empire romain dans un état pire et l'ont transformé de l'aristocratie à la monarchie. En suivant Machiavel, il défend que le pouvoir dictatorial au sens strict du terme dans le droit romain, à savoir l'autorité de surveillance et de contrôle, soit permanent³⁶⁴, et que ce pouvoir ne doive

³⁶⁴ Filippo Del Lucchese affirme que Spinoza a apporté une contribution unique à la théorie politique moderne avec l'intention de dépasser l'incompatibilité habituelle entre la puissance constituante et le pouvoir constitué. Selon Lucchese, dans le TP, Spinoza propose l'idée de révolution *permanente*

jamais être accordé à un seul homme, mais seulement à un autre conseil (TP X, §1-2). Selon Spinoza, dans les moments de crise, il n'y a rien de plus dangereux que « *tous les visages se tournent vers un homme* ». Cette situation ne fait qu'aggraver la crise plutôt que de la résoudre et ne sert à rien que proroquer les problèmes et ainsi les rendre chroniques, qui en fait pourraient et devraient être résolus par la raison pluralisée (TP X, §10).

v. Une autre caractéristique de la démocratie spinozienne est le déni de l'idée du secret d'État. Pour Spinoza, la transparence et l'ouverture devraient être les qualités non seulement de la démocratie, mais aussi de toutes les formes de gouvernement ; cependant, c'est la démocratie qui pourrait en vérité le fournir effectivement. Il n'existe aucune base légitime permettant à un État de cacher ses décisions et leurs raisons à ses citoyens sauf la motivation des décideurs pour préserver leurs propres intérêts contre l'intérêt public. Sur ce sujet, Spinoza dit :

« Vouloir traiter de tout à l'insu des citoyens et vouloir en même temps qu'ils ne portent pas sur tout des jugements erronés et n'interprètent pas tout de travers, c'est le comble de l'absurdité. Car si la plèbe pouvait se tempérer et suspendre son jugement sur les choses qu'elle connaît mal, ou juger correctement des choses à partir du peu qu'elle en sait, elle serait assurément plus digne de gouverner que d'être gouvernée. Mais, nous l'avons dit, la nature est la même pour tous. Tout le monde est rendu orgueilleux par la domination, tout le monde est terrible quand il n'a pas peur, et la vérité, partout et la plupart du temps, est enfreinte par ceux qu'elle irrite ou met en danger, surtout là où dominant un homme ou quelques-uns qui instruisent les procès en considérant non le droit ou le vrai, mais la grandeur des richesses. » (TP VII, §27)

Et il ajoute :

« Chacun reconnaîtra également avec moi que mieux vaut de bons desseins d'un imperium connus des ennemis que de mauvais tramés par des tyrans à l'insu des citoyens. Ceux qui peuvent traiter en secret des affaires de l'imperium le tiennent absolument en leur pouvoir, et comme à l'ennemi en temps de guerre, ils tendent en temps de paix des pièges aux citoyens. Que le silence soit souvent utile à l'imperium, nul ne peut le nier ; mais que sans lui ce même imperium ne pourrait subsister, nul ne le prouvera jamais. En revanche, confier absolument la république à quelqu'un et en même temps posséder la liberté, voilà qui est tout à fait impossible ; et par suite, c'est

comme le seul moyen d'empêcher des révolutions violentes. Voir Filippo Del Lucchese, « Spinoza and constituent power », **Contemporary Political Theory**, tome 15, n° 2, Mai 2016, p. 200.

une absurdité que de vouloir éviter un léger dommage par un mal très grand. Mais ce fut toujours le refrain de ceux qui convoitent l'imperium absolu, que d'affirmer qu'il est vraiment de l'intérêt de la cité que l'on traite de ses affaires en secret et autres choses du même genre, qui ouvrent la voie à un joug d'autant plus pesant qu'elles se couvrent plus de l'image de l'utilité. » (TP VII, §29)

Sans doute, le déni spinozien de l'idée du secret d'État est directement lié à sa défense pour la liberté d'expression. Mais plus que cela, Spinoza attire l'attention sur le fardeau financier supplémentaire pour les citoyens, causé par les dépenses que les États font en s'appuyant sur cette idée (TP VIII, §31). Surtout dans les gouvernements monarchiques, les charges lourdes sont généralement imposées aux citoyens non pas pour la défense de la paix et de la liberté, mais pour les dépenses secrètes dont le motif est inconnu par les citoyens. Donc, l'idée du secret d'État devrait être supprimée non seulement afin de libérer les esprits des citoyens, mais aussi afin de réduire le fardeau financier sur eux. Les États devraient informer leurs citoyens de toutes les décisions politiques prises et de leurs raisons — dans les démocraties, bien sûr, les citoyens n'en sont pas seulement informés, mais ils les déterminent eux-mêmes en négociant, en s'y opposant ou les approuvant. Finalement, la liberté civile qui s'ensuit du déni de l'idée du secret d'État est strictement liée avec une série d'autres formes de libertés modernes : liberté de la presse, liberté d'accès à l'information, liberté d'accès aux documents administratifs et aux archives officielles sans aucune restriction, et enfin, liberté académique, qui est naturellement loin de l'idée du secret d'État par la force des principes scientifiques auxquels les universités sont attachées³⁶⁵. Que toutes ces libertés soient garanties par l'État est l'une des propriétés fondamentales de la démocratie.

vi. La dernière caractéristique de la démocratie spinozienne que nous voudrions mettre en relief est la politique ouverte d'immigration. Spinoza considère l'augmentation du nombre des citoyens comme une solution effective contre la corruption du pouvoir politique ou contre l'accumulation de celui-ci dans les mains d'un seul homme ou d'un petit groupe. En plus, pour que la raison pluralisée qui pourrait seule empêcher la tyrannie soit développée et que les puissances et les droits des unités fédératives augmentés, le nombre des citoyens devrait aussi augmenter autant que possible. Par suite, Spinoza construit son concept de citoyenneté sur une

³⁶⁵ Pour l'opinion de Spinoza sur la liberté académique, voir TP VIII, §49.

base non nationale, mais constitutionnelle et formule une définition assez large de citoyenneté, surtout pour la démocratie. Dans la démocratie, ceux qui sont nés sur le sol de la patrie ou qui « ont mérité de l'État », ou qui acquièrent le droit pour d'autres raisons variées sont reconnus en tant que citoyens, ainsi que ceux qui sont nés de parents citoyens (TP XI, §1). Cette politique ouverte d'immigration est aussi présente en partie dans ses conceptions de la monarchie et de l'aristocratie. Par exemple, dans la monarchie, quand une femme se marie avec un étranger, ses enfants devraient être reconnus en tant que citoyens (comme les femmes sont déjà exclues de la citoyenneté, seulement les garçons). Les enfants qui sont nés de parents étrangers pourraient obtenir le droit de citoyenneté dans le pays où ils sont nés ou ont grandi (moyennant un certain coût versé au chef du clan) (TP VI, §32). Ce qui est encore plus intéressant et important dans la conception spinozienne de la citoyenneté acquise, c'est que la naturalisation des immigrés — après avoir rempli certains critères — est considérée comme le moyen le plus efficace de protéger la démocratie. Pour le dire autrement, Spinoza avertit que lorsqu'une telle politique n'est pas adoptée, les démocraties présentes pourraient dégénérer en aristocratie, puis en monarchie, et que pour l'empêcher, la définition de la citoyenneté doit être révisée en fonction de la structure de la société qui change par les immigrations :

« Je suis intimement persuadé que la plupart des imperium aristocratiques ont commencé par être démocratiques : une certaine multitude en quête de nouvelles résidences, les ayant trouvées et cultivées, a, dans sa nouveauté, gardé un droit à l'imperium égal pour tous, parce que personne ne donne volontairement l'imperium à autrui. Seulement, chacun d'eux a beau trouver juste que le droit qu'autrui a sur lui, lui l'ait également sur autrui, il trouve pourtant injuste que les étrangers qui affluent chez eux aient un droit égal au leur dans un imperium qu'ils ont eu du mal à trouver et dont ils se sont emparé au prix de leur sang. Et les étrangers eux-mêmes en sont d'accord, ceux, évidemment, qui immigreront non pour dominer, mais pour veiller à leurs affaires privées, et ils pensent qu'on leur concède assez dès lors qu'on leur concède la liberté de gérer leurs affaires en toute sécurité. Mais pendant ce temps-là, la multitude se voit augmentée de l'afflux des étrangers, qui peu à peu adoptent les mœurs de cette nation jusqu'à ne plus s'en distinguer que par ceci, qu'ils sont privés du droit d'accéder aux honneurs ; et tandis que leur nombre croît chaque jour, celui des citoyens, au contraire, diminue pour nombre de causes. En effet : souvent des familles s'éteignent, d'autres citoyens sont chassés pour cause de crimes, et la plupart, tout occupés de leurs affaires domestiques, négligent la république alors que dans le même temps d'autres plus puissants ne s'emploient à rien d'autre qu'à régner seuls ; et c'est ainsi que peu à peu

l'imperium revient à un petit nombre d'hommes, et finalement, suite à une conjuration, à un seul. » (TP VIII, §12)³⁶⁶

Contrairement aux pensées conservatives et discriminatoires selon lesquelles la société est une chose donnée, immuable et autoproclamée, Spinoza est bien conscient d'un fait : la dynamique fondamentale qui réside au sein de la formation des sociétés est le mouvement migratoire. À cet égard, nous devrions noter que nous trouvons inacceptable la vue de Wim Klever qui arrive à une conclusion « anti-immigrante » (pour ne pas dire plus), à partir d'une soi-disant pensée spinozienne. Mis à part ses propres opinions politiques réactionnaires, la lecture de Spinoza par Klever contredit clairement ce que Spinoza dit à propos de ce sujet dans le TP et aussi sa propre identité d'immigrant.³⁶⁷

À partir du chapitre inachevé du TP sur la démocratie, des chapitres « achevés » sur la monarchie et sur l'aristocratie, et du traité de la République des Hébreux dans le TTP, nous avons fait quelques déductions à propos des caractéristiques fondamentales de la démocratie spinozienne. C'étaient le déni du critère de compétence pour gouverner, de l'idée de représentation, du culte de leadership, de l'idée du secret d'État, et aussi la défense d'absoluité basée sur l'inclusion numérique, et d'une politique ouverte en matière d'immigration. Nous avons montré que toutes ces caractéristiques sont accompagnées de deux principes : « être suffisamment nombreux » et la « raison pluralisée ». Nous avons mené notre étude dans un cadre purement philosophique, et en dehors de quelques comparaisons importantes, nous l'avons limitée par les textes de Spinoza. De ce fait, nous n'avons pas mentionné les similarités ou les différences entre les propositions de Spinoza sur la monarchie et sur l'aristocratie dans le TP et les pratiques effectives dans les Pays-Bas de l'époque, ni la position de la pensée spinozienne dans la tradition républicaine des Pays-Bas qui s'étend de Cornelis Pieterszoon Hooft jusqu'aux frères De La Court. Cela ne veut pas dire que nous ne nous en soucions pas, au contraire nous y accordons une grande importance et nous pensons qu'il est le sujet d'une autre étude

³⁶⁶ Il est étonnant qu'Antonio Negri, qui attribue une grande importance aux mouvements migratoires, ne se réfère pas à ce passage du TP.

³⁶⁷ Voir Wim Klever, « Hardliner Spinoza on Democratic Nationalism », Keynote of the 12th International Coloquio Spinoza Cordoba (Arg.) 7-11 Dec. 2015, https://www.academia.edu/19646572/Hardliner_Spinoza_on_democratic_nationalism. Dans cet article, Klever cite seulement le début du TP VIII, §12, mais néglige le reste ; peut-être parce que celui-ci contredit sa propre pensée politique. De même, il ne mentionne jamais les autres passages affirmatifs sur l'immigration dans le TP.

détaillée sur la méthode scientifique de l'histoire des idées politiques plutôt que sur la méthode philosophique³⁶⁸. Avant de terminer la présente recherche, nous voudrions finalement aborder les domaines problématiques de la démocratie spinozienne. Nous pensons que notre recherche serait incomplète sans l'examen de ces problèmes, et de même sans l'analyse de ceux-ci à partir de l'ensemble du système spinozien. Nous allons donc maintenant discuter de l'exclusion de la citoyenneté, de son attitude négative à l'égard des femmes, et enfin de ses réflexions sur les limites de la liberté d'expression politique. Nous ne nous limiterons pas seulement par des remarques négatives, mais nous ferons également quelques suggestions à partir de l'ensemble du système philosophique de Spinoza pour surmonter ces problèmes ou faiblesses indéniables de la conception spinozienne de la démocratie.

3.3. Les problématiques de la démocratie spinozienne

3.3.1. Exclusion de la citoyenneté et le problème féminin

S'il y a un Sujet dans la philosophie politique de Spinoza, on pourrait dire que c'est le citoyen lui-même. Même si, dans la monarchie, c'est le monarque qui prend la décision définitive, les propositions de décision sont préparées par le conseil consultatif dont les membres se composent des citoyens. Dans l'aristocratie, les membres du conseil suprême qui détient la souveraineté sont choisis parmi les citoyens. Et enfin, dans la démocratie, les citoyens gouvernent directement. Cependant, selon Spinoza, certaines gens devraient être privés de citoyenneté, et par

³⁶⁸ Ceux qui sont curieux des similarités et des différences entre les propositions de Spinoza et le fonctionnement institutionnel dans les Pays-Bas pourraient consulter les notes éditoriales de Wernham dans l'édition de *The Political Works*. Ceux qui ne peuvent pas trouver cette édition pourraient bénéficier des références à Wernham dans l'édition de Curley, *The Collected Works II*. Sur le rapport entre la tradition républicaine dans les Pays-Bas (surtout entre la pensée des frères de la Court) et la pensée politique de Spinoza, les ouvrages de Hans Blom, d'Eco Haitsma Mulier, et d'Arthur Weststeijn sont particulièrement lumineux : H. Blom, « Spinoza on *Res Publica*, Republics and Monarchies », **Monarchisms in the Age of Enlightenment**, dir. par H. Blom, J. Ch. Laursen, et L. Simonutti, Toronto / Buffalo / Londres : University of Toronto Press, 2007, pp. 19-44 ; E. H. Mulier, « The language of seventeenth-century republicanism in the United Provinces : Dutch or European ? », **The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe**, dir. par Anthony Pagden, Cambridge / New York / Port Chester / Melbourne / Sydney : Cambridge UP, 1990, pp. 179-195 ; A. Weststeijn, **Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter de la Court**, Leiden / Boston : Brill, 2012. En turc, le chapitre 1 du **Varolma Direnci ve Özerklik** de Cemal Bâli Akal comprend d'importantes informations historiques compilées à partir d'une vaste source. Pour la traduction turque du plaidoyer impressionnant de Cornelius Pieterszoon Hooft pour la liberté, voir p. 20.

conséquent exclus du processus décisionnel. Aujourd'hui, dans cette exclusion, les cas des salariés³⁶⁹ et des femmes apparaissent les plus problématiques. Conformément à l'idéologie dominante de son époque, Spinoza tient ces deux groupes éloignés de la citoyenneté sous toutes les formes d'*imperium*, y compris la démocratie³⁷⁰.

Quand on ne prend pas en considération l'histoire de l'idée moderne de citoyenneté qui est construite par des luttes sociales suivant les transformations dans la composition de la force de travail, ou quand on considère la portée (ou l'étroitesse causée par les frontières nationales) de cette idée comme une vérité éternelle au-delà du contexte historique, l'exclusion des salariés par Spinoza apparaîtrait étonnant surtout en ce qui concerne la démocratie. Or cette exclusion avait été largement acceptée comme modèle avant le XIX^e siècle dans lequel la conception générale de la citoyenneté est apparue, qui ensuite tendra à inclure tous les habitants de sexe masculin à l'intérieur des frontières nationales. Chez Spinoza, il existe une image de citoyen actif qui participe directement au processus décisionnel, et a des obligations politiques, contrairement à l'image hobbesienne de citoyen passif qui servira de référence pour les siècles suivants. Cependant, cette image moderne de citoyen actif,

³⁶⁹ Spinoza utilise le terme de *famulus* dans les chapitres sur la monarchie (TP VI, §11), et celle de *servus* dans le chapitre sur la démocratie (TP XI, §3). Dans les chapitres sur l'aristocratie, il exclut « ceux qui gagnent leur vie dans quelque activité servile », et y inclut aussi les marchands du vin et de bière (TP VIII, §14) — selon Wernham, suivant les frères de la Court. Au XVII^e siècle, les termes de *famulus* et de *servus*, ainsi que d'esclave, de serviteur et de domestique, désignent plus généralement ceux qui sont soumis à la domination des autres, ceux qui servent les autres et ceux qui doivent leur rendre compte. Deux articles sur la portée de ces termes au XVII^e siècle sont notamment lumineux : Alexandre Matheron, « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », **Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique**, pp. 287-304 ; Lee Rice « *Servitus* in Spinoza : A Programmatic Analysis », **Spinoza's Philosophy of Man**, dir. par Jon Wetlesen, Oslo : Universitetsforlaget, New York : Columbia U.P., 1979, pp. 179-191.

³⁷⁰ Une autre exclusion commune cible les condamnés. Dans le traité sur la monarchie, des « muets » et des « fous » sont aussi indiqués (TP VI, §11). Au début de l'époque moderne, l'exclusion de la citoyenneté des condamnés, des gens handicapés et des gens souffrant de maladies mentales était une pratique courante. Dans l'aristocratie spinozienne, les autres segments sociaux exclus de la citoyenneté, par conséquent du droit d'être patricien et de participer au conseil sont ceux qui ne sont pas nés dans le pays, ou qui ne parlent pas la langue du pays, ou qui sont mariés à une femme étrangère, et ceux qui sont « taxés d'infamie » (TP VIII, §14). Dans le chapitre sur la démocratie, il est indiqué que des étrangers (puisque'ils sont soumis aux lois d'un autre pays), des enfants et des pupilles (puisque'ils sont au pouvoir de leurs parents et de leurs tuteurs), et ceux qui sont « taxés d'infamie pour cause de crime ou de vie honteuse » ne pourraient pas être citoyens (TP XI, §1, §3). En plus, il ne faut pas oublier qu'une sorte de gérontocratie fonctionne dans la monarchie et l'aristocratie spinoziennes. Notre philosophe soutient que les citoyens qui assumeront des tâches administratives et de supervision devraient être suffisamment vieux (30 ans pour le conseil aristocratique, 40 ans pour le conseil monarchique, 40-60 ans pour les fonctions de supervision ou pour les missions juridiques et militaires) pour refréner leurs passions et pour pouvoir prendre des décisions plus stables et plus précises. Avec cette limite d'âge, Spinoza vise également à empêcher que quelques clans ou familles soient dominants (TP VI, §16 ; VII, §10, §17 ; VIII, §15, §21, §30).

qui présente des similarités avec celle de l'antiquité, n'a jamais été indépendante de certaines limitations liées aux conditions sociales et aux relations de pouvoir auxquelles la force de travail est soumise. Spinoza repose la justification de ces limitations sur le critère d'*esse sui juris* (TP XI, §3). Étant donné que les lois de l'État contraignent tous les citoyens, ceux-ci ne sont, en fait, jamais *sui juris* dans le sens absolu, c'est-à-dire, ils n'ont pas le pouvoir et le droit d'agir selon leur propre volonté dans des domaines soumis à la loi. Mais dans d'autres domaines qui ne sont pas limités par la loi, ceux qui ont le pouvoir et le droit d'agir selon leur propre volonté doivent être considérés comme des « citoyens libres et honorables », c'est-à-dire des citoyens *sui juris*. Mais les salariés qui travaillent pour quelqu'un d'autre, c'est-à-dire ceux qui sont soumis aux instructions et aux ordres de l'employeur sur la manière de faire le travail, ceux qui ne disposent d'aucun autre moyen de subsistance lorsqu'ils perdent leur emploi, ceux qui dépendent de quelqu'un d'autre dans des conditions de logement ne sont pas comptés comme citoyens. La justification de l'exclusion ne prend pas en considération les causes de la réalité factuelle, mais ses conséquences : ceux qui rendent service à ceux qui ont le pouvoir de demander des services, en raison des rapports de pouvoir auxquels ils sont soumis, exprimeraient les vues des personnes qu'ils servent, mais non pas leur propre jugement (TP II, §10-11). L'octroi des droits de citoyenneté et de parole à ces travailleurs salariés conduirait à des fractions et à des manipulations dans le conseil. Cela perturberait l'égalité entre égaux, et déboucherait à terme sur un populisme, même sur une sorte d'oligarchie populiste, plutôt qu'une démocratie fondée sur l'idée de société ouverte.

Comme nous l'avons déjà indiqué, ce point de vue n'est pas seulement propre à Spinoza ; il a également été adopté par d'autres républicains de l'époque. Par exemple, James Harrington (1611-1677) d'Angleterre et Pieter de la Court (1618-1685) des Pays-Bas estimaient que l'indépendance économique, sociale et morale est nécessaire pour être citoyen ; ils ont ainsi exclu de la citoyenneté les serviteurs, les domestiques, certains autres professionnels des services, les bénéficiaires de l'aide pour les pauvres, et bien sûr, les femmes, dont tous pensaient-ils, manquent d'indépendance³⁷¹. Les Niveleurs (*Levellers* en anglais), l'un des mouvements de l'époque ayant le discours le plus radical sur l'égalité n'incluait pas les serviteurs et les bénéficiaires de l'aide pour les pauvres dans leurs revendications du droit de

³⁷¹ E. H. Mulier, *op. cit.*, pp. 186, 189.

vote³⁷². Dans les Pays-Bas, depuis 1581, les membres des certaines guildes et de la milice n'avaient pas le droit de participer aux conseils municipaux³⁷³.

Bien que l'idéologie de son âge puisse expliquer dans une certaine mesure l'approche de Spinoza eu l'égard à la classe des salariés, son approche du problème féminin reste encore comme une question plus complexe et plus problématique. Avant tout, Spinoza est l'un des philosophes modernes qui utilisent le plus souvent des expressions péjoratives sur les femmes dans ses analogies et ses comparaisons³⁷⁴. Ces expressions montrent clairement qu'il considère les femmes plus faibles que les hommes physiquement et mentalement. La rhétorique misogyne de Spinoza se trouve également dans ses vues sur la participation politique. Contrairement à Hobbes, il soutient dans le TP que les filles du monarque ne devraient en aucun cas être les héritiers du pouvoir (TP VII, §25)³⁷⁵. La raison de son opinion négative sur les femmes est bien révélée dans une polémique contre Hobbes³⁷⁶ au chapitre sur la démocratie. En discutant la domination paternelle dans le *Léviathan*, Hobbes dit :

« Ce droit ne dérive pas de la génération, en ce sens il appartiendrait au parent de dominer son enfant du seul fait qu'il l'a procréé ; il dérive du consentement de l'enfant, explicite ou manifesté par des preuves suffisantes. En effet pour ce qui est de la génération, Dieu ayant attribué à l'homme un auxiliaire, il y a toujours deux parents qui le sont également l'un et l'autre : la domination de l'enfant devrait donc appartenir également aux deux, ce qui est impossible, car nul ne peut être soumis à deux maîtres. Sans doute, certains ont attribué la domination au seul père, alléguant la supériorité du sexe masculin : mais c'est là un faux raisonnement. En effet il n'existe pas toujours, entre l'homme et la femme une différence de force ou de prévoyance telle que le droit puisse être déterminé sans guerre. Dans les Républiques, ce litige est tranché par la loi civile ; et dans la plupart des cas (pas toujours, cependant), la sentence est favorable au père, parce que dans la plupart des cas les Républiques ont été fondées par les pères, et non par les mères de famille. Mais la présente question concerne l'état de pure nature,

³⁷² C. B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism**, pp. 109, 121.

³⁷³ E. H. Mulier, **op. cit.**, p. 180.

³⁷⁴ Par exemple, femme sentimentale et faible d'esprit : EIIP49S ; EIVP37S1 ; TTP « Préface », §3 ; TTP III, §12 ; TTP IX, §13. Femme en tant qu'objet sexuel : EIIP35S ; EVP10S. Femme qui en fait plus que ce qui est attendu de son sexe : TTP II, §1.

³⁷⁵ Cf. Thomas Hobbes, **Le citoyen ou les fondements de la politique**, chap. IX, §16 ; *Léviathan*, chap. XIX, p. 204.

³⁷⁶ Même si nous ne savons pas exactement si Spinoza a lu le *Léviathan*, il est raisonnable de le supposer. Le *Léviathan* a été publié en 1667 avec la traduction néerlandaise d'Abraham van Berkel, membre de l'un des groupes hétérodoxes avec lesquels Spinoza était en contact. De plus, le sujet du TP XI, §4 et celui du passage que nous citerons du *Léviathan* sont les mêmes, sauf une différence remarquable : Hobbes affirme que les femmes amazoniennes renvoient les progénitures mâles aux pères, tandis que Spinoza prétend qu'elles les tuent !

où il n'existe par hypothèse aucune loi qui réglerait le mariage ou l'éducation des enfants, mais seulement la loi de nature, et l'inclination naturelle des deux sexes à l'égard l'un de l'autre et à l'égard de leurs enfants. Dans cet état de pure nature, ou bien les parents disposent entre eux, par contrat, de la domination de l'enfant, ou bien ils n'en font rien. S'ils en disposent, le droit est transmis conformément au contrat. On lit dans les historiens que les Amazones passaient un contrat avec les hommes des pays voisins, auxquels elles avaient recours pour s'assurer une progéniture, contrat selon lequel la progéniture mâle était renvoyée aux pères, alors que la progéniture féminine restait avec elles : de telle sorte que c'est à la mère qu'appartenait la domination des filles. »³⁷⁷

Encore que Hobbes semble avoir adopté le récit biblique qui présente la femme comme l'auxiliaire de l'homme, il a également admis qu'il n'y avait pas de différence physique ou mentale entre l'homme et la femme. Pour le dire avec les mots de Spinoza (TP XI, §4), Hobbes indique que ce n'est pas par nature mais par l'institution que les femmes sont sous le pouvoir des hommes ; et ainsi, peut-être involontairement, souligne l'origine de la « première inégalité sociale »³⁷⁸. En revanche, la réponse de Spinoza à Hobbes est catastrophique :

« Mais peut-être demandera-t-on si c'est par nature ou par institution que les femmes sont sous le pouvoir des hommes ? Car si c'est seulement le fait de l'institution, il n'y avait donc aucune raison pour nous forcer à exclure les femmes du gouvernement. Mais si nous consultons l'expérience elle-même, nous verrons que cela naît de leur faiblesse. Car on n'a vu nulle part les hommes et les femmes gouverner ensemble, mais partout où se trouvent sur Terre des hommes et des femmes, nous voyons les hommes régner et les femmes être gouvernées, et nous constatons que de cette manière les deux sexes vivent dans la concorde. Mais à l'inverse, les Amazones qui, d'après la tradition, régnèrent jadis, ne souffraient pas que les hommes séjournassent sur le sol de leur patrie, et n'élevaient que des filles ; les mâles qu'elles mettaient au monde, elles les tuaient. Si, par nature, les femmes étaient égales aux hommes et avaient, en force d'âme et en génie, en quoi consiste au plus haut point la puissance et par conséquent le droit chez les humains, une puissance égale à la leur, il est sûr que parmi tant de nations si diverses il s'en trouverait certaines où les deux sexes gouverneraient à égalité, et d'autres où les hommes seraient gouvernés par les femmes et éduqués de telle sorte que leur génie ait moins de puissance. Comme cela n'a lieu nulle part, il est tout à fait permis d'affirmer que les femmes, par nature, n'ont pas un droit égal à celui des hommes, mais qu'elles sont nécessairement inférieures aux hommes, et par suite, qu'il

³⁷⁷ Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. XX, pp. 208-209.

³⁷⁸ C. B. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara : Dost, 2016 (1998), pp. 247-250.

ne peut se faire que les deux sexes gouvernent à égalité, et encore moins, que les hommes soient gouvernés par les femmes. En outre, si nous considérons les affects humains, à savoir que les hommes, en général, aiment les femmes sous l'effet du seul affect de lubricité, et évaluent leur génie et leur sagesse à la puissance de leur beauté, et en outre, que les hommes supportent très mal que les femmes qu'ils aiment aient quelque faveur pour d'autres, et autres choses de ce genre, nous n'aurons pas de mal à voir qu'il ne peut pas se faire sans grand dommage pour la paix que les hommes et les femmes gouvernent à égalité. » (TP XI, §4)

Comme Matheron l'indique, Spinoza, ici, contrairement au principe fondamental de sa propre épistémologie, va des effets aux causes, et à partir du domaine de l'expérience fait des déductions à propos de l'essence³⁷⁹. En s'éloignant de la recherche des vraies causes des choses, il réitère des superstitions et des préjugés sociaux qui réduisent les femmes au « deuxième sexe ». Cette attitude de Spinoza, son discours misogyne qui se trouve non seulement dans le TP, mais aussi dans ses autres ouvrages — à notre avis, la seule différence du TP est que l'auteur s'y sent obligé de présenter les raisons de sa discrimination, dans la mesure où il y aborde un problème particulier tel que l'exclusion de la citoyenneté —, pourrait être atténué, bien sûr, par le fait qu'il a vécu dans une ère où, sans parler d'un puissant mouvement de libération des femmes, il n'existait même pas de recherches anthropologiques qui conduiraient à remettre en question les légitimations patriarcales. On pourrait rappeler que le cercle intellectuel déjà limité de Spinoza se composait d'hommes (sans compter Clara Maria, fille de son maître Van den Enden), qu'il n'a jamais rencontré beaucoup de femmes cultivées, contrairement à Descartes par exemple, qu'il n'a jamais contacté les femmes fortes, intellectuelles et importantes de l'époque. Sans aucun doute, les préjugés de Spinoza qui justifient l'inégalité entre les sexes, comme ses vues sur la classe des salariés, sont le résultat des centaines d'années de domination et de hiérarchie. On pourrait même dire que ce sera absurde d'attendre de la théorie ce qui n'existe pas en pratique : à cette époque, les femmes et les salariés qui manquaient de visibilité et ne s'engageaient pas dans une lutte collective n'étaient pas vraiment *sui juris*. Cependant, malgré toutes ces explications possibles, dans l'approche de Spinoza eu égard au problème féminin, reste encore un aspect intellectuellement triste et inexplicable : Spinoza connaît bien

³⁷⁹ A. Matheron, **op. cit.**, p. 195. Nous avons une haute idée de cette indication de Matheron, mais nous ne pourrions pas être d'accord avec sa thèse selon laquelle, chez Spinoza, la liberté intellectuelle et la liberté politique pourraient être séparées l'une de l'autre, et la discrimination à l'égard des femmes découle de ses principes philosophiques plutôt que ses préjugés personnels.

les histoires d'Angleterre et d'Espagne qui sont pleines des reines puissantes. Mais ce qui est plus important, malgré avoir rencontré un contre argument chez Hobbes dont il est un lecteur attentif, il maintient néanmoins les superstitions de l'idéologie dominante du patriarcat de manière persistante. En ce qui concerne la classe des salariés, nous n'avons pas suffisamment de preuves chez Spinoza d'une rencontre avec un discours ou un phénomène alternatif. Comme nous l'avons déjà indiqué, même dans les mouvements sociaux les plus égalitaires de l'époque, à cet égard, il existe un angle mort qui a des raisons structurelles. Mais quant au problème féminin, comme Spinoza, après avoir probablement lu les lignes de Hobbes citées ci-dessus, n'a pas changé sa réponse négative, nous pensons qu'il n'y a pas besoin de brouiller la clarté de cette négativité et d'ignorer la frontière évidente de puissance que Spinoza met entre l'homme et la femme³⁸⁰.

Néanmoins, les questions suivantes méritent encore d'être posées : l'ensemble du système spinozien permet-il de dépasser cette barrière théorique qui ne peut pas être niée ? Ce système présente-t-il les outils théoriques qui aideront le lecteur d'aujourd'hui à supprimer les limites que le philosophe lui-même a imposées ? Nous pensons que la réponse à ces questions est positive pour deux raisons : d'abord, la philosophie de Spinoza est exempte de la dualité entre le corps et l'esprit et de la transcendance ontologique qui sont à la base des systèmes d'existence hiérarchique. Au lieu de cela, une théorie de *conatus* est proposée, égalisant tous les êtres dans la puissance de Dieu. L'égalité ontologique qui est établie en trois étapes, c'est-à-dire entre les attributs, entre les modes, et entre les modes des modes, est bien compétente pour affaiblir philosophiquement les inégalités politiques chez Spinoza. Sa défense de la démocratie que nous considérons comme la conclusion nécessaire de sa

³⁸⁰ Pour les autres points de vue, voir Genevieve Lloyd (**Part of Nature**, chap. V, Ithaca, NY : Cornell UP, 1994) et Beth Lord (« « Disempowered by nature » : Spinoza on the political capabilities of women », **British Journal for the History of Philosophy**, tome 19, n° 6, 2011, pp. 1085-1106). Lloyd et Lord arrivent presque à la même conclusion de différentes manières. Selon elles, Spinoza a exclu les femmes de la participation politique, non par leur nature, mais par leur circonstance sociale et historique. Mais, quand on lit comparativement les textes de Spinoza et de Hobbes, on ne peut s'empêcher de reconnaître que cette conclusion est proche à l'argument de Hobbes plutôt que celui de Spinoza. À notre avis, il n'y a pas besoin d'ignorer les idées fausses du « mâle » Spinoza sur le problème féminin, d'atténuer les préjugés qui ne sont pas dignes de ce philosophe libertaire du XVII^e siècle (mais qui certainement appartiennent à lui), et de les adapter aux formes les plus acceptables. Comme nous l'allons expliquer dans le texte principal, nous pensons qu'une sorte de critique immanente serait un moyen plus efficace. Pour d'autres études sur Spinoza et le problème féminin, voir **Feminist Interpretations of Benedict Spinoza**, dir. par Moira Gatens, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 2009, et Reyda Ergün, « Spinoza'da Kadın, Kadınların Spinozası », **Spinoza Günleri 2. Yeni Dünyadan Eski Dünyaya**, Istanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, pp. 135-148.

métaphysique immanente, pour ne pas contredire ses propres principes ontologiques, devrait s'ouvrir vers une inclusivité illimitée. Deuxième raison qui est politiquement plus importante est le principe de conflit de puissances qui dirige le traité des types d'*imperium* dans le TP. Comme nous l'avons montré dans l'examen du concept de l'absolu politique, selon Spinoza, un *imperium* comporte toujours le risque de déstabilisation et de fragilité par rapport à la quantité de groupes laissés en dehors des canaux d'expression. Le mécontentement en face des inégalités est un concept politique important chez Spinoza. Les inégalités produites par un *imperium* créent en retour des conflits qui le minent ; toute unité de puissance exclue, qui n'est pas comptée comme citoyen égal, est une menace pour le pouvoir politique et l'indignation des groupes exclus ne cesse d'être une menace que si ces groupes sont politiquement inclus, et des canaux leur sont fournis pour s'exprimer. Selon la logique politique de Spinoza, cette inclusion est la seule source qui renforce les *imperium* et pour cette raison la démocratie est la forme de gouvernement la plus absolue, recouvrant le plus grand nombre de la multitude, allant même jusqu'à couvrir la multitude tout entière. Ainsi, une démocratie qui exclut les femmes, à savoir la moitié de la population, et les salariés ne correspond pas logiquement à la méthode que Spinoza propose dans le TP pour résoudre des problèmes et des conflits politiques. En nous appuyant sur ces deux raisons donc, nous pensons que les aspects excluants de la démocratie spinozienne pourraient être problématisés et surmontés grâce aux principes ontologiques et politiques de Spinoza lui-même.

3.3.2. Les limites de la liberté d'expression

Le dernier sujet que nous voudrions aborder dans le cadre des problématiques de la démocratie spinozienne concerne les limites de la liberté d'expression. L'enjeu est le suivant : bien que dans le TTP Spinoza plaide pour la liberté d'expression d'une manière sans précédent dans l'histoire de la philosophie, il y déclare également qu'il ne considère pas la liberté d'expression *politique* comme un droit absolu et sans limites et qu'il faut définir cette liberté pour protéger le droit d'un *imperium* et de ses dirigeants. Pour répondre à cet enjeu, nous pensons qu'on devrait bien spécifier ce que Spinoza entend exactement par ces limites et aussi la cible principale de son avertissement. En outre, ses assertions en faveur de limiter la liberté d'expression politique devraient être lues à travers la conjoncture politique de la période. Il

convient d'ajouter finalement que Spinoza n'absolutise pas ces limites et il restreint aussi les tentatives fortes pour limiter la liberté d'expression en générale.

Tout d'abord, la défense par Spinoza de la liberté d'expression repose sur une distinction claire entre les idées et les actions. Selon cette distinction, dans un *imperium*, seules les actions devraient être poursuivies lorsque cela est nécessaire, et les idées des citoyens et les canaux grâce auxquels ils peuvent les exprimer devraient être libérés. Car le corps politique doit son existence à ce que les gens renoncent à la liberté d'*agir* selon leur propre décret et non à ce qu'ils renoncent à la liberté de raisonner et de juger (TTP XX, §7). Cependant, Spinoza ajoute à la défense d'une telle liberté d'expression que certaines idées impliquent une action, et ainsi elles pourraient être dangereuses, et que les dirigeants peuvent être offensés autant par des paroles que par des actes. Pour Spinoza, il est insensé d'ôter complètement aux citoyens leur liberté d'expression ; mais il est également nuisible et dangereux d'accorder sans condition cette liberté à certains groupes (TTP XX, §5). À partir de ces remarques, Spinoza distingue le citoyen dissident du perturbateur, du rebelle et du séditieux :

« Chacun peut penser et juger sans la moindre restriction — et par conséquent aussi parler, pourvu qu'il se contente simplement de parler et d'enseigner, et qu'il défende ses thèses par la seule Raison, et non pas par la ruse, la colère et la haine, ou avec l'intention d'introduire quelque nouveauté dans la république par l'autorité de son décret. Par exemple, si quelqu'un montre qu'une loi est contraire à la saine Raison et se prononce pour cela en faveur de son abrogation, s'il soumet en même temps son avis au jugement du Souverain (à qui seulement revient d'instituer et d'abroger les lois), et si entre-temps il ne fait rien qui soit contraire à ce que prescrit cette loi, il a bien mérité de la république au même titre que les meilleurs citoyens. Mais si au contraire il le fait pour accuser d'iniquité le Magistrat et pour le rendre odieux à la foule, ou s'il essaye de faire abroger cette loi de façon séditeuse, contre le gré du Magistrat, alors c'est sans conteste un perturbateur et un rebelle. » (TTP XX, 7)

« Nous avons vu, en nous référant aux fondements de la république, en quel sens chacun peut user de sa liberté de jugement sans mettre en péril le droit du Souverain. Mais, à partir de ces mêmes fondements, nous pouvons tout aussi facilement déterminer quelles opinions sont séditeuses dans la république. Ce sont celles qu'on ne peut soutenir sans supprimer le pacte par lequel chacun a abandonné son droit d'agir à partir de son propre jugement. Par exemple si quelqu'un pense que le Souverain ne relève pas de son propre droit, ou que personne ne doit tenir ses promesses, ou que

chacun doit vivre d'après son propre jugement, ou quoi que ce soit d'autre qui contredise directement le pacte — celui qui pense cela est séditieux, non pas tant à cause de son jugement et de son opinion, qu'à cause de l'action que de tels jugements impliquent : car par cela même qu'il a cette opinion, il rompt tacitement ou expressément la foi qu'il avait donnée au Souverain. C'est pourquoi les autres opinions qui n'impliquent pas une action telle que rupture du pacte, vengeance, colère, etc. ne sont pas séditieuses — si ce n'est peut-être dans une république en quelque façon corrompue, où des hommes superstitieux et ambitieux, qui ne peuvent supporter les hommes au caractère libre, sont parvenus à une telle renommée que leur autorité a plus de poids auprès de la plèbe que celle du Souverain. Et pourtant nous ne nions pas qu'il y ait d'autres opinions encore qui, bien qu'elles semblent seulement relever du vrai et du faux, sont avancées et diffusées avec malveillance. » (TTP XX, §9)

Comme nous l'avons déjà noté, il est impossible d'interpréter la distinction que Spinoza établit dans les paragraphes ci-dessus indépendamment de la tension au sein de la conjoncture politique, et de l'inquiétude de Spinoza au sujet de la consolidation du bloc réactionnaire créé par les monarchistes et les calvinistes conservateurs contre la république séculière. Comme Balibar indique, le TTP a été écrit dans les années de crises des Pays-Bas³⁸¹. À partir de 1660, la politique de provocation menée par la famille d'Orange monarchiste et centraliste contre les Régents³⁸² fédéralistes d'orientation libérale et bourgeoise s'est fortifiée, et enfin, en se joignant avec le mécontentement causé par l'occupation française, elle a abouti au lynchage des frères De Witt en 1672 (deux ans après la publication du TTP). Donc, chez Spinoza, les correspondants historiques des mots « perturbateur », « rebelle », et « séditieux » sont les groupes théocratiques, conservateurs et monarchistes s'efforçant de renverser les républicains³⁸³. Notre philosophe est très clair sur un point : les groupes religieux qui ne peuvent jamais représenter l'intérêt commun dans un milieu où il y a beaucoup de différences religieuses ne devraient pas avoir d'autorité politique

³⁸¹ Étienne Balibar, **Spinoza et la politique**, p. 26 ff.. Sur la période historique dans laquelle le TTP a été écrit, voir aussi Steven Nadler, **Spinoza. Une vie**, chap. 10, trad. J. F. Sené, Paris : Bayard, 2003.

³⁸² *Regent* (*regenten* au pluriel) en néerlandais signifie les dirigeants des états et des villes.

³⁸³ Toutefois, il ne faut pas considérer les sympathisants des Régents comme purs défenseurs de la liberté ni réduire la position de Spinoza à la partisanerie des Régents. Les pratiques du parti régent n'ont jamais été exemptes des tensions de classe, créant une richesse inégale et des castes (Balibar, **ibid.**, p. 33) qui, avec le temps, ont provoqué l'indignation des classes inférieures. En outre, la critique théologique du TTP et la défense spinozienne de la démocratie contiennent des thèses radicales qui sont inacceptables même pour certains partisans des Régents, qui sont de tendances aristocratiques et oligarchiques. La critique du TTP faite par Velthuysen, un républicain et défenseur de De Witt, est l'une des meilleures preuves de cette différence (voir Ep 42). Mais Feuer, d'un autre côté, dépeint un portrait de Spinoza engagé, qui se consacre entièrement à être le porte-parole intellectuel du parti des Régents (voir **Spinoza and the Rise of Liberalism**, chap. 3).

indépendante des dirigeants et ne devraient jamais être candidats à l'administration de l'État. Les détenteurs du pouvoir séculier devraient être les seuls interprètes non seulement des lois civiles, mais aussi des lois religieuses et avoir le droit de contrôler le culte extérieur (*jus circa sacra*), qui est lié aux rituels et aux institutions religieuses plutôt qu'aux principes essentiels de la foi et de la piété (TTP XIX, §2-3).

Sans oublier ce contexte historique, quand nous abordons la question dans un large cadre théorique, il est évident que la liberté d'expression préconisée par Spinoza est toujours une liberté d'expression du citoyen ou de l'individu. Les lois et les pratiques de l'État peuvent être critiquées, et la démocratie spinozienne requiert que les citoyens usent du droit de critiquer de manière participative. Ces critiques pourraient être exprimées collectivement, mais devraient toujours rester dans le domaine verbal, et non pas passer à l'action et causer la violation des lois (TTP XX, §8). Car si les hommes commencent à vivre selon leur propre jugement en refusant d'obéir aux lois qu'ils n'aiment pas, cela signifie que le principe fondateur de l'*imperium*, le droit commun qui assujettit tout le monde est anéanti.

Même si Spinoza déclare que les vrais perturbateurs et séditeux sont les personnes qui tentent d'éliminer les libertés légitimes (TTP XX, §15), cette limitation de la liberté d'expression peut être devenue problématique de nos jours, du fait de l'augmentation des types de liberté et d'expérience. Les termes tels que « perturbateur », « rebelle », et « séditeux » pourraient causer de graves problèmes s'ils sont utilisés par des régimes oppressifs eux-mêmes. Cependant, certaines déterminations supplémentaires de Spinoza sur les limitations ont encore une actualité et une convenance incontestables. Ces déterminations qu'on pourrait considérer, en un sens, comme l'effort de limiter les limites de la liberté d'expression peuvent être regroupées sous trois rubriques :

Premièrement, il s'agit des libertés scientifiques et artistiques. À part les limites conditionnelles qu'il impose à la liberté d'expression politique, Spinoza prône une liberté totale des sciences et des arts. Selon lui, l'État ne devrait jamais interdire les discussions spéculatives (théoriques, scientifiques ou philosophiques) et l'expression artistique (TTP XX, §10 ; XV, §8).

Deuxièmement, Spinoza met en doute l'efficacité des interdictions, et conseille aux dirigeants de ne pas réglementer toutes les libertés par la loi : « *qui veut tout déterminer par des lois irritera plutôt les vices qu'il ne les corrigera. Ce qu'on ne peut interdire, il faut nécessairement le permettre, malgré le dommage qui en résulte souvent* » (TTP, XX, §10). Car les libertés n'entraînent pas de graves inconvénients qui ne peuvent être supprimés par l'autorité d'un gouvernement puissant, mais les interdictions inutiles peuvent l'affaiblir. En outre, Spinoza affirme que derrière la tentation de tout réglementer ou de recourir souvent à des interdictions, il existe d'autres groupes d'intérêt auxquels le pouvoir politique tâche de plaire, ou même se soumet (TTP XX, §12). Selon Spinoza, aucun dirigeant, s'il n'a complètement pas perdu la raison, ne recourt pas seulement à l'oppression ; puisque toute interdiction déraisonnable implique des conséquences qui affaiblissent le pouvoir politique et qui sont incompatibles avec ses intérêts à long terme. Même s'il existe un monarque au sommet du gouvernement, les régimes oppressifs possèdent une structure complexe et dépendent d'un large groupe d'intérêts auquel le monarque doit plaire. Pour attirer l'attention à ce fait, Spinoza souligne plusieurs fois que c'est une tentative futile de détruire un tyran sans éliminer la tyrannie (TTP XVII, §29 ; XVIII, §7-9; TP V, §7).

Troisièmement et dernièrement, si le peuple commence à ne pas respecter les dirigeants, si les sentiments sociaux transcendent les limites de l'adhésion civique et se transforment en colère et en haine, s'il y a de l'indignation forte, de la rébellion et des séditions, les principaux responsables de cette situation, d'après Spinoza, sont ceux qui détiennent le pouvoir politique. Car un État a le droit sur ses sujets autant qu'il a de la puissance et s'il exige la loyauté de ses citoyens sans avoir cette puissance, cela signifie qu'il veut en fait l'impossible (TTP XX, §14 et §16 ; TP III, §9). À cet égard, on pourrait dire que le déni spinozien du concept traditionnel du libre arbitre détermine aussi sa manière d'évaluer les mouvements sociaux. Lorsqu'il traite l'histoire de la République des Hébreux, Spinoza affirme que ce ne serait qu'une prétention enfantine d'assumer que la désobéissance du peuple est la cause de la dissolution de la République. Selon lui, « *la nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues ; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière, une situation particulière et enfin des préjugés particuliers* » (XVII, §26). Donc la soi-disant

désobéissance d'un peuple devrait tout d'abord être imputée, d'une perspective structurelle, aux défauts dans les lois et les mœurs. Spinoza maintient le même point de vue dans le TP, soulignant que des séditions, des guerres, des violations des lois, etc. devraient être imputées à la corruption de l'État qui n'élimine pas les raisons de celles-ci, et ne fait pas de bonnes lois, et non aux vices des citoyens (TP V, §2). Il soutient que le principe d'utilité est le seul véritable lien entre les citoyens et l'État (TTP XVII, §23), et si ce lien est résolu, les raisons de cela devraient être cherchées à l'intérieur de la structure politique elle-même. Pour le dire autrement, l'obéissance (ou la désobéissance) des citoyens n'est pas une cause en soi, mais un effet civique qui se produit quand ceux qui détiennent le pouvoir s'occupent de l'intérêt commun (ou quand ils l'ignorent).



CONCLUSION

Dans cette thèse, à partir de l'ensemble du système philosophique de Spinoza, et des fondements méthodologiques, métaphysiques et ontologiques, nous avons examiné ses concepts de la politique et de la démocratie. Par cet examen, nous avons soutenu que la démocratie spinozienne, plutôt que d'être un simple choix parmi les formes de gouvernement classiques, restant indifférent à la question de l'être, est une conclusion nécessaire, une déduction politique des prémisses immanentes et naturalistes, qui acquièrent leurs formes les plus développées dans l'*Éthique*. Selon cette déduction, nous avons aussi conclu que la démocratie spinozienne n'est pas une forme de gouvernement dont les limites sont déterminées, mais un mouvement ontologique-politique toujours ouvert, continu et inclusif.

La première partie a été consacrée au fondement méthodologique. Dans le premier chapitre de cette partie (1.1.), nous avons souligné l'originalité de la réception spinozienne de la méthode philosophique moderne, et nous avons indiqué que, dans cette réception, Spinoza avait réalisé deux transformations structurelles que nous avons appelées respectivement le « principe d'univocité » et l'« immanence méthodologique » : la première transformation concerne l'élargissement des objets de la méthode : Spinoza étend les limites de la nouvelle méthode philosophique, qui a déjà commencé à s'établir au XVII^e siècle, jusqu'à la métaphysique et à la morale de manière univoque. À la fin de son investigation philosophique conduite selon le principe d'univocité, il tire deux conclusions importantes : premièrement, Dieu n'est pas seulement la cause première et efficiente des choses (comme c'est déjà accepté dans la théologie et la philosophie avant Spinoza), mais aussi leur cause immanente. L'implication la plus importante de cette conclusion est que Dieu possède également une nature matérielle. Deuxièmement, la volonté humaine n'est pas absolument libre, étant donné que la formation du désir, qui est l'origine de tous les comportements humains, est soumise à un réseau complexe de déterminations externes auquel la conscience humaine ne peut pas accéder pleinement. Ces deux conclusions, à savoir

le concept de Dieu immanent et le déni du libre arbitre, sont la clé du système spinozien en entier, y compris sa philosophie politique. La deuxième transformation que nous avons appelée l'immanence méthodologique concerne le fait que Spinoza n'ait pas séparé le problème de la méthode de celui de l'être et qu'il ait pris l'ordre de l'être comme modèle pour l'ordre de la connaissance. Selon lui, comme la cause de toutes choses réelles hors de l'esprit est Dieu, l'idée de Dieu devrait être au début de toute déduction philosophique. Le principe de l'immanence méthodologique, qui est une conséquence de la connaissance de Dieu comme cause immanente, implique, à son tour, l'inséparabilité de la connaissance de Dieu et de ses produits, et la compréhension du problème de méthode en tant qu'un problème métaphysique et ontologique.

Dans le deuxième chapitre (1.2.), nous avons attiré l'attention sur l'originalité de la méthode spinozienne en la comparant d'une manière détaillée avec celles de Descartes et Hobbes. Cette comparaison a été réalisée au travers de la distinction entre l'« analyse » et la « synthèse », qui avait une fonction essentielle dans les débats méthodologiques au XVII^e siècle. Après avoir exposé les conceptions cartésiennes et hobbesiennes de cette distinction, nous avons présenté l'approche de Spinoza et indiqué qu'il n'avait jamais utilisé les termes « analyse et synthèse » dans ses écrits, ni mentionné explicitement la distinction entre eux (sans tenir compte de la préface écrite par Meyer pour *Les principes de la philosophie de Descartes* et les *Pensées métaphysiques*) ; et même s'il avait adopté certaines caractéristiques de cette distinction — sans utiliser les termes —, dans sa conception de la méthode scientifique, il avait complètement rejeté son application pour le domaine philosophique. Nous avons observé que la raison de ce choix est l'éloignement de Spinoza par rapport à certains principes philosophiques que cette distinction nécessite, et son intention de dépasser les limites que celle-ci pose pour la possibilité et les conditions de la connaissance. Pour donner une explication plus détaillée, Spinoza nie la distinction cartésienne entre l'ordre (*ordo*) et la méthode philosophique, et fournit au premier un statut ontologique en ne le considérant plus comme une simple technique pour l'organisation des connaissances, comme Descartes le fait. Pour Spinoza, en revanche, l'ordre de connaissance devrait forcément suivre l'ordre de l'être. En outre, il refuse la supposition du libre arbitre qui sous-tend le choix de Descartes en faveur de la méthode analytique. Selon

Spinoza, la perception et la volonté, c'est-à-dire, la puissance de former des idées et celle de juger ne sont pas deux facultés distinctes de l'esprit. Les hommes ne peuvent pas empêcher leurs erreurs en faisant attention ou par une médiation délibérative ; ils ne peuvent pas se libérer de leurs préjugés et leurs superstitions par la suspension volontaire de leur jugement. La volonté n'a pas plus d'extension et de liberté que la perception ; l'erreur résulte directement d'idées elles-mêmes présentes dans l'esprit, et de connexions fausses entre elles. De ce fait, selon Spinoza, la meilleure méthode est celle qui corrige les idées elles-mêmes, qui réduit les idées fausses et augmente les idées vraies. Puisque l'origine de tous les êtres est Dieu, son idée devrait être reconnue comme le fondement et la source de toutes les idées vraies. Quant à Hobbes, nous avons affirmé que Spinoza avait adopté la conception hobbesienne de la définition génétique, mais contrairement à Hobbes, il n'avait pas considéré le processus définitionnel comme un calcul mental. La définition génétique acquiert une réalité ontologique chez Spinoza. Selon lui, les définitions ne sont pas les représentations des choses, mais les expressions, sous l'attribut de la pensée, des déterminations causales qui produisent réellement ces choses. Finalement, nous avons ajouté qu'une autre différence chez Spinoza est le rejet de l'exclusion de Dieu de la recherche philosophique et scientifique. Selon Spinoza, contrairement à ce que Hobbes défend, Dieu n'est ni un être sans cause ni inconcevable ; il est la cause de soi, et l'objet fondamental de la connaissance.

Dans le troisième chapitre (1.3.), nous avons examiné le propre fonctionnement de la méthode spinozienne, ses règles déductives, et à travers le TIE, le KV, l'*Éthique*, et les lettres, l'évolution de sa théorie de la définition qui est la base de ces règles : avant tout, d'après Spinoza, une définition vraie comporte deux conditions : selon la première condition, qui est toujours le même dans tous ses ouvrages, une définition vraie doit exprimer l'essence de ce qui est défini, et non pas ses propriétés. Ainsi, elle sert comme prémisse génétique dans les déductions à propos de ce qui est défini, c'est-à-dire, les propriétés de celui-ci sont dérivées de sa définition. Quant à la formulation de la deuxième condition, une révision liée au développement des concepts de Dieu, de cause de soi et de détermination est observée tout au long de ses ouvrages. Dans le TIE, de manière fidèle à la conception ancienne, Spinoza pense encore que les définitions des choses ayant une cause doivent contenir cette cause, mais celle de la chose, à savoir de Dieu, qui n'en a pas n'exprime aucune cause.

Cependant, à partir du KV, il ne conçoit plus la cause de soi de manière négative, comme « sans cause », et arrive ainsi à une conception positive. Selon cette révision, les définitions de toutes choses doivent contenir leurs causes efficientes, y compris la définition de Dieu. Tandis que la cause efficiente contenue dans la définition de Dieu est la cause efficiente interne (à savoir, sa propre nature divine), celles qui sont contenues dans les définitions des autres choses sont les causes efficientes externes. Ainsi, Spinoza rejette la vue scolastique selon laquelle Dieu est indéfinissable étant donné qu'il est sans cause, et en même temps, en s'éloignant de la définition cartésienne de Dieu (« Être suprêmement parfait »), qui est encore dominatrice dans le TIE, se dirige vers sa conception originale de la divinité immanente.

Dans le quatrième et le dernier chapitre (1.4.), le chapitre le plus important de la première partie, nous avons défendu qu'il existe philosophiquement une continuité méthodologique entre l'*Éthique* et les traités politiques, et qu'afin de comprendre bien les fondements de la politique et de la démocratie chez Spinoza, on doive respecter cette continuité. De cette perspective, nous avons examiné les structures du TTP et du TP et pendant cet examen, nous avons établi deux distinctions : l'une entre la forme d'exposition et la méthode philosophique, et l'autre entre la méthode philosophique et la méthode scientifique. Nous avons précisé que, chez Spinoza, la forme d'exposition change d'un ouvrage à l'autre, mais la méthode philosophique est toujours la même dans l'*Éthique*, le TTP, et le TP. En outre, pendant l'examen du TTP, nous avons souligné que son interprétation de l'Écriture respecte, en termes généraux, les conceptions hobbesiennes et cartésiennes de la méthode scientifique ; mais l'application d'une telle méthode scientifique au domaine religieux est propre à Spinoza. Après cela, nous avons attiré l'attention aux différences entre les méthodes scientifique et philosophique, ainsi qu'à leur base et destination communes : dans le TTP, le sujet traité par la méthode scientifique est le contenu de l'Écriture, mais la thèse soutenue par la méthode philosophique est la liberté de pensée et d'expression. Le but philosophique du TTP est de démontrer apodictiquement que l'accord aux citoyens de cette liberté, qui est un droit existentiel et qui inclut aussi la liberté de faire des recherches scientifiques et de philosopher est la condition nécessaire de la sécurité et de la stabilité d'un État. La raison fondamentale pour laquelle Spinoza développe dans le TTP une interprétation biblique est qu'il considère les conflits théologico-politiques nés des mésinterprétations de l'Écriture comme l'obstacle

principal devant la liberté dont il fait l'éloge. Dans la section consacrée à l'analyse de la structure du TP selon le principe de continuité méthodologique, nous nous sommes efforcées de révéler la vraie dynamique du traité des types d'*imperium*. Nous avons soutenu que le leitmotiv de ce traité n'est pas la question classique du meilleur régime politique ni une investigation scientifique sur les formes de gouvernement réelles, mais l'application de la théorie du *conatus* dans l'*Éthique* au domaine politique. Nous avons proposé que le TP, malgré tous ses aspects problématiques, devrait être considéré comme inséparable de l'*Éthique* par rapport à sa méthode et ses fondements métaphysico-ontologiques, et qu'il est une tentative inachevée d'établir une ontologie politique, par conséquent, la déduction politique de l'*Éthique*.

Dans la deuxième partie sur le fondement métaphysico-ontologique, nous avons étudié la nature de Dieu, la production des choses par lui, et le concept de nature humaine. Dans le premier chapitre (2.1.), nous avons, tout d'abord, abordé un problème au début de l'*Éthique* : dans ses travaux antérieurs, Spinoza précise que l'origine de l'être et de la connaissance est Dieu, et qu'ainsi l'investigation philosophique devrait commencer par Dieu ; mais il ne commence pas comme cela dans l'*Éthique*. Au lieu de poser directement la définition de la cause première comme une définition vraie et réelle, il préfère de démontrer la véracité de cette définition au travers d'autres définitions, axiomes et propositions. Nous avons essayé d'expliquer cette problématique sur deux lignes que nous avons appelées « pédagogique » et « historique », et de déterminer la vraie fonction et le statut du commencement de l'*Éthique*. Dans la ligne pédagogique, nous avons soutenu que Spinoza ne s'était pas détourné de l'idée d'immédiateté de la connaissance de Dieu qui était dominatrice dans ses écrits de jeunesse, qu'il était retournait à cette idée dans la dernière partie de l'*Éthique*, et que la différence entre ses écrits de jeunesse et celles de maturité est due au fait que, dans les derniers, il a commencé à réfléchir davantage sur les préjugés et les superstitions, ceux qui sont les plus grands obstacles devant l'esprit pour connaître immédiatement Dieu, et également sur les moyens de les surmonter. Après avoir proposé une réponse à la question « pourquoi l'*Éthique* ne s'ouvre-t-elle pas par le concept de Dieu », dans la ligne historique, nous avons cherché la raison pour laquelle elle s'ouvre par le concept de cause de soi. Nous avons indiqué que Spinoza, dans le commencement de l'*Éthique*, a approprié certaines questions métaphysiques ayant auparavant systématisées par Thomas

d'Aquin, c'est-à-dire les questions de « ce qu'est réellement Dieu » et de « comment nous pouvons connaître son existence », et qu'il les a répondues de manière anti-thomasienne, et que tout en ayant fait cela, il s'est servi de la pensée cartésienne, mais, plus tard, qu'il a aussi critiqué Descartes : Thomas d'Aquin, en établissant une distinction entre les propositions connues par soi *pour nous* et les propositions connues par soi *en soi*, il défend que, comme nous ne connaissons pas l'essence de Dieu, à savoir ce qu'il est vraiment, son existence ne puisse être connue par soi pour nous, donc elle devrait être démontré. Il pense que cette démonstration n'est pas la démonstration *a priori* allant de la cause vers les effets, mais la démonstration *a posteriori* allant des effets à la cause. Quant à Spinoza, en se reposant sur la rupture double réalisée par Descartes dans la métaphysique et l'épistémologie, il rejette définitivement l'idée thomasienne selon laquelle l'essence de Dieu est inconnaissable. En ce qui concerne l'aspect métaphysique de cette rupture, en réalisant un changement dans la conception de la causalité, Descartes avait remplacé le concept de « création originelle » par celui de « conservation dans l'être », et ainsi avait ouvert la voie à la conception de Dieu en tant que cause de soi. En ce qui concerne l'aspect épistémologique, Descartes avait ainsi accompli une transformation dans les manières de démontrer l'existence de Dieu et soutenu que les êtres finis pourraient connaître l'être infini, que chacun pourrait, en principe, parvenir à la connaissance de l'essence de Dieu, qui est considérée auparavant par la scolastique thomasienne comme exclusivement réservée aux bienheureux. Nous avons appelé cette double rupture cartésienne que Spinoza a également adoptée et même amenée beaucoup plus loin, la « démocratisation de la connaissance de Dieu ». Quant à la rupture de Spinoza avec Descartes, nous avons affirmé qu'il a passé de la vue cartésienne selon laquelle Dieu est *analogiquement* la cause efficiente de soi à un concept de Dieu qui est *réellement* la cause efficiente de soi. Ce remplacement spinozien s'ouvre vers un concept de Dieu immanent qui produit les choses tout en se produisant.

Dans le deuxième chapitre (2.2.), nous nous sommes penchées sur les quinze premières propositions de la première partie de l'*Éthique*, consacrées à la nature substantielle de Dieu. Pour mieux suivre la méthode philosophique derrière la forme d'exposition, nous avons adopté une lecture alternative qui privilège les définitions et les axiomes elles-mêmes, et à partir de celles-ci, passe aux propositions. Plutôt que

sur les démonstrations, nous avons porté notre attention sur les connexions entre les définitions, et entre les définitions et les axiomes. En outre, nous avons expliqué les concepts de substance, d'attribut, de mode, d'éternité, de liberté, et d'infini, ainsi que la constitution du monisme substantiel à travers la multiplicité des attributs, et l'implication la plus importante de ce monisme (à savoir, Dieu possédant également une nature matérielle). Nous avons comparé les propositions spinoziennes avec les concepts cartésiens d'attribut et de substance, et nous avons examiné comment, à partir d'un postulat cartésien selon lequel « le néant ne peut avoir aucuns attributs », Spinoza avait pu parvenir à la conclusion suivante qui est complètement anti-cartésienne : il existe un seul être immanent consistant en une infinité d'attributs.

L'Appendice a été consacré au débat sur la relation entre la substance et les attributs de la littérature spinozienne. Nous y avons présenté d'abord la vue du camp subjectiviste (Hegel, Wolfson), qui avait interprété cette relation comme une représentation mentale, et puis, celle du camp objectiviste (Fischer, Martineau, et Joachim en partie, Wolf, Hallett, Haserot, Curley, Gueroult, et Macherey), qui, en ayant commencé à interpréter la pensée spinozienne au-delà des cadres cartésiens, kantien, ou hégélien, avait soutenu que la substance et ses attributs sont ontologiquement identiques. Ensuite, nous avons mentionné les interprétations contemporaines (Bennett, Jarrett, Lennon, Shein), qui rejettent cette polarisation interprétative pour des raisons différentes et problématisent de niveau le rapport entre la substance et ses attributs. Dans notre commentaire qui est en faveur du camp objectiviste, mais d'une manière différente, nous avons pris comme base la théorie de définition et le concept de cause de soi pour prouver l'identité de la substance et de ses attributs, tout en critiquant certains commentateurs contemporains qui nient cette identité.

Dans le troisième chapitre de la deuxième partie (2.3.), par référence au concept de *potentia*, nous avons examiné la nature dynamique de Dieu, sa production des choses, et nous avons mis en relief la nouveauté que Spinoza avait introduite au concept de « puissance de Dieu » : quand Spinoza identifie l'essence de Dieu avec sa puissance, il poursuit en fait un thème ancien dont les racines se trouvent dans la philosophie patristique. Dans la période scolastique, c'est Thomas d'Aquin qui systématise ce thème et définit Dieu comme l'être en acte ou comme l'acte pur. La

métaphysique spinozienne se sépare de cette tradition sous deux aspects : premièrement, le concept spinozien de la matière est très différent de celui de la matière première, qui reste une force passive à moins que Dieu ne l'active. Selon Spinoza, la matière est une expression active de la puissance active de Dieu. Quant à la deuxième différence, qui est étroitement liée avec la première, elle concerne les subdivisions des puissances de Dieu : Spinoza, en rejetant toutes sortes de division dans la puissance divine basée sur l'hypothèse selon laquelle la puissance de la Nature et la puissance de Dieu sont des forces numériquement distinctes, parvient à une conception univoque de la puissance, et de l'identité de la puissance de Dieu avec celle de la Nature, qui sont des affirmations inacceptables non seulement pour la philosophie scolastique, mais aussi pour la théologie réformée. Pour mieux montrer la radicalité de cette vue, nous avons d'abord exposé les étapes historiquement importantes du développement théorique des divisions de la puissance divine (particulièrement la version classique systématisée par Thomas d'Aquin, la version dite « opérationnalisée » de Duns Scot, et la version développée par la théologie réformée). Ensuite, nous avons déployé les formations, les fonctions métaphysico-théologiques, et les implications politiques des distinctions telles que « puissance absolue » – « puissance ordonnée » et « puissance ordinaire » – « puissance extraordinaire », et enfin, nous avons présenté l'approche de Spinoza eu égard à ce sujet. Pendant le traitement de ce sujet, nous avons également souligné que le refus des miracles par Spinoza est étroitement lié avec son refus des distinctions établies dans la puissance de Dieu. Dernièrement, dans ce chapitre, en nous référant aux commentaires importants (celui de Gueroult dans la métaphysique, celui de Deleuze dans l'éthique, et celui de Negri dans la politique), nous avons traité de la distinction entre la *potestas* et la *potentia* chez Spinoza. Après avoir résumé ces commentaires, nous nous sommes penchées sur l'articulation de ces termes dans les écrits de Spinoza, et nous avons conclu que la *potestas* et la *potentia* ne sont pas deux forces distinctes, mais que la première est la forme relationnelle de la deuxième. Pour terminer ce chapitre, nous avons attiré l'attention à l'importance politique de cette conception relationnelle de la *potentia*, c'est-à-dire, à l'idée spinozienne d'une relation de pouvoir dans laquelle non seulement la puissance de l'agent, mais aussi celle du patient est déterminante.

Dans le dernier chapitre de la deuxième partie (2.4.), nous avons examiné les types des modes, la nature de l'homme en tant qu'un mode, et la question de « comment Dieu, en tant que cause efficiente, produit les modes ». En premier lieu, nous avons exposé la classification des causes efficientes au XVII^e siècle et la façon dont Spinoza avait reçu cette classification : la première catégorie concerne la distinction entre la cause émanative et la cause active. Spinoza pense que cette distinction n'est pas applicable pour Dieu, et que ces deux sous-catégories causales expriment la même puissance chez Dieu. L'implication la plus importante de cette affirmation est qu'il n'y a aucune chose que Dieu pense, sans le produire effectivement. La deuxième distinction est entre la cause immanente et la cause transitive. En ce qui concerne cette distinction, Spinoza indique que, comme il n'y a pas d'extérieur de Dieu, il ne peut qu'être la cause immanente, c'est-à-dire, la cause qui produit ses effets en soi-même. La troisième est entre la cause libre et la cause nécessaire. Spinoza refuse cette distinction, et au lieu de cela, formule le concept de « nécessité libre ». Pour lui, Dieu est la cause libre par la nécessité interne de sa nature. La quatrième concerne la distinction entre la cause par soi et la cause accidentelle. Selon Spinoza, Dieu est la cause par soi des choses, et par conséquent, il n'existe aucune contingence dans la Nature. La cinquième est entre la cause principale et la cause subordonnée. D'après Spinoza, Dieu est la cause principale des modes immédiats et la cause subordonnée, en un sens, des modes médiats. Cependant, pour Dieu, parmi les sous-catégories de la cause subordonnée, seulement celle de la prédisposition interne (*proeugumena*) correspondant à la perfection de Dieu est valable. La sixième concerne la distinction établie entre la cause première et la cause secondaire. Pour Spinoza, Dieu est la cause absolument première des choses et non celle en son genre. Les catégories des causes première et secondaire en leur genre prennent rôle dans la production des modes immédiats par les attributs et la production des autres modes par les modes immédiats. La septième est entre la cause universelle et la cause particulière. Spinoza précise que Dieu n'est pas la cause particulière, mais universelle, et il en ajoute la spécification suivante : en tant que cause universelle, Dieu peut produire une variété infinie de choses sans aucune coopération, contrairement à ce qu'on pense généralement à propos de la cause universelle. La dernière catégorie se base sur la distinction entre la cause prochaine et la cause lointaine. Selon Spinoza, puisque Dieu est la cause immanente, il devrait être également considéré comme la cause prochaine. La sous-catégorie de cause

lointaine, d'autre part, si ce terme doit être utilisé en tout cas, peut servir pour distinguer les choses produites immédiatement par Dieu, à savoir les choses dont Dieu est la cause absolument prochaine et les autres choses produites au moyen des premières. Après l'examen de la classification des causes efficientes, nous avons analysé les types de modes. Dans la métaphysique spinozienne, les modes se distinguent d'abord comme des modes immédiats et des modes médiats. Pour exister, les modes immédiats n'ont besoin que des attributs ; ils sont les auto-affections de la nature divine, et par conséquent, éternels et infinis. Le mode immédiat de l'attribut de l'étendue est le mouvement / repos, et celui de l'attribut de la pensée est l'intellect infini. En reconnaissant le mouvement comme le mode immédiat, Spinoza s'éloigne de la conception cartésienne de la matière statique, et s'oriente vers une conception dynamique de la matière capable par elle-même de se mouvoir. Quant aux modes médiats, ils se forment non pas par l'auto-affection des attributs qui constituent la nature divine, mais par l'affection des attributs par les autres modes, et sont divisés en deux : si les modes qui affectent les attributs sont éternels et infinis, les modes produits par cette affection sont aussi éternels et infinis ; mais si les modes affectants sont finis et ont une existence déterminée, leurs produits sont également finis et déterminés. Le mode médiate-éternel-infini de l'attribut de l'étendue est l'« aspect de l'univers entier » (*facies totius Universi*). Puisque Spinoza n'a pas explicitement indiqué celui de l'attribut de la pensée, cette question est encore débattue dans la littérature. Comme nous avons expliqué dans le chapitre, nous pensons qu'il est l'idée composée de l'aspect de l'univers entier. Quant aux modes médiats-certains-déterminés, ils consistent en des choses singulières dont l'homme ne connaît que ce qui matérielle et intellectuelle, c'est-à-dire les corps et les idées. Les choses singulières sont divisées en des choses simples et des choses composées, et les dernières en des choses composées de choses simples et en des choses composées de plusieurs choses de nature différente. Selon cette classification et selon le principe de simultanéité entre les corps et les idées, l'esprit humain est défini comme l'idée hautement composée du corps humain, lui-même hautement composé. Ce qui fait qu'un corps composé de plusieurs corps de nature différente soit « un et même corps », c'est la communication ou l'adaptation entre ses composants, à savoir, la transmission de leurs mouvements entre eux selon une proportion constante. Grâce à celle-ci, les composants s'unissent pour produire le même effet, et le corps composé en question est perçu comme un nouvel individu. Ce mouvement illimité de

l'individuation par unification s'ouvre finalement à la nature matérielle entière, à l'aspect de l'univers entier. Le même processus est en cours pour les idées ; en s'unifiant et ainsi en s'individualisant, celles-ci forment l'idée composée de l'aspect de l'univers entier. Après avoir expliqué la formation des types des modes, nous avons traité un sujet controversé dans la littérature, c'est-à-dire la relation causale entre Dieu et les modes finis. Les conclusions que nous en avons tirées sont les suivantes : (i) contrairement à ce que prétendent certains commentateurs, les propositions sur cette relation causale (EIP26-EIP28) ne font pas référence à un passage de la causalité divine à la causalité finie. (ii) EIP28 n'explique pas la cause d'existence des choses singulières, mais leur manière d'exister. (iii) Tous les modes expriment l'essence ou la puissance de Dieu, mais certains d'entre eux (les choses singulières) le font non pas d'une manière éternelle et infinie, mais d'une manière certaine et déterminée. (iv) La raison n'est pas que les essences de ceux-ci sont limitées, mais que leurs existences s'entourent d'autres choses singulières. (v) Ce qui les rend existants c'est Dieu ou Nature, mais ce qui les anéantit, à savoir ce qui détermine leurs durées, sont les autres choses singulières. (v) Quand une chose singulière est anéantie, la puissance qu'elle a auparavant exprimée en elle-même ne disparaît pas et retourne vers Dieu ou Nature au moyen d'autres choses singulières. Dans ce chapitre, dernièrement, nous avons étudié les concepts de l'essence et du *conatus*, qui servent comme une sorte de pierre angulaire dans la connexion entre Dieu et les choses singulières, ainsi que le concept de la nature humaine qui est le fondement premier des déductions politiques chez Spinoza : selon celui-ci, tandis que l'essence de Dieu est la puissance absolue et infinie, les essences des choses singulières sont la puissance divine partielle. Les choses expriment cette puissance comme l'effort pour se conserver. Grâce à la nouveauté que Spinoza introduit à la définition traditionnelle de l'essence, il libère de l'indifférence et de l'indiscernabilité les choses singulières, qui s'efforcent de persévérer dans leur être par la puissance dont la source est la même pour toutes. Selon la définition ancienne adoptée aussi par Descartes, ainsi que par les scolastiques, « ce que sans quoi la chose ne peut n'y être ni se concevoir appartient à l'essence de cette chose ». Spinoza ajoute à cette définition la phrase suivante : « inversement, ce qui sans la chose ne peut ni être ni se concevoir ». Ainsi, il singularise le concept de l'essence, et établit à la fois la distinction entre Dieu et les choses, et la distinction entre les choses. Après avoir mis en relief l'originalité de la définition spinozienne de l'essence, l'équivalent humain

de cette définition a été analysé à travers la théorie des affects : l'essence humaine est, avant tout, comme celles de tous les autres êtres, une partie de la puissance divine, ainsi un effort, un appétit de persévérer dans l'être, à savoir un affect. Tant que l'homme est conscient de son appétit, son essence est définie comme désir, parce que le désir est l'appétit humain avec la conscience de l'appétit. Cette essence est joie, dès lors et à mesure que la puissance de l'homme augmente, et tristesse dès lors et à mesure que celle-ci diminue. Les affects de désir, de joie et de tristesse, en joignant avec les idées des objets extérieurs, composent les autres passions. Ces passions expriment, simultanément, et la constitution ou la disposition corporelle de l'homme qui est affecté et celle de l'objet qui déclenche l'affection ; et ainsi, elles constituent la singularité relationnelle de l'essence. Quant au passage du désir d'une détermination passionnelle à une détermination rationnelle, il se réalise grâce à la convention et la communauté existantes entre les modes d'étendue. Comme dans la détermination passionnelle du désir, dans sa détermination rationnelle, il s'agit aussi des affections corporelles, mais cette fois-ci, le corps humain est affecté par la communauté qu'il partage avec d'autres corps, et les notions communes se forment simultanément dans l'esprit. Ici, la double structure de l'affect coïncide avec un contenu commun, mutuellement complémentaire, et en cessant d'être obscur et confus comme les passions, il devient adéquat. De cette manière, les essences singularisées retrouvent leur communauté, plus précisément, elles deviennent capables de percevoir la communauté qu'elles possèdent déjà. Tant que l'homme comprend ladite communauté, son essence est définie comme raison et comme affect actif ; tant qu'il agit ayant cette compréhension, son essence est définie comme vertu. Selon Spinoza, la raison ou la vertu n'est pas une faculté inhérente, mais un but que l'essence humaine peut atteindre quand les conditions sont favorables. Elle ne peut être atteinte que grâce à des pratiques sociales qui augmentent la communauté des essences, c'est-à-dire dans la vie sociale et dans une constitution politique (en particulier, dans une constitution démocratique).

La troisième partie a été complètement consacrée aux concepts politiques de Spinoza et à sa pensée démocratique. Dans le premier chapitre (3.1.), nous avons discuté les concepts qui servent comme points d'attache dans le passage du problème de l'être singulier à celui de l'être collectif. Comme les rôles principaux y sont assumés par les concepts du « fondement affectif de la politique » et du « droit

naturel », d'abord ceux-ci ont été étudiés. Tout au cours de cette étude, nous avons souligné la différence de l'articulation existentielle et naturaliste du concept spinozien de droit, qui repose sur la coextensivité de la puissance et du droit, des autres conceptions juridiques et morales qui reposent sur la raison et l'anthropocentrisme. Nous avons examiné la solution spinozienne du paradoxe de droit naturel, le paradoxe qui naît du fait que, dans l'état de nature, l'homme juge de ce qui est un bien (utile), et de ce qui est un mal (nuisible) selon son propre tempérament, mais comme il existe toujours d'autres êtres plus puissants que lui, en réalité, il ne peut jamais appliquer ce droit. En outre, nous avons mis en évidence le fait que Spinoza a procédé sans s'ayant référé aux idées du transfert du droit ou du contrat, en ayant eu recours seulement à la nature affective de l'homme. Selon Spinoza, la vie sociale se base sur deux déterminations affectives : (i) un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer (EIVP7). (ii) Qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal, sauf s'il a peur qu'en naisse un plus grand mal pour lui ; et, au contraire, qui aime quelqu'un s'efforcera de lui faire du bien (EIIIP39). Les hommes qui sont désormais déterminés par un affect plus fort que le premier, c'est-à-dire par une plus grande crainte ou par un plus grand espoir, sont enclins à se gêner d'appliquer leurs droits naturels tous seuls et à se réunir. Si le fondement de la politique repose entièrement sur ces déterminations affectives, comment interpréter les expressions contractualistes dans les traités politiques ? Pour répondre à cette question, nous avons fait une comparaison entre le TTP et le TP, et nous avons établi une distinction chez Spinoza entre la « terminologie contractualiste » et la « conception contractualiste ». En ce qui concerne ce sujet, nous avons soutenu que Spinoza, comme toujours, avait utilisé les anciens termes pour dire des choses nouvelles, et que le facteur le plus important qui distingue Spinoza de la tradition contractualiste est qu'il avait un concept différent de droit naturel, qui n'a aucune autre base que l'existence inaliénable. Ensuite, nous avons attiré l'attention à la continuité entre la théorie du *conatus*, le mouvement de l'individuation ontologique et la constitution politique ; et nous avons indiqué que, contrairement à Hobbes, Spinoza avait reconnu la capacité des puissances singulières à s'unir, et ainsi à former un nouvel être singulier, sans se recourir à une relation de représentation. Dans ce contexte, nous avons également discuté l'expression « conduit comme par un seul esprit » dans le TP, et nous sommes parvenues aux conclusions suivantes : par cette expression,

Spinoza n'entend pas une raison qui accorde de l'extérieur une intégrité politique à la multitude qui n'est qu'une somme d'individus atomiques, mais les affects communs (craindre et espérer la même chose) d'une multitude qui, en s'unissant naturellement, forme un nouvel individu collectif. D'autre part, quand Spinoza explique la condition de la conservation des corps politiques, il revient au concept de la raison qu'il a évité d'utiliser pour expliquer leur fondement, et ajoute cet avertissement : pour exprimer pleinement la puissance de la multitude qui le fait exister, et pour éviter les indignations destructives et les conflits majeurs, un État devrait réduire les craintes (passions basées sur la tristesse) et cultiver les espoirs (passions basées sur la joie), ou même mieux, il devrait réduire les passions elles-mêmes autant que possible, et cultiver les affects rationnels qui favorisent l'intérêt, non d'une personne ou d'un groupe, mais de tout le monde, et régler ses lois selon ces affects rationnels. En dernier lieu, dans ce chapitre, nous nous sommes penchées sur les concepts du bien-être, et de l'égalité-la liberté qui sont les autres buts de la politique en dehors de la sécurité, et nous avons mis l'accent sur les articulations spinoziennes au sujet de la nécessité de la coopération et de l'organisation sociale de la production matérielle. Bien que Spinoza n'ait jamais été un théoricien de l'économie politique, il a écrit plusieurs passages importants montrant comment il abordait les problèmes de la production de valeur et de la richesse. En nous référant à ces passages, nous avons examiné la distinction que Spinoza avait établie entre le désir du bien-être et l'ambition de l'argent et les implications politiques de ses critiques à l'égard de la dernière. Finalement, nous avons indiqué qu'en raison de ses théories du *conatus* et du droit naturel, Spinoza avait considéré l'égalité et la liberté comme mutuellement inséparables. Afin de démontrer l'inséparabilité en question, nous avons exploré la critique de Spinoza contre l'image fausse de la liberté et son soin de distinguer le problème de la liberté humaine de celui de la liberté métaphysique et de considérer le premier comme un problème politique.

Dans le deuxième chapitre (3.2.), nous avons en premier lieu exposé l'identité indirecte qui est établie à l'égard de leurs fondements et leurs buts entre la politique et la démocratie chez Spinoza, et nous avons attiré l'attention sur la fonction de cette identité dans la conceptualisation de la démocratie en tant que gouvernement le plus naturel. Après cela, efforcées de suivre la propre logique déductive de Spinoza, nous avons fait quelques déductions sur les caractéristiques distinctives de la démocratie à

propos de laquelle il avait écrit si peu, malgré sa défense ouverte. Les textes qui ont été utilisés dans cette déduction sont les suivants : du TP, le chapitre inachevé sur la démocratie, les chapitres sur la monarchie et l'aristocratie, et du TTP, les passages sur la République des Hébreux. La première caractéristique déduite s'appelle « déni du critère de compétence pour gouverner » : pour Spinoza, le conseil suprême ou la grande assemblée n'est pas l'institution caractéristique de la démocratie ; cette institution est également fonctionnelle dans les autres types d'*imperium*. Les types d'*imperium* se distinguent les uns des autres selon la composition des membres du conseil. Alors que les membres du conseil sont choisis par le monarque dans la monarchie et par les membres du conseil présent dans l'aristocratie, c'est précisément ce privilège d'être choisi qui est aboli dans la démocratie, et le droit et la responsabilité de participer au conseil sont reconnus et garantis par la loi pour chaque citoyen (inné ou acquis). La deuxième caractéristique est le déni de la représentation : dans la démocratie spinozienne, qui est loin de l'idée moderne de la députation, et qui ressemble à la démocratie directe, les seuls détenteurs des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sont les citoyens. La troisième caractéristique est liée à la transformation spinozienne du sens politique du terme « absolu » et à l'adaptation de cela à la démocratie. Selon Spinoza, pour qu'un *imperium* soit absolu, autrement dit, stable et permanent, les décideurs politiques devraient être suffisamment nombreux ; plus précisément, il ne devrait pas y avoir d'asymétrie numérique entre les décideurs et les personnes concernées par les décisions, ou même mieux, les membres de ces deux parties devraient être les mêmes autant que possible. Pour Spinoza, la démocratie est tout à fait absolue, car elle est la seule forme de gouvernement qui est capable de réaliser en pratique ladite coïncidence numérique. La quatrième caractéristique de la démocratie spinozienne est le déni du culte du leadership qui est le contraire de la raison pluralisée. Pour Spinoza, le seul moyen d'éviter la corruption politique, c'est la participation des citoyens, aussi nombreux et variés que possible, au processus décisionnel et au mécanisme de contrôle. Il pense que ce serait une grave erreur de laisser le destin du pays à une seule personne en temps de crise. Pour qu'un *imperium* ne dévie pas de ses principes fondateurs, un audit continu sur le conseil suprême est essentiel, mais cette tâche ne devrait pas être entreprise par une seule personne ou par un petit groupe, mais par un autre conseil encore suffisamment nombreux. Une autre caractéristique de la démocratie chez Spinoza est le déni de l'idée du secret d'État, qui est étroitement lié

à sa défense pour la liberté d'expression. Selon lui, l'idée du secret d'État est inventée par les dirigeants pour préserver leurs propres intérêts et cacher leurs vices. La dernière caractéristique que nous avons déduite est la politique ouverte d'immigration. Spinoza considère l'augmentation du nombre des citoyens comme une solution effective contre la corruption du pouvoir politique ou contre l'accumulation de pouvoir dans les mains d'un seul homme ou d'un petit groupe. Pour lui, la citoyenneté n'est pas une notion nationale, mais constitutionnelle, et quand les États démocratiques n'adoptent pas une politique ouverte d'immigration et ne facilitent pas la naturalisation des immigrés, ils pourraient dégénérer en aristocratie, puis en monarchie.

Dans le dernier chapitre de la troisième partie (3.3.), nous avons abordé les problèmes importants dans la conception spinozienne de la démocratie et nous avons proposé quelques solutions pour les surmonter. Ces problèmes concernent l'exclusion de la citoyenneté des femmes et des salariés et les limites que Spinoza impose à la liberté d'expression politique. Nous avons indiqué que l'exclusion des salariés pourrait être expliquée en partie par l'idéologie dominatrice de son époque, étant donné qu'une exclusion similaire existe même dans les mouvements sociaux les plus égalitaires de la période. Cependant, en ce qui concerne son attitude négative à l'égard des femmes, par comparaison avec Hobbes, nous avons ajouté qu'elle porte un aspect plus complexe et plus subjectif. Car Spinoza dit ouvertement que les femmes sont par leur nature plus faibles que les hommes. Nous avons abordé ces deux problèmes par une sorte de critique immanente, et ainsi nous avons soutenu que l'exclusion des salariés et des femmes de la citoyenneté contredit les propres prémisses ontologiques et politiques de Spinoza. Afin de montrer la voie à suivre pour surmonter cette contradiction, nous nous sommes référées, dans son ontologie, à la théorie horizontale et non hiérarchique du *conatus*, et dans sa pensée politique, au principe de l'inclusion politique et de la multiplicité qu'il avait proposé dans le TP pour éviter le conflit créé par l'inégalité. Finalement, dans ce chapitre, nous avons discuté la conception spinozienne de la liberté d'expression. Nous avons défendu que les limites imposées par Spinoza à cette liberté doivent être interprétées sous l'angle de la conjoncture politique de l'époque, et que les cibles principales de cette limitation soient les groupes théocratiques et monarchiques. En outre, nous avons souligné le fait qu'en dehors d'une réserve partielle à propos de l'expression

politique, Spinoza avait plaidé pour une liberté totale dans les domaines philosophique, scientifique et artistique. Nous avons également prêté l'attention à son avertissement selon lequel les interdictions requises pour la stabilité de l'État devraient être réduites au minimum et que les responsables principaux de l'insatisfaction ou de l'indignation du peuple sont les détenteurs du pouvoir.

Nous avons limité le sujet de cette thèse par l'effort de comprendre et interpréter la propre philosophie de Spinoza. Cependant, si notre recherche a atteint son objectif, c'est-à-dire, si nous avons pu démontrer que son éloge pour la démocratie est la conclusion politique nécessaire de ses prémisses méthodologiques, métaphysiques, et ontologiques, avec une motivation actuelle, nous pourrions aussi poser de nouvelles questions pour pouvoir les développer dans une autre étude : est-il possible de considérer la démocratie ou, plus généralement, la politique elle-même indépendamment du problème de l'être ? La philosophie politique peut-elle être considérée comme indépendante de l'ontologie ? Dans quelle mesure un système de pensée qui voit une hiérarchie ou une inégalité naturelle entre les êtres différents peut-il être démocratique ? Est-il possible d'être démocrate sans être immanentiste et naturaliste ? Pouvons-nous renoncer à la démocratie en dépit de ses crises pratiques et théoriques contemporaines ? Et finalement, existe-t-il un autre horizon pour la recherche de liberté et d'égalité en dehors d'une démocratie qui n'est pas seulement un régime politique, mais également, comme nous avons essayé de le montrer dans cette recherche, un mode de vie ?

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Spinoza

Spinoza Opera, édité par C. Gebhardt, Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1925, 4 tomes.

Œuvres complètes de Spinoza, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

Traité de l'amendement de l'intellect, trad. par Bernard Pautrat, Paris : Allia, 2009.

Court Traité de Dieu, de l'homme et de son bien-être, traduction par Joël Ganault, in *Œuvre I : Premier écrits*, texte établi par Filippo Mignini, Paris : PUF, 2011.

Les principes de la philosophie de Descartes in *Œuvres I : Court traité, Traité de la réforme de l'entendement, Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, traduction, présentation et notes par Ch. Appuhn, Paris : Garnier, 1964.

Pensées métaphysiques in *Œuvres I : Court traité, Traité de la réforme de l'entendement, Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, traduction, présentation et notes par Ch. Appuhn, Paris : Garnier, 1964.

Éthique, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris : Éditions du Seuil, 2010.

Éthique, présentation, traduction et notes par Ch. Appuhn, Paris : GF Flammarion, 1965.

Ethics, édité et traduit par G. H. R. Parkinson, New York : Oxford UP, 2000.

Œuvres III : Traité théologico-politique, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris : PUF, France, 2005.

Traité politique, traduit, présenté et annoté par Bernard Pautrat, Paris : Allia, 2013.

Traité politique, texte, traduction, introduction et notes par Sylvain Zac, Paris : Vrin, 1968.

Correspondance, présentation et traduction par Maxime Rovere, Paris : GF Flammarion, 2010.

The Collected Works of Spinoza, Tome I, édité et traduit par E. Curley, Princeton, New Jersey : Princeton UP, 1985.

Autres Ouvrages

« Confession de foi de Westminster »,
http://www.erq.qc.ca/francais/westminster_fr.html

Spinoza Bibliografie - Spinoza Gesellschaft e.V.
http://spinoza.hab.de/index.php?action=show_search

AKAL, Cemal Bâli, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara : Dost, 2016 (1998).

AKAL, Cemal Bâli, **Varolma Direnci ve Özerklik**, Ankara : Dost, 2016 (2004).

AKAL, Cemal Bâli, « Spinoza ve *Teolojik-Politik İnceleme* Hukukun Neresindeler ? », **Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, dir. par. C. B. Akal, Istanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, pp. 1-7.

AKAL, Cemal Bâli, **Hukuk Nedir ?**, Ankara : Dost, 2017.

AKKERMAN, Fokke, **Studies in the Posthumous Works of Spinoza**, Amsterdam : Krips Repro Meppel, 1980.

ALBIAC, Gabriel, « Spinoza / Marx : le sujet construit », **Architecture de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron**, textes réunis par P.-F. Moreau, Paris : ENS, pp. 11-17.

ALTHUSSER, Louis, « L'unique tradition matérialiste. I. Spinoza », **Lignes**, tome 1, n° 18, 1993, pp. 75-97.

ANSELME, Saint, **Sur l'existence de Dieu. Proslogion**, introduction, texte et traduction par A. Koyré, Paris : Vrin, 1992 (1930).

ARISTOTE, **Éthique à Nicomaque**, nouvelle traduction avec introduction, notes, et index par J. Tricot, Paris : Vrin, 1994.

ARISTOTE, **Organon. V. Les topiques**, traduction et notes par J. Tricot, Paris : Vrin, 1997.

ARISTOTE, **La physique**, introduction de L. Couloubaritsis, traduction de A. Stevens, Paris : Vrin, 1999.

ARISTOTE, **Politique, Livres I et II**, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris : Les Belles Lettres, 2002.

ARMANER, Türker, « Spinoza'da < Doğal Hak > ya da Aklın Doğası », **Spinoza Günleri. Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, dir. par. C. B. Akal, Istanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, pp. 9-16.

BACON, Francis, **Novum Organum**, introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris : PUF, 1986.

BALIBAR, Étienne, **Spinoza et la politique**, Paris : PUF, 1985.

BALIBAR, Étienne, « Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship », **Rethinking Marxism**, tome 20, n° 4, 2008, pp. 522-538.

BALIBAR, Étienne, **La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009**, Paris : PUF, 2010.

BARBONE, Steven et RICE, Lee C., « La naissance d'une nouvelle politique », **Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron**, textes réunis par P.-F. Moreau, Fontenay-aux-Roses : ENS Editions, 1996, pp. 47-62.

BARNES, Michel R., **The Power of God. Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology**, Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 2001.

BARTUSCHAT, Wolfgang, « The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics », **Spinoza's Political and Theological Thought**, éd. par C. De Deugd, Amsterdam / Oxford / New York : North-Holland Publishing Company, 1984, pp. 30-36.

BENNETT, Jonathan, **A Study of Spinoza's Ethics**, Indianapolis : Hackett, 1984.

BERNARDI, Bruno, « Introduction », **La démocratie**, introduction, choix de textes, commentaire, vade-mecum et bibliographie par B. Bernardi, Paris : GF Flammarion, 1999, pp. 11-43.

BIASUTTI, Franco, « Spinoza : la méthode comme thérapie sociale », **Spinoza Transalpin**, dir. par Ch. Jaquet et P.-F. Moreau, Paris : Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 47-58.

BLOM, Hans « Spinoza on *Res Publica*, Republics and Monarchies », **Monarchisms in the Age of Enlightenment**, dir. par H. Blom, J. Ch. Laursen, et L. Simonutti, Toronto / Buffalo / Londres : University of Toronto Press, 2007, pp. 19-44.

BOROT, Luc, « Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l'alliance : quelques enjeux lexicaux », **Hobbes et son vocabulaire**, dir. par Y. Ch. Zarka, Paris : Vrin, 1992, pp. 187-205.

BOSCHERINI, Giancotti Emilia, **Lexicon Spinozanum**, 2 t., La Haye : Martinus Nijhoff, 1970.

BOULNOIS, Olivier (dir.), **La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther**, textes traduits et commentés sous la direction d'Olivier Boulnois, Paris : Aubier, 1994.

BOVE, Laurent, **La Stratégie du Conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza**, Paris : Vrin, 1996.

CALVIN, Jean, **Institution de la religion chrétienne**, nouvelle édition, revue et corrigée sur l'édition française de 1560 par Frank Baumgartner, Genève / Paris : E. Béroud & Cie, Éditeurs, 1888.

CALVIN, Jean, **Sermons de M. Jean Calvin sur le livre de Job : recueillis fidelement de sa bouche selon qu'il les preschoit**, noté par D. Raguénier, Genève : Matthieu Berjon, 1611. https://www.e-rara.ch/gep_r/doi/10.3931/e-rara-61637

CAMPOS, André Santos, **Spinoza's Revolutions in Natural Law**, New York : Palgrave Macmillan, 2012.

CANASLAN, Eylem, « Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi », **Spinoza ile Karşılaşmalar**, éd. par G. Ateşoğlu, E. Canaslan, Istanbul : Ayrıntı, 2015, pp. 56-76. Le même texte sous un autre titre : « Sunuş : Anlama Yetisini Düzeltmek », Spinoza, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine**, trad. par E. Ayhan, Ankara : Dost, 2015, pp. 11-33.

CASARINO, Cesare, « Marx before Spinoza : Notes toward an Investigation », **Spinoza Now**, dir. par. Dimitris Vardoulakis, Minneapolis / Londres : Minnesota UP, 2011, pp. 179-234.

CAZAYUS, Paul, **Pouvoir et liberté en politique. Actualité de Spinoza**, Liège : Mardaga, 2000.

COHEN, Morris, R., « Spinoza : Prophet of Liberalism », **The New Republic**, n° 50, 1927, pp. 164-66.

COURTENAY, William J., « The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages », **Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives**, éd. par Tamar Rudavsky, Dordrecht : Springer-Science+Business Media, B.V., 1985, pp. 243-269.

CURLEY, E. M., **Spinoza's Metaphysics : An Essay in Interpretation**, Cambridge : Harvard UP, 1969.

CURLEY, Edwin, « Spinoza's Geometric Method », **Studia Spinozana**, tome II, 1986, pp. 151-169.

CURLEY, E. M., **Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics**, Princeton, New Jersey : Princeton UP, 1988.

CURLEY, Edwin, « Notes on a Neglected Masterpiece (I) : Spinoza and the Science of Hermeneutics », **Spinoza : The Enduring Questions**, éd. par Graeme Hunter, Toronto : Toronto UP, 1994, pp. 64-99.

CURLEY, Edwin, « Spinoza – as an expositor of Descartes », **Spinoza : Critical Assessments**, éd. par Genevieve Lloyd Londres / New York : Routledge, 2001, pp. 281-290.

CURLEY, Edwin, « Editorial Preface » (TP), **The Collected Works of Spinoza, tome II**, édité et traduit par E. Curley, Princeton, New Jersey : Princeton UP, 2016, pp. 491-502.

D'ANNA, Giuseppe, « La transcendance à l'intérieur de la substance. Apories de l'immanence dans la pensée de Spinoza », **Spinoza Transalpin**, dir. par Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau, Paris : Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 139-155.

DAMIEN, Pierre, **Lettre sur la toute-puissance divine**, introduction, texte critique, traduction et notes par André Cantin, Paris : Éditions du Cerf, 1972.

D'AQUIN, Thomas, **Somme contre les Gentils I et II**, présentation et traduction par Cyrille Michon, Paris : GF Flammarion, 1999.

D'AQUIN, Thomas, **Somme théologique, tome I**, trad. par Aimon-Marie Roguet, Paris : Cerf, 2004 (1984).

D'AQUIN, Thomas, **The Power of God**, trad. par Richard J. Regan, Oxford, New York : Oxford UP., 2012.

DE DIJN, Herman, « Conceptions of Philosophical Method in Spinoza : *Logica* and *Mos Geometricus* », **The Review of Metaphysics**, tome 40, n° 1, 1986, pp. 55-78.

DELEUZE, Gilles, **Spinoza et le problème de l'expression**, Paris : Éditions de Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles, **Spinoza. Philosophie pratique**, Paris : Éditions de Minuit, 2003 (1981).

DEL LUCCHESI, Filippo, **Tumultes et indignations : conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza**, Paris : Éditions Amsterdam, 2010.

DEL LUCCHESI, Filippo « Spinoza and constituent power », **Contemporary Political Theory**, tome 15, n° 2, mai 2016, pp. 182-204.

DEN UYL, Douglas J., **Power, State and Freedom : An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy**, Assen : van Gorcum, 1983.

DESCARTES, René, **Œuvres philosophiques, tome I**, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris : Garnier, 1992 (1963).

DESCARTES, René, **Œuvres philosophiques, tome II**, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris : Garnier, 1983 (1967).

DESCARTES, René, **Œuvres philosophiques, tome III**, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris : Garnier, 1989 (1973).

DESCARTES, René, **Œuvres de Descartes, tome VII**, publiés par Charles Adam & Paul Tannery, Paris : Vrin, 1996.

DESCARTES, René, **Œuvres de Descartes, tome VIII**, publiés par Charles Adam & Paul Tannery, Paris : Vrin, 1996.

DES CHENE, Dennis, **Physiologia : Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought**, Ithaca et Londres : Cornell UP, 1996.

DEVEAUX, Sherry, **The Role of God in Spinoza's Metaphysics**, Londres, New York : Continuum, 2007.

DONAGAN, Alan, **Spinoza**, Chicago : University of Chicago Press, 1988.

DUFF, Robert A., **Spinoza's Political and Ethical Philosophy**, Glasgow : James Maclehose & Sons, 1903.

ERDMANN, J. E., **A History of Philosophy, tome II**, traduction anglaise éditée par W. S. Hough, Londres : Swan Sonnenschein & Co., New York : Macmillan & Co., 1897 (4^e édition).

ERGÜN, Reyda et AKAL, Cemal Bâli, « *Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi* », **Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, éd. par R. Ergün et C. B. Akal, Istanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, pp. 63-77.

ERGÜN, Reyda, « Spinoza'da Kadın, Kadınların Spinozası », **Spinoza Günleri 2. Yeni Dünyadan Eski Dünyaya**, Istanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, pp. 135-148.

FEUER, Lewis S., **Spinoza and the Rise of Liberalism**, Boston : Beacon Press, 1958.

FISCHBACH, Frank, **La production des hommes. Marx avec Spinoza**, Paris : PUF, 2005.

FRAENKEL, Carlos, « Ḥasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa* », **Aleph**, tome 9, n° 1, 2009, pp. 77-111.

FUNKENSTEIN, Amos, **Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century**, Princeton : Princeton UP, 1986.

GARRETT, Aaron V., **Meaning in Spinoza's Method**, New York : Cambridge UP., 2003.

GARRETT, Don, « Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal », **Cambridge Companion to Spinoza's Ethics**, éd. par Olli Koistinen, Cambridge : Cambridge UP, 2009, pp. 284-302.

GATENS, Moira, (dir), **Feminist Interpretations of Benedict Spinoza**, Pennsylvania : The Pennsylvania State UP, 2009.

GILSON, Étienne, **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**, Paris : Vrin, 1967 (1930).

GRAM, Moltke S., « Spinoza, Substance, and Predication », **Theoria**, tome 34, n° 3, 1968, pp. 222-244.

GUEROULT, Martial, **Spinoza. I-Dieu**, Paris : Aubier-Montaigne, 1997 (1968).

GUEROULT, Martial, **Spinoza. II-L'âme**, Paris : Aubier-Montaigne, 2001 (1974).

HALLETT, H. F., **Aeternitas**, Oxford : Clarendon Press, 1930.

HALLETT, H. F., **Creation, Emanation and Salvation**, La Haye : Martinus Nijhoff, 1962.

HARDT, Michael, « Translator's Foreword: The Anatomy of Power », A. Negri, **The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics**, trad. par M. Hardt, Minneapolis, Oxford : University of Minnesota Press, 1991, p. xi-xvi.

HARRISON, Peter, « Voluntarism and Early Modern Science », http://epublications.bond.edu.au/hss_pubs/61/

HASEROT, Francis S., « Spinoza's Theory of Attribute », **The Philosophical Review**, tome 62, n° 4 (octobre 1953), pp. 499-513.

HEGEL, G. W. F., **Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6**, traduction et annotation avec une reconstitution critique du cours de 1825-1826 par Pierre Garniron, Paris : Vrin, 1985.

HEGEL, G. W. F., **Science de la logique. Premier Tome. La logique objective. Premier livre : L'être (version de 1812)**, traduction, présentation, notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris : Éditions Kimé, 2007.

HEGEL, G. W. F., **Science de la logique. Premier Tome. La logique objective. Deuxième livre : La doctrine de l'essence**, traduction, présentation, notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris : Éditions Kimé, 2010.

HOBBES, Thomas, **Léviathan**, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris : Sirey, 1971.

HOBBES, Thomas, **Le citoyen ou les fondements de la politique**, trad. par Samuel Sorbière, Paris : GF Flammarion, 1982.

HOBBES, Thomas, **Human Nature and De Corpore Politico**, éd. par J. C. A. Gaskin, Oxford, New York : Oxford UP., 1994.

HOBBES, Thomas, **The Elements of Law : Part I Human Nature**, introduction par J. C. A. Gaskin, Oxford : Oxford UP, 1999.

HOBBES, Thomas, **De l'homme**, trad. par C. Béal, Ph. Crignon, B. Graciannette, J. Lagrée, J. Médina, A. Milanese, M. Pécharman, et J. Terrel, Paris : Vrin, 2015.

HUENEMANN, Charles, « Modes Infinite and Finite in Spinoza's Metaphysics », **North American Spinoza Society Nass Monograph** 3, 1995, pp. 3-21.

HUENEMANN, Charles, « The Necessity of Finite Modes and Geometrical Containment in Spinoza's Metaphysics », **New Essays on the Rationalists**, éd. par R. J. Germino et Ch. Huenemann, New York / Oxford : Oxford UP, 1999, pp. 224-240.

JACQUET, Chantal (dir.), **Les Pensées métaphysiques de Spinoza**, Paris : Publications de la Sorbonne, 2004. <http://books.openedition.org/psorbonne/107>

JACQUET, Chantal, « *Potentia* » (Glossary), **The Continuum Companion to Spinoza**, édité par W. van Bunge, H. Krop, P. Steenbakkers, J. van de Ven, Londres / New York : Continuum, 2011, pp. 292-294.

JARRETT, C. E., « Some Remarks on the < Objective > and < Subjective > Interpretations of the Attributes », **Inquiry**, tome 20 (hiver 1977), pp. 447-456.

JASPERS, Karl, « Spinoza », **The Great Philosophers**, tome 2, édité par H. Arendt, trad. par R. Manheim, New York : Harcourt Brace & World, Inc., 1957.

JOACHIM, Harold Henry, **A Study of the Ethics of Spinoza**, Oxford : Clarendon Press, 1901.

JONES, W. T., **A History of Western Philosophy : Hobbes to Hume, tome III**, New York : Harcourt, Brace & World, 1969 (1952).

KLEVER, Wim, « Remarques sur le TIE. *Experiantia vaga, paradoxa, ideae fictae* », **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, tome I, n° 71, 1987, pp. 101-113.

KLEVER, Wim, « Hardliner Spinoza on Democratic Nationalism », Keynote on the 12th International Coloquio Spinoza Cordoba (Arg) 7-11 Dec. 2015, https://www.academia.edu/19646572/Hardliner_Spinoza_on_democratic_nationalism

KOYRÉ, Alexandre, « Avant-propos », Spinoza, **Traité de la réforme de l'entendement**, traduction et notes par A. Koyré, Paris : Vrin, 1990 (1936), pp. ix-xxi.

KOYRÉ, Alexandre, « Pour une édition critique des œuvres de Newton », **Revue d'histoire des sciences et de leurs applications**, tome VIII, n° 1, 1955, pp. 19-37.

LÆRKE, Mogens, « Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal Essence, Non-Existence, and Two Types of Actuality », **The Actual and the Possible : Modality and Metaphysics in Modern Philosophy**, éd. par Mark Sinclair, Oxford / New York : Oxford UP, 2017, pp. 11-44.

LAZZERI, Christian, **Droit, pouvoir, et liberté. Spinoza critique de Hobbes**, Paris : PUF, 1998.

LEE, Richard A., « The Scholastic Resources for Descartes's Concept of God as *Causa Sui* », **Oxford Studies in Early Modern Philosophy**, tome III, dir. par D. Gabler et S. Nadler, Oxford : Oxford UP, 2006, pp. 91-118.

LENNON, Thomas M., « The Rationalist Conception of Substance », **A Companion to Rationalism**, éd. par Alan Nelson, Malden : Blackwell, 2005, pp. 12-30.

LLOYD, Genevieve, **Part of Nature**, Ithaca, NY : Cornell UP, 1994.

LORD, Beth, « « Disempowered by nature » : Spinoza on the political capabilities of women », **British Journal for the History of Philosophy**, tome 19, n° 6, 2011, pp. 1085-1106.

LORDON, Frédéric, **Capitalisme, désir et servitude**, Paris : La Fabrique, 2010.

MACHEREY, Pierre, **Hegel ou Spinoza**, Paris : Éditions La Découverte, 1990 (1979).

MACHEREY, Pierre, « Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza », **Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme**, Paris : PUF, 1992, pp. 143-151.

MACHIAVEL, **Le Prince**, traduction et commentaire de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, texte italien établi par Giorgio Inglese, Paris : PUF, 2000.

MACPHERSON, C. B., **The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke**, Londres : Oxford UP, 1962.

MANZINI, Frédéric, « Les Pensées métaphysiques », **Lectures de Spinoza**, sous la direction de P.F. Moreau, C. Ramond, Paris : Ellipses, 2006, pp. 17-23.

MARTINEAU, James, **A Study of Spinoza**, Londres : Macmillan & Co., 1882.

MARX, Karl, **Le Capital, livre I**, ouvrage publié sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre, Paris : PUF, 2009 (1983).

MATHERON, Alexandre, **Individu et communauté chez Spinoza**, Paris : Éditions de Minuit, 1988 (1969).

MATHERON, Alexandre, « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : Machiavélisme et utopie », **Anthropologie et politique au XVII^e siècle : Études sur Spinoza**, Paris : Vrin, 1986, pp. 49-79.

MATHERON, Alexandre, « Pourquoi le TRE est-il resté inachevé ? », **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, tome I, n° 71, 1987, pp. 45-53.

MATHERON, Alexandre, « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », **Spinoza : puissance et ontologie**, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et Hadi Rizk, Paris : Éditions Kimé, 1994, pp. 153-165.

MATHERON, Alexandre, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », **Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique**, Lyon : ENS Éditions, 2011, pp. 205-218.

MATHERON, Alexandre « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », **Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique**, Lyon : ENS Éditions, 2011, pp. 287-304.

MCGUIRE, J. E., « Boyle's Conception of Nature », **Journal of the History of Ideas**, tome 33, n° 4 (octobre-décembre 1972), pp. 523-542.

MCSHEA, Robert, **The Political Philosophy of Spinoza**, New York : Columbia UP, 1968.

MELAMED, Yitzhak Y., « Inherence and the Immanent Cause in Spinoza », **The Leibniz Review**, tome 16, 2006, pp. 43-52.

MIGNINI, Filippo, « Introduction au *Court Traité* », trad. par Lorenzo Vinciguerra, **Œuvre I : Premier écrits**, texte établi par F. Mignini, Paris : PUF, 2011, pp. 159-177.

MOONAN, Lawrence, **Divine Power : The Medieval Power Distinction up to Its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas**, Oxford : Clarendon Press, 1994.

MOREAU, Pierre-François, « La notion d'*Imperium* dans le *Traité politique* », **Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza**, éd. par E. Giancotti, Naples : Bibliopolis, 1985, pp. 355-366.

MOREAU, Pierre-François, « Métaphysique de la substance et métaphysique de la forme », **Méthode et métaphysique. Travaux et documents**, Groupe de recherches spinozistes, n° 2, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989, pp. 9-19.

MOREAU, Pierre-François, **Spinoza. L'expérience et l'éternité**, Paris : PUF, 1994.

MOREAU, Pierre-François, « Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », **La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset**, textes réunis par Laurent Bove, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 191-199.

MULIER, Eco Haitsma, « The language of seventeenth-century republicanism in the United Provinces : Dutch or European ? », **The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe**, dir. par Anthony Pagden, Cambridge / New York / Port Chester / Melbourne / Sydney : Cambridge UP, 1990, pp. 179-195.

MULLER, Richard A., **Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology**, Grand Rapids : Baker Book House, 1985.

NADLER, Steven, **Spinoza. Une vie**, trad. J. F. Sené, Paris : Bayard, 2003.

NARBONNE, Jean-Marc, « Plotin, Descartes, et la notion de *causa sui* », **Archives de Philosophie**, tome 56, n° 2 (avril-juin 1993), pp. 177-195.

NARBONNE, Jean-Marc, « La notion de puissance dans son rapport à la *causa sui* chez les stoïciens et dans la philosophie de Spinoza », **Archives de Philosophie**, tome 58, n° 1 (janvier-mars 1995), pp. 35-53.

NEGRI, Antonio, **L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza**, trad. par François Matheron, Paris : PUF, 1982.

NEGRI, Antonio, « Le *Traité politique* ou de la fondation de la démocratie moderne », **Spinoza subversif. Variations (in)actuelles**, trad. par Marilene Raiola et François Matheron, Paris : Éditions Kimé, 1994, p. 19-38.

NEGRI, Antonio, « Spinoza : une hérésie de l'immanence et de la démocratie », traduit de l'italien par J. Revel, **Mededelingen Vanwege Het Spinozahuis**, 97, Voorschoten : Uitgeverij Spinozahuis, 2009, pp. 3-17.

OAKLEY, Francis, « The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth-and Seventeenth-Century Theology », **Journal of the History of Ideas**, tome 59, n° 13 (juillet 1998), pp. 437-461.

PARKINSON, G. H. R., « Definition, Essence, and Understanding in Spinoza », **Central Themes in Early Modern Philosophy : Essays Presented to Jonathan Bennett**, éd. par J. A. Cover et Mark Kulstad, Indianapolis : Hackett, 1990, pp. 49-67.

PAUTRAT, Bernard, « Pourquoi retraduire le *Tractatus politicus* ? », Spinoza, **Traité politique**, traduit, présenté et annoté par B. Pautrat, Paris : Allia, 2013, pp. 7-22.

PINHEIRO, Ulysses « Looking for Spinoza's Missing Mediate Infinite Mode of Thought », **The Philosophical Forum**, tome 46, n° 4 (hiver 2015), pp. 363-376.

PROKHOVNIK, Raia, « From Democracy to Aristocracy: Spinoza, Reason and Politics », **History of European Ideas**, tome 23, n° 2-4, 1997, pp. 105-115.

RAMOND, Charles, « Sens et projet du *Traité politique* », **Lectures de Spinoza**, dir. par P.-F. Moreau et C. Ramond, Paris : Ellipses, 2006, pp. 171-183.

RAMOND, Charles, **Dictionnaire. Spinoza**, Paris : Ellipses, 2007.

RANCIERE, Jacques, **La haine de la démocratie**, Paris : La Fabrique éditions, 2005.

REID, Jasper, « Henry More and Nicolas Malebranche's Critiques of Spinoza », **European Journal of Philosophy**, tome 123, n° 3, pp. 764-792.

RICE, Lee « *Servitus* in Spinoza : A Programmatic Analysis », **Spinoza's Philosophy of Man**, dir. par Jon Wetlesen, Oslo : Universitetsforlaget, New York : Columbia U.P., 1979, pp. 179-191.

ROUSSET, Bernard, « Commentaire », Spinoza, **Traité de la réforme de l'entendement**, établissement du texte, traduction, introduction et commentaire par B. Rousset, Paris : Vrin, 1992, pp. 131-429.

SACKSTEDER, William, « Spinoza on Democracy », **Spinoza. Essays in Interpretation**, éd. par Eugene Freeman, Maurice Mandelbaum, LaSalle, IL : Open Court, 1975, pp. 117-138.

SACKSTEDER, William, « Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View », **The Southwestern Journal of Philosophy**, tome 8, n° 3 (automne 1977), pp. 139-159.

SAVAN, David, « Spinoza : Scientist and Theorist of Scientific Method », **Spinoza and the Sciences**, éd. par M. Grene, D. Nails, New York : Springer, 1986, pp. 95-123.

SCHNEPF, Robert « The One Substance and Finite Things (1P16-28) », **Spinoza's Ethics. A Collective Commentary**, éd. par M. Hampe, U. Renz et R. Schnepf, Leiden / Boston : Brill, 2011, pp. 37-56.

SCHRADER, Fred E., « Töz ve Kavram: Marx'ın Spinoza'yı Alımlaması », trad. par Reyda Ergün, **Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler**, colligé par E. Canaslan et C. B. Akal, Ankara : Dost, 2013, pp. 249-278.

SHEIN, N., « The False Dichotomy between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza's Theory of Attributes », **British Journal for the History of Philosophy**, tome 17, n° 3, 2009, pp. 505-532.

SOERGEL, Philip M., **Miracles and the Protestant Imagination : The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany**, Oxford / New York / Auckland : Oxford UP., 2012.

STEENBAKKERS, Piet, « The Geometrical Order in the *Ethics* », **The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics**, éd. par Olli Koistinen, Cambridge / New York : Cambridge UP, 2009, pp. 42-55.

STRAUSS, Leo, **La philosophie politique de Hobbes**, traduction par A. Enegrén et M. B. de Launay, Paris : Belin, 1991 (1936).

TERPSTRA, Marin, « *Potestas* » (Glossary), **The Continuum Companion to Spinoza**, édité par W. van Bunge, H. Krop, P. Steenbakkers, J. van de Ven, Londres / New York : Continuum, 2011, pp. 294-297.

TOSEL, André, « Anti-cartésianisme et méta-cartésianisme ou l'ambigüité de l'esprit cartésien. Remarques de méthode », **La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset**, textes réunis par Laurent Bove, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 231-245.

WALTHER, Manfred, « From *potestas multitudinis* in Suárez to *potentia multitudinis* in Spinoza. The foundation of democracy inverted », **Studia Spinozana**, tome 16, 2008, pp. 129-152.

WERNHAM, A.G., « Introduction », **The Political Works of Benedict de Spinoza**, édité et traduit par A. G. Wernham, Oxford : Clarendon Press, 1958.

WESTSTEIJN, Arthur, **Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter de la Court**, Leiden / Boston : Brill, 2012.

WINDELBAND, Wilhelm, **A History of Philosophy**, trad. par J. H. Tufts, Londres : Macmillan & Co., 1901 (2^e édition).

WOLF, Abraham, « Commentary », **Spinoza's Short Treatise on God, Man and his Well-Being**, traduit et édité, avec une introduction et un commentaire par A. Wolf, Londres : Adam and Charles Black, 1910, pp. 165-240.

WOLF, Abraham, « Spinoza's Conception of the Attributes of Substance », **Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays**, dir. par S. Paul Kashap, Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press, 1972, pp. 16-27 (première parution in **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, tome 27, 1926-1927, pp. 177-192).

WOLFSON, Harry Austryn, **Crescas' Critique of Aristotle**, Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1929.

WOLFSON, Harry Austryn, **La philosophie de Spinoza**, trad. par Anne-Dominique Balmès, Paris : Gallimard, 1999 (1934).

YOVEL, Yirmiyahu, « The infinite mode and natural laws in Spinoza », **God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at First Jerusalem Conference (Ethica I)**, tome 1, éd. par Yirmiyahu Yovel, Leiden / New York / København / Köln : Brill, 1991, pp. 79-96.

APPENDICE

L'IDENTITÉ DE LA SUBSTANCE ET DES ATTRIBUTS CHEZ SPINOZA³⁸⁴

L'interprétation de la relation entre la substance et ses attributs dans la métaphysique de Spinoza fait l'objet des discussions longues et ferventes dans la littérature spinozienne. Cette discussion a deux camps : les défenseurs de l'« interprétation subjectiviste » et les défenseurs de l'« interprétation objectiviste ». Plus récemment, il existe certaines interprétations contemporaines discréditant ces deux camps opposés. Étant donné que la théorie des attributs est l'une des parties les plus importantes de la métaphysique de Spinoza, bien plus, que l'interprétation de cette théorie peut être considérée comme un indice qui montre comment la métaphysique spinoziste tout entière est interprétée, nous voulons aborder les grandes lignes de cette discussion historique. Ensuite, nous allons présenter notre point de vue sur ce sujet tout en faisant référence aux textes de Spinoza, et nous allons mettre l'accent sur les raisons du rejet erroné de l'identité de la substance et des attributs par l'interprétation subjectiviste ou par certaines approches contemporaines.

La première lecture qui était dominante dans la littérature est l'interprétation subjectiviste. Elle repose sur certaines ambiguïtés dans la définition de l'attribut et sur certaines expressions que Spinoza utilise dans Ep 9 lors de sa réponse aux questions de Simon De Vries³⁸⁵. Elle prend l'intellect dans la définition comme un mode fini de l'attribut de la pensée, et l'adverbe *tamquam* comme « comme si, mais non en fait », au lieu de « comme en fait » (l'adverbe *tamquam* possède ces deux sens en latin). Cette interprétation défend que les attributs soient des catégories appartenant à l'intellect, non pas les composants réels de la substance. Elle voit la relation entre les attributs et la substance comme une représentation mentale plutôt qu'une identité ontologique. Selon cette vue, l'enjeu de la théorie d'attribut chez Spinoza est la réalité *in intellectu* de la substance ; en d'autres mots, sa réalité selon un sujet percevant, non sa réalité en soi, ou *extra intellectum*. La première articulation de cette interprétation appartient à Hegel ; et l'interprétation subjectiviste d'Hegel a inspiré des historiens de la philosophie dans l'école allemande tels que Johann Eduard Erdmann (1805-1892) et Wilhelm Windelband (1848-1915)³⁸⁶ (et par conséquent, elle a ainsi influencé plusieurs philosophes qui ont étudié l'histoire de la philosophie à travers les ouvrages d'Erdmann et de Windelband). Le dernier

³⁸⁴ Voir la note 196 de la deuxième partie.

³⁸⁵ EID4 : « *Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme [tamquam] constituant son essence* ». Ep 9 (p. 87) : « *L'intellect, quoique infini, appartient à la nature naturée, et non à la naturante* ». « *Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi, c'est-à-dire, ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'autre chose. Par attribut, j'entends la même chose, à ceci près qu'on l'appelle attribut eu égard à l'intellect, qui attribue à cette substance telle nature précise.* »

³⁸⁶ J. E. Erdmann, **A History of Philosophy, tome II**, traduction anglaise éditée par W. S. Hough, Londres : Swan Sonnenschein & Co., New York : Macmillan & Co., 1897 (4^e édition), §272.6, pp. 66-73 ; W. Windelband, **A History of Philosophy**, trad. par J. H. Tufts, Londres : Macmillan & Co., 1901 (2^e édition), pp. 408-409, 419-420.

commentateur important qui a poursuivi et développé le subjectivisme fut Harry Austryn Wolfson (1887-1974).

L'interprétation que Hegel a apportée à la théorie spinozienne de l'attribut est une approche critique. Selon Hegel, Spinoza commence sa philosophie correctement par l'unité de « ce qui est » et de « ce qui est conçu », mais il ne peut pas établir cette union dans son système de manière ultime. Il n'arrive pas à fonder efficacement le rapport des attributs à la substance comme une détermination interne de la substance et sa différence en soi. Hegel prend l'expression de « *determinatio est negatio* », située dans Ep 50, en la détachant de son contexte, comme le principe général de la philosophie spinozienne. Selon ce principe, la substance, qui est l'affirmation absolue en soi, est privée de la détermination et différenciation internes. Quant aux attributs, ils restent comme des distinctions attribuées ou ajoutées de l'extérieur à la substance, qui est indéterminée en soi, par l'intellect, qui n'est qu'un mode de cette substance. Ainsi, dans la définition de l'attribut, un mode *fini* (l'intellect) est posé comme condition de concevoir l'essence de la substance *infinie*. L'infini absolu, afin d'être conçu, devient dépendant du fini non absolu. De ce fait, les attributs ne peuvent pas être les déterminations qui constituent la nature réelle de la substance ; dans leurs rapports à la substance ils restent comme universels abstraits, formels et externes. Ils n'expriment pas la nature de la substance en soi, mais ils la représentent de manière fragmentée et multipliée³⁸⁷.

Même si Harry Austryn Wolfson part des prémisses différentes que celles de Hegel, il est d'accord avec Hegel sur l'idée que les attributs ne sont que la diversité et la pluralité attribuées par l'intellect à la substance, qui est simple en soi. Cependant, l'interprétation de Wolfson, différent de celle d'Hegel, prend comme base l'idée d'un Spinoza qui perpétue la tradition nominaliste médiévale juive selon laquelle l'essence de Dieu est inconnaissable, et les attributs sont des universaux ou des noms que l'esprit fini humain affirme à propos de Dieu. De plus, se différenciant encore une fois de Hegel, Wolfson considère le terme « intellect » dans la définition de l'attribut comme l'esprit *humain* (alors que Hegel insiste plutôt sur les problèmes au sein de la théorie spinozienne de l'attribut, venant du fait que l'intellect ne soit qu'un mode). L'inconvénient le plus significatif de l'interprétation de Wolfson, c'est qu'elle ignore les traces cartésiennes dans la théorie spinozienne de l'attribut, et qu'elle assimile la philosophie de Spinoza presque entièrement à la théologie juive³⁸⁸.

Quant aux premières tentatives d'aller au-delà de l'interprétation subjectiviste, il faut mentionner les lectures pionnières de Kuno Fischer (1824-1907), de James Martineau (1805-1900) et d'Harold Henry Joachim (1868-1938). La lecture dynamique de Fischer, qui influence plus tard Nietzsche, est particulièrement intéressante. Fischer voit les attributs comme des forces qui rendent la substance productive ; selon lui, la substance qui est simple, homogène et statique en soi peut produire la diversité des modes et atteindre son dynamisme grâce aux attributs.

³⁸⁷ G. W. F. Hegel, **Science de la logique. Premier Tome. La logique objective. Premier livre : L'être (version de 1812)**, traduction, présentation, notes par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris : Éditions Kimé, 2007, pp. 104, 443-444 ; **Science de la logique. Premier Tome. La logique objective. Deuxième livre : La doctrine de l'essence**, traduction, présentation, notes par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris : Éditions Kimé, 2010, pp. 208-212 ; **Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6**, traduction et annotation avec une reconstitution critique du cours de 1825-1826 par Pierre Garniron, Paris : Vrin, 1985, pp. 1460-1486.

³⁸⁸ Wolfson, **La philosophie de Spinoza**, pp. 135-148.

Même si Fischer voit les attributs comme une réalité en dehors de l'intellect, il continue néanmoins de défendre certaines thèses de l'interprétation subjectiviste : la substance en soi est indéterminée, indifférente et impuissante ; ce sont les attributs qui lui donnent la détermination et la différence. Par conséquent, selon Fischer, on ne peut pas considérer les attributs comme totalement identiques à la substance. Quant à Martineau et à Joachim, ils critiquent les lectures qui sont fondées sur une terminologie postkantienne, et la réduction des attributs en phénomènes, en apparitions de la substance qui est considérée comme inconnaissable en soi. Ils mettent l'accent sur le fait que l'identité de la substance et des attributs est le principe fondamental de la philosophie spinozienne. Cependant, en reposant sur l'idée qu'il n'y ait pas de communication entre les attributs eux-mêmes, Martineau ajoute que la juxtaposition du monisme de substance à la multitude des attributs reste toujours un mystère non résolu dans la philosophie de Spinoza. Concernant Joachim, il arrive à la conclusion que le Dieu de Spinoza souffre d'une contradiction interne sans résolution, et étant donné que la multiplicité des attributs est posée comme un simple ensemble (*mere togetherness*), l'unité de la substance reste encore sans être établie de manière adéquate³⁸⁹.

Puisque les interprétations réalistes de Fisher, de Martineau et de Joachim ne se détachent pas assez de l'influence subjectiviste, on peut dire que le vrai premier représentant du camp objectiviste est Abraham Wolf (1876-1948). L'interprétation innovatrice que Wolf apporte à la théorie des attributs fait partie d'une réforme plus exhaustive qu'il a réalisée dans les domaines de traduction et d'historiographie. Wolf était l'un des philosophes pionniers qui essayaient de comprendre Spinoza avec ses propres textes et problèmes, en allant plus loin que les schémas interprétatifs hégéliens, kantien ou cartésien qui avaient été prédominants avant lui. Il critique particulièrement l'interprétation logico-mathématique de Windelband, accuse les commentateurs anglophones précédents qui dégradent la pensée de Spinoza en « *une pure parodie de spinozisme* » et défend que les attributs soient les constituants réels et dynamiques de la substance. Selon Wolf, Spinoza a pu théoriser les attributs, sans faire aucune référence aux interventions théologiques, en tant que forces et énergie qui produisent le monde ; grâce à une telle conception, il a établi très tôt une métaphysique convenable aux explorations de la physique moderne³⁹⁰.

Parmi les commentateurs anglophones à la suite de Wolf, on voit des penseurs qui interprètent les attributs d'une perspective réaliste et objective, comme H. F. Hallett (1886-1966), Francis S. Haserot (1895-1983) et Edwin M. Curley, l'un des plus importants spécialistes contemporains de Spinoza. Haserot, en proposant toutes les traductions possibles de la définition de l'attribut et montrant celles qui sont exactes et bonnes, dévoile que l'interprétation subjectiviste trouve son origine en grande partie dans la mésinterprétation de la traduction. Tandis que l'interprétation subjectiviste perd son influence au fur et à mesure, Hallett et Curley s'occupent non seulement de la défense de l'interprétation objectiviste, mais examinent également les autres problèmes importants de la théorie des attributs. Ils proposent des

³⁸⁹ Kuno Fischer, « Spinozas Leben, Werke und Lehre », *Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg : C. Winter, 1880, pp. 356-375, cité par M. Gueroult, « Appendice 3 : La controverse sur l'attribut », *Spinoza I-Dieu*, p. 460 ; James Martineau, *A Study of Spinoza*, Londres : Macmillan & Co., 1882, pp. 179-192 ; H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, pp. 102-107.

³⁹⁰ A. Wolf, « Spinoza's Conception of the Attributes of Substance », *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*, dir. par S. Paul Kashap, Berkeley / Los Angeles / Londres : University of California Press, 1972, pp. 16-27 (première parution in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, tome 27 (1926-1927), pp. 177-192).

interprétations sur la relation entre les attributs, particulièrement sur les positions réciproques des attributs de l'étendue et de la pensée. Ces interprétations sont devenues les références classiques pour les chercheurs postérieurs. En voyant la substance comme une puissance infinie en acte et comme l'unité ultime des attributs, Hallett met en avance l'importance de la métaphysique spinozienne, contrairement à la lecture de Wolf, qui est axée sur la physique. Tandis que Wolf défend que l'existence des attributs différents de ceux de la pensée et de l'étendue n'ait aucune nécessité, Hallett défend qu'il doive nécessairement exister plus de deux attributs qui vont au-delà de la connaissance empirique humaine. Quant à Curley, il montre en détail que les textes de Spinoza n'affirment pas les interprétations de Wolfson et de Joachim. Selon Curley, les attributs constituent actuellement l'essence de Dieu, mais il s'agit ici d'un fonctionnement binaire, plus précisément, d'une utilisation bisémique du terme « essence » : l'essence de Dieu est la totalité des attributs infinis. Puisque chaque attribut de Dieu exprime une essence infinie en son genre, l'essence divine ultime peut être considérée comme la somme, comme la totalité des essences infinies. En d'autres termes, le fait que Dieu possède une infinité d'attributs signifie que Dieu possède une infinité d'essences infinies³⁹¹.

La relecture de la métaphysique spinozienne dans une perspective renouvelée, la revitalisation que l'on peut considérer comme une sorte de renaissance dans la littérature spinozienne n'est pas limitée aux interprétations anglophones ; elle s'est décalée également vers la France à partir de la deuxième partie du XX^e siècle. Ici la grande figure c'est Martial Gueroult (1891-1976) : sa lecture spinozienne qui inspire plus tard Althusser et Deleuze prend forme dans un projet plus large dont le but est de reconsidérer l'histoire de la philosophie dans son ensemble. Évidemment, le premier philosophe qui a critiqué les commentateurs subjectivistes n'est pas Gueroult, mais il est sans doute le premier à les classer systématiquement en présentant un tableau critique exhaustif. D'ailleurs, il rejette également certaines interprétations objectivistes parce qu'elles considèrent la substance spinoziste comme indéterminée en soi, et il les tient responsables d'être à l'origine des préjugés formalistes et idéalistes qui restent éloignés de la propre pensée spinozienne. Gueroult développe sa thèse de l'identité en affirmant que la substance spinozienne, contrairement à ce qui est souvent défendu, n'est pas simple. Dans l'école francophone, après Gueroult, il faut mentionner Pierre Macherey. Dans son *Hegel ou Spinoza*, se retournant vers la propre origine des fausses interprétations sur Spinoza, il problématise à nouveau la lecture de Hegel, pour analyser ses trois mésinterprétations : de la méthode spinozienne, de la conception spinozienne de la détermination et de la négation, et de la théorie des attributs. L'importance de l'analyse de Macherey vient non seulement du fait qu'il déchiffre les mésinterprétations hégéliennes ou qu'il les remplace avec des explications correctes, mais également du fait qu'il révèle que le système hégélien est obligé de mésinterpréter Spinoza à cause de sa propre fondation³⁹².

³⁹¹ H. F. Hallett, *Aeternitas*, Oxford : Clarendon Press, 1930, pp. 281-300 ; *Creation, Emanation and Salvation*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1962, pp. 44-48 ; Francis S. Haserot, « Spinoza's Theory of Attribute », *The Philosophical Review*, tome 62, n° 4 (octobre 1953), pp. 499-513 ; E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics : An Essay in Interpretation*, pp. 3-43, 118-153 ; *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, New Jersey : Princeton UP, 1988, pp. 27-30.

³⁹² M. Gueroult, « Appendice 3 : La controverse sur l'attribut », *Spinoza I-Dieu*, pp. 428-461 ; Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris : Éditions La Découverte, 1990 (1979), pp. 97-137.

On peut penser qu'en sortant vainqueur de la polémique, le camp objectiviste a dit le dernier mot sur l'interprétation de la théorie de l'attribut que nous avons résumé ci-dessus, en faisant référence à ses commentateurs les plus importants. Néanmoins, la situation courante dans la littérature spinozienne n'est pas ainsi ; il y a encore des commentateurs qui continuent à discuter, en pensant que les thèses des deux camps ne sont guère suffisantes, et cherchent d'autres alternatives. Les interprétations de William Thomas Jones (1910-1998) et de Moltke S. Gram (1938-1986), qui approchaient de la question dans une perspective linguistique peuvent être considérées comme les premiers exemples de ces tentatives. En décrivant la substance spinozienne comme « *tout ce qui peut être dit* », W. T. Jones compare les attributs aux expressions de cette totalité linguistique dans des langues différentes. Quant à Gram, en rejetant à la fois les interprétations objectivistes et subjectivistes, il défend que le problème de l'identité de la substance et de ses attributs soit indissoluble et cette insolubilité soit ancré au sein de la métaphysique de Spinoza elle-même. Plus tard, l'interprétation de Gram est adoptée en partie par Jonathan Bennett. Il faut aussi mentionner Charles E. Jarrett, Thomas M. Lennon, et Noa Shein, qui proposent une troisième alternative ou jettent au moins un regard sceptique à la polarisation subjectiviste-objectiviste³⁹³.

À notre égard, nous pensons que les textes de Spinoza soutiennent l'interprétation objectiviste, surtout les lectures de Gueroult et de Curley. Il nous semble que Spinoza expose assez nettement l'identité de la substance et des attributs et qu'il ne voit jamais la définition de l'attribut comme difficile ou équivoque. Dans cette perspective, on peut dire que les interprétations contemporaines qui cherchent une troisième alternative en dehors des camps subjectivistes et objectivistes problématisent un peu artificiellement un sujet que Spinoza n'avait jamais vu comme un problème. Par exemple, on peut répondre à Lennon, qui pose la question « *si l'interprétation objectiviste est la lecture juste, pourquoi Spinoza ne dit-il pas simplement que l'attribut constitue l'essence de la substance ?* »³⁹⁴, en lui rappelant que la formulation qu'il cherche se trouve déjà dans l'*Éthique*. Dans la démonstration d'EIP20 qui déclare que l'existence et l'essence de Dieu sont une seule et même chose, Spinoza le dit ainsi : « *ces mêmes attributs de Dieu qui (par la Défin.4) expliquent l'essence éternelle de Dieu expliquent en même temps son existence éternelle, c'est-à-dire, cela même qui constitue l'essence de Dieu constitue en même temps son existence* ». Bien plus, EIP19Dem présente une autre version de la définition de l'attribut qui ne contient pas les mots discutables de *tamquam* et d'*intellectus* : « *par attributs de Dieu il faut entendre ce qui (par la Défin.4) exprime l'essence de la substance Divine, c'est-à-dire ce qui appartient à la substance* ». On peut nous objecter en disant que dans EIP19Dem Spinoza utilise « exprimer » et « appartenir », et non « constituer », mais quand il s'agit du rapport entre les attributs et la substance dans la métaphysique de Spinoza, ces trois verbes sont presque

³⁹³ W. T. Jones, **A History of Western Philosophy : Hobbes to Hume, tome III**, New York : Harcourt, Brace & World, 1969 (1952), p. 205 ; Moltke S. Gram, « Spinoza, Substance, and Predication », **Theoria**, tome 34, n° 3, 1968, pp. 222-244 ; Jonathan Bennett, **A Study of Spinoza's Ethics**, Indianapolis : Hackett, 1984, pp. 146-147 ; C. E. Jarrett, « Some Remarks on the 'Objective' and 'Subjective' Interpretations of the Attributes », **Inquiry**, tome 20 (hiver 1977), pp. 447-456 ; Thomas M. Lennon, « The Rationalist Conception of Substance », **A Companion to Rationalism**, éd. par Alan Nelson, Malden : Blackwell, 2005, pp. 12-30 ; N. Shein, « The False Dichotomy between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza's Theory of Attributes », **British Journal for the History of Philosophy**, tome 17, n° 3, 2009, pp. 505-532.

³⁹⁴ Thomas M. Lennon, **ibid.**, p. 26 (notre traduction de l'anglais).

toujours interchangeables³⁹⁵. En face des interprétations contemporaines sceptiques qui problématisent de nouveau l'interprétation objectiviste, outre qu'EIP19Dem et EIP20Dem, on peut présenter de nombreuses preuves textuelles qui mettent en lumière la véritable nature de la relation entre la substance et ses attributs : par exemple, EIP4Dem, EIP20Cor et Ep 9³⁹⁶ qui énoncent explicitement l'identité de Dieu (à savoir la substance) et de ses attributs, et EIIP7S qui explique que l'*intellectus* dans la définition de l'attribut est l'intellect *infini*. On peut rappeler aussi les affirmations de Spinoza selon lesquelles l'intellect ou la raison conçoit les choses toujours comme vraies, autrement dit « *comme elles sont en soi* » (EIIP43 avec sa démonstration et sa scolie, EIIP44Dem, EIIP44C2Dem) ; ou l'attestation selon laquelle « *ce qui est contenu objectivement dans l'intellect doit nécessairement se trouver dans la Nature* » (EIP30Dem) ; ou, comme le montrent les études méticuleuses de Haserot³⁹⁷, le fait que, dans l'*Éthique*, l'adverbe *tamquam* est presque toujours utilisé dans son sens « comme en fait ».

Pourtant, il y a une autre dimension de ce sujet que nous considérons comme plus importante : nous pensons que la principale raison pour laquelle on mésinterprète la théorie spinozienne de l'attribut, c'est la négligence envers la théorie spinozienne de la définition et envers le fait que, dans la métaphysique de Spinoza Dieu est reconnu en tant que sa cause efficiente de soi³⁹⁸. Selon Spinoza, une définition vraie d'une chose explique la génération, la production de cette chose ; en d'autres termes, la cause efficiente d'une chose doit être contenue dans la définition de cette chose et ce principe général est aussi valable pour la définition de Dieu. Pour cette raison, à propos de Dieu, Spinoza donne une définition qui contient tous ses composants constitutifs ontologiques : une substance consistante en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. Pourtant, puisque Dieu, contrairement à d'autres choses, est la cause de soi, à savoir, sa propre cause efficiente, ces composants constitutifs ne peuvent pas exister en dehors de Dieu, indépendamment de lui ; Dieu est un être auto-constitutif ou auto-productif. Pour en savoir plus sur ce sujet, le lecteur peut consulter le chapitre « Théorie de la définition » (1.3.) dans la première partie et le chapitre « Démocratisation de la connaissance de Dieu » (2.1.) dans la deuxième partie.

³⁹⁵ Pour les études nous sommes d'accord sur ce point, voir Sherry Deveaux, **The Role of God in Spinoza's Metaphysics**, Londres, New York : Continuum, 2007, pp. 62-71 et Alan Donagan, **Spinoza**, Chicago : University of Chicago Press, 1988, p. 89.

³⁹⁶ Comme nous l'avons déjà évoqué, les subjectivistes considèrent la définition de l'attribut dans Ep 9 comme la justification de leur thèse. Par contre, les lignes qui suivent cette définition contestent leur argument : « *cette définition-ci, dis-je, explique assez clairement ce que je veux entendre par substance ou attribut. Tu veux cependant, ce qui n'a guère d'utilité, que j'explique par un exemple comment une et même chose peut être désignée par deux noms. Pour ne pas paraître mesquin, j'en donnerai deux. Premièrement, je dis que par Israël, on entend le troisième Patriarche, et par Jacob, j'entends le même homme, car le nom de Jacob lui était donné du fait qu'il avait saisi le talon de son frère. Deuxièmement, par plan, j'entends ce qui réfléchit sans aucune altération tous les rayons lumineux ; par blanc, j'entends la même chose, à ceci près qu'on l'appelle blanc eu égard à l'homme regardant le plan, etc.* » (Ep 9, p. 87)

³⁹⁷ F. S. Haserot, *ibid.*, p. 501.

³⁹⁸ Sur cette question, l'un des commentaires contemporains avec lesquels nous ne sommes pas d'accord appartient à Giuseppe d'Anna (« La transcendance à l'intérieur de la substance. Apories de l'immanence dans la pensée de Spinoza », **Spinoza Transalpin**, dir. par Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau, Paris : Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 139-155). Précisément, parce qu'il ne donne pas assez d'importance à la théorie de la définition chez Spinoza, D'Anna prétend que la substance et les attributs ne sont pas identiques et que la substance transcende ceux-ci. Voir surtout pp. 140-141.

CURRICULUM VITAE ACADÉMIQUE

Nom de famille, Prénom : CANASLAN, Eylem

Date et lieu de naissance : 20.03.1979, Ankara, Turquie

Adresse e-mail : eylemcanaslan@klu.edu.tr

Situation professionnelle : Depuis Octobre 2010, assistante au département de philosophie de l'Université Kırklareli (Turquie).

Formation :

Depuis 2009 : Université Galatasaray, Institut de sciences sociales, programme de doctorat en philosophie.

2004-2009 : Université Galatasaray, Institut de sciences sociales, études supérieures en philosophie. Thèse de master recherche : « La comparaison du concept de « multitude » de Spinoza avec celui de Hobbes ». Directeur de recherche : Prof. Dr. M. Türker Armaner.

1997-2002 : Université Boğaziçi, département de philosophie, études de premier cycle en philosophie.

1993-1997 : Lycée anatolien Hasan Polatkan (Istanbul).

Séjour de recherche : Subvention du Conseil de l'Enseignement Supérieur turc pour un an de recherches à l'Université Paris 8 et aux bibliothèques françaises dans le cadre de sa thèse de doctorat (entre le 1.10.2012 et le 30. 09. 2013).

Langues pratiquées : anglais, français

Sélection de publications :

« Los otros de Spinoza », trad. par Alejandra Meriles, *Spinoza y los otros*, Spinoza, Decimosegundo Coloquio (2015), dir. par V. Brodsky, G. Farga, G. G. Urquijo, Viñas, Universidad Nacional de Córdoba, Argentine, Córdoba : 2017, pp. 37-43.
<http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/files/2017/11/Spinoza-XII.pdf>

« Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi » in *Spinoza ile Karşılaşmalar*, éd. par Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, Ayrıntı Yay., Istanbul : 2015, pp. 56-76.

« Temsilin ve Modelin Ötesinde Demokrasi : Rancière'in Bize Hatırlattığı » in *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, dir. par. B. Gülşen, E. Bozkurt, G. Sorguç, U. Morkoç, Ege Üniversitesi Yay., İzmir : 2014, pp. 277-284.

« Sunuş : Spinoza'yla Diyalog » in Spinoza, *Mektuplar*, trad. par Emine Ayhan, éd. par. Eylem Canaslan, Dost Kitabevi Yay., Ankara : 2014, pp. 17-54.

« Giriş : Spinoza ve Marx. Bir Karşılaşmanın İzinde » in *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, dir. par. E. Canaslan, C. B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara : 2013, pp. 11-30.

« Locke's Account of Liberty in the *Essay* : Can « Finite Intellectual Beings » Be Free ? » in *Felsefe Arkivi*, 2012/II, n° : 37, pp. 39-60.

« Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Spinoza'da Çokluk Kavramı » in *Spinoza Günleri : Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, dir. par. Cemal Bâli Akal, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul : 2009, pp. 29-39.

Sélection de traductions :

Jason Read, « « Arzu İnsanın Özüdür » : Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel », *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, dir. par E. Canaslan, C. B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara : 2013, pp. 84-103.

Étienne Balibar, « Politik Olan, Politika : Rousseau'dan Marx'a, Marx'tan Spinoza'ya », *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, dir. par E. Canaslan, C. B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara : 2013, pp. 104-116.

Gabriel Albiac, « Spinoza / Marx : Öznenin İnşası », *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, dir. par E. Canaslan, C. B. Akal, Dost Kitabevi Yay., Ankara : 2013, pp. 297-305.

John Holloway, *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, Otonom yay., İstanbul : 2011 (avec B. Özçorlu, B. Doğan, S. Özer).

Antonio Negri, *Aykırı Spinoza. Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler*, Otonom Yay., İstanbul : 2011 (avec Nurfer Çelebioğlu).

Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık : Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, Otonom Yay., İstanbul : 2005.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Eylem CANASLAN
Tez Başlığı : Les Fondements méthodologiques et métaphysiques
du concept de démocratie chez Spinoza
Savunma Tarihi : 07 / 02 / 2019
Danışmanı : Prof. Dr. M. Türker ARMANER

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. M. Türker ARMANER



Doç. Dr. Ferda KESKİN



Doç. Dr. Ateş USLU



Dr. Öğr. Üyesi Ömer AYGÜN



Dr. Öğr. Üyesi T. Necati ILGICIOĞLU



Enstitü Müdürü
Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK

