

Absolu(e), Absolument _____

(*absolutus, absolute*)

▮ Le spinozisme n'est pas une philosophie de « l'absolu », mais de « l'absolument ». Le terme « absolu », adjectif ou adverbe, jamais substantif, y est en effet toujours en position subordonnée, ou seconde, par rapport aux notions centrales du système, qu'il contribue à déterminer et à préciser.

▮ *Adverbe*, « absolument » est le plus souvent subordonné à l'adjectif « infini » en position d'attribut. Dieu est ainsi défini (I *déf* 6) comme « absolument infini » < *absolute infinitum* > plutôt qu'« infini en son genre » (voir aussi I 13 : « substance absolument infinie »). Spinoza respecte l'usage courant : « absolument infini » s'oppose à « infini en son genre » comme « infini dans tous les domaines » s'opposerait à « infini dans un domaine particulier ». En termes spinozistes : « ce qui n'est infini qu'en son genre, nous en pouvons nier une infinité d'attributs ; tandis que, ce qui est absolument infini, appartient à son essence tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe pas de négation » (I *déf* 6 *expl*). « Absolument » signifie donc « complètement », « totalement » (V 23), « sans restriction » (I 11 *sc*), et parfois, de façon elliptique, « absolument parlant » (I 16 *cor* 3, I 25 *sc*, V 41). Les emplois de l'*adjectif* « absolu » suivent aussi l'usage, que ce soit pour intégrer certaines notions à la doctrine : « affirmation absolue » (I 8 *sc* 1), « pensée absolue » (*absoluta cogitatio*, I 21 *dém*), « puissance » (*potentia*) et « pouvoir » (*potestas*) absolus (III *préf*, IV *app* 32), ou pour en critiquer ou en rejeter d'autres : « volonté absolue » (I 17, II 48 : « ou libre »), « empire absolu » sur les affects (*imperium absolutum* III *préf*, V *préf* — expression que l'on retrouvera au sens tout différent — et valorisé — d'« état absolu », ou « régime absolu », pour qualifier la démocratie, au ch 11 du *TP*). L'adjectif « absolu » est cependant joint le plus souvent au terme « nature » : les « modes infinis », par exemple, sont d'abord désignés comme « tout ce qui suit de la *nature absolue* d'un attribut de Dieu » (I 21, 23 et *dém*, 28 *dém*). Mais la « nature absolue » d'un attribut

de Dieu n'étant rien d'autre que la nature même de Dieu (I *déf* 4), elles se voient toutes deux explicitées par la formule de I *app* : « la nature absolue de Dieu, c'est-à-dire < *sive* > sa puissance infinie ». La « nature absolue » d'une chose, c'est donc son essence considérée en elle-même — l'essence de l'essence, faudrait-il dire —, comme l'indique II 34 à propos de l'idée vraie : « toute idée qui est *absolue* en nous, c'est-à-dire adéquate et parfaite, est vraie ».

▮ « Absolu », selon l'étymologie, signifie « délié », « sans relation » (c'est le contraire du « relatif »), donc « autonome », « autosuffisant ». En un sens, ce sont bien là les caractéristiques du Dieu de Spinoza (sans extériorité), comme de l'idée adéquate ou vraie (norme d'elle-même). Inversement, on peut lire, dans l'immanence comme dans l'adéquation (c'est-à-dire, dans le processus rationnel lui-même) la nécessité de la liaison, de la relation : l'absolu tire alors vers le complet, l'achevé, le parfait.

Absurde

(*absurdus*)

▮ « Certaines choses existant dans la nature [...] m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes » < *quaedam naturae [...] mihi antea vana, inordinata, absurda videbantur* > (L 30 à Oldenburg, 1665).

▮ Cette déclaration de Spinoza fait partie des nombreuses traces de l'angoisse existentielle réelle à partir de laquelle, et contre laquelle, s'est édifiée la doctrine de *l'Éthique*. Les premières pages du *TRE* évoquent par exemple avec la dernière insistance les incertitudes quasi mortelles du jeune Spinoza sur la nature des biens à rechercher : « je me voyais en effet dans un extrême péril < *in summo periculo* >, et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, fût-il incertain ; de même un malade atteint d'une affection mortelle < *veluti aeger lethali morbo laborans* >, qui voit

la mort imminente < *mortem certam* > s'il n'applique un remède, est contraint de le chercher, fût-il incertain, de toutes ses forces, puisque tout son espoir est dans ce remède < *nempe in eo tota ejus spes est sita* > ». Un monde absurde serait un monde « sans ordre », c'est-à-dire un monde dans lequel les combinaisons chimériques deviendraient possibles. Une telle possibilité n'a jamais cessé de préoccuper Spinoza, s'exprimant sous la forme d'exemples cocasses (*TRE* § 34 ; « éléphant passant par le trou d'une aiguille » ; § 38 : « mouche infinie », « âme carrée » ; § 40 : « cadavres qui se promènent » ; *E I 8 sc 2* : « hommes naissant de pierres », « arbres parlants » ; *TP 4/4* : « tables » qui « mangent de l'herbe »), ou de traits d'humour particulièrement noirs : « je l'affirme alors [...] : si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas » (*L 23* à Blyenbergh, 13 mars 1665).

▮ De ce point de vue, le système spinoziste de la nécessité et de l'ordre rationnel de la nature ne correspondrait pas à une intuition fondamentale, mais serait plutôt la solution constamment renouvelée à un problème engendrée par le système lui-même : si tous les degrés de puissance sont réalisés dans la nature, comme le veut la doctrine, et s'il n'y a que des choses singulières, et pas de réalités générales, il devient difficile de séparer les espèces les unes des autres, et, partant, de refuser les combinaisons les plus absurdes à première vue — autre nom du chaos.

Voir *Nature naturante, nature naturée* ; Extérieur, intérieur.

Accompagner _____

(*concomitor*)

▮ Le verbe « accompagner » est intimement lié à l'exposé spinoziste de la doctrine des affects : « L'amour est une joie qu'*accompagne* l'idée d'une cause extérieure », et « la haine est une tristesse

qu'*accompagne* l'idée d'une cause extérieure » < *concomitante ideâ causae externae* > (III 13 sc). Spinoza ne le définit pas explicitement le terme « accompagner » ; mais, en III *app* 6 *expl*, il insiste sur le fait que cet « accompagnement » d'une joie par « l'idée d'une cause extérieure » donne « l'essence de l'amour », contrairement aux autres définitions (notamment à celle de Descartes : « volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée »), qui n'en donneraient que des « propriétés ».

▮ Je suis aimé par qui éprouve une joie qu'*accompagne* l'idée de moi (III 33 *dém*) ; et, puisqu'« il ne peut y avoir de tristesse qu'*accompagne* l'idée de Dieu », il suit que « personne ne peut avoir Dieu en haine » (V 18 et *dém*) : la « joie » « qu'*accompagne* l'idée d'une cause intérieure » (et non plus « extérieure ») est la « gloire » < *gloria* > (voir aussi III *app* 30) ou le « contentement intérieur » < *acquiescentia in se ipso* > ; tandis que la « tristesse » qu'*accompagne* l'idée d'une cause intérieure est la « honte » < *pudor* > (voir aussi III *app* 31), ou le « repentir » < *poenitentia* > (III 30 sc ; voir aussi III 51 sc, et III *app* 27). La « jalousie » < *zelotypia* > est un « balancement du cœur < *fluctuatio animi* > issu de l'amour et de la haine ensemble, *accompagné* de l'idée d'un autre auquel on porte envie » (III 35 sc) ; l'« humilité » < *humilitas* > est « une tristesse qu'*accompagne* l'idée de notre faiblesse » < *idea nostrae imbecillitatis* > (III 55 sc). Le « penchant » < *propensio* > est « une joie qu'*accompagne* l'idée d'une chose qui, par accident, est cause de joie » (III *app* 8) ; symétriquement, l'« aversion » < *aversio* > est « une tristesse qu'*accompagne* l'idée d'une chose qui, par accident, est cause de tristesse » (III *app* 9). La « réjouissance » < *gaudium* > est « une joie qu'*accompagne* l'idée d'une chose passée survenue contre toute espérance » ; et symétriquement, le « remords de conscience » < *conscientiae morsus* > est « une tristesse qu'*accompagne* l'idée d'une chose passée survenue contre toute espérance » (III *app* 16 et 17). La « pitié » < *commiseratio* > est « une tristesse qu'*accompagne* l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons semblable à nous » (III *app* 18). Comme enfin « l'argent » < *pecunia* > « est venu apporter un abrégé de toutes choses », on ne s'étonnera pas que les

hommes « ne peuvent pour ainsi dire imaginer aucune espèce de joie qui ne soit pas *accompagnée* par l'idée des monnaies comme cause » < *nisi concomitante nummorum ideâ* > (IV app 28).

▮ Si, dans l'amour, l'idée d'une cause extérieure « *accompagne* » la joie, pour autant elle ne s'y « *joint* » pas (car il y a toujours, dans la notion de « jonction », chez Spinoza, l'idée d'une addition, d'une composition, et, partant, d'une confusion possibles entre les choses jointes — voir par exemple V 13), et n'en est pas non plus la « *cause* » : Spinoza distingue en effet très nettement la relation de causalité de celle d'accompagnement, comme on peut le voir en V 35 *dém*, où Dieu « jouit de la perfection infinie, avec *accompagnement* de l'idée de soi < *concomitante ideâ sui* >, c'est-à-dire [...] de l'idée *de sa cause* » — « l'idée de soi comme cause » pouvant donc « accompagner » la jouissance de soi de Dieu, mais, précisément, sans être elle-même la « cause » d'une telle satisfaction. Les propositions V 32 à 36 voient le terme « accompagner » associé à la sortie de l'affectivité, dans « l'amour intellectuel de Dieu » : ce dernier peut bien, en effet, être défini formellement comme une « joie » qu'*accompagne* une certaine « idée », cette « idée » ne peut pas plus être « extérieure » (car rien n'est « extérieur » à Dieu) que cette « joie » ne peut être un « affect » (car Dieu n'éprouve pas d'affects). La disparition simultanée, dans « l'amour intellectuel de Dieu », des notions « d'idée extérieure » et « d'affectivité » ne fait pas pour autant disparaître la notion « d'accompagnement », qui se maintient jusque dans les toutes dernières pages de *l'Éthique*. Si en effet « Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini » (V 35), c'est toujours « avec *l'accompagnement* de l'idée de soi comme cause ». Mais cet « accompagnement » est nécessaire, dans la mesure où, en Dieu, « il y a nécessairement une idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence » (II 3, cité par Spinoza en V 35 *dém*). La notion « d'accompagnement » n'est ainsi, en Dieu, autre chose qu'un des noms du « parallélisme » ; si bien que, rapportée à l'affectivité humaine qu'elle qualifie principalement, la notion « d'accompagnement » pourrait être conçue comme une forme de parallélisme (et donc de scission) intra-affectifs — les

variations de notre « puissance d'agir » *s'accompagnant* d'« idées » qui ne seraient ni les causes ni les conséquences de ces variations, quand bien même nous serions presque inévitablement poussés à les tenir pour telles.

Adéquate, inadéquate _____

(*adaequata, inadaequata*)

▮ Les adjectifs « adéquate » et « inadéquate » sont employés par Spinoza, toujours au féminin, pour caractériser une « idée » < *idea* > ou une « connaissance » < *cognitio* >. « Adéquate » a une extension plus large, et peut caractériser en outre une « proportionnalité » (*TRE* § 16), une « essence » (*TRE* § 25), une « cause » (*III déf 1, IV 4, V 31 dém* : « adéquate ou formelle »), et une « propriété » (*IV 62 dém*). L'idée adéquate est définie en *II déf 4* : « par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi sans rapport à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie ». Spinoza précise immédiatement : « je dis intrinsèques, pour exclure celle qui est extrinsèque, à savoir la convenance de l'idée avec ce dont elle est l'idée » (*II déf 4 expl*).

▮ La doctrine spinoziste de l'« adéquation » (terme usuellement employé en français, bien qu'on ne trouve pas chez Spinoza le substantif *adaequatio*) ne peut se comprendre que dans la perspective du « parallélisme ». De même qu'il refuse toute interaction entre l'âme et le corps (*III 2 et sc*), alors même que l'âme est l'idée du corps (*II 13*), Spinoza fait effort (c'est le geste même de la définition de l'adéquation) pour séparer l'idée vraie de ce dont elle est l'idée, autrement dit de son « idéat » < *ideatum* >. Il ne s'agit pas de nier que toute idée est « idée de » (idée d'un corps, ou idée d'une autre idée), mais de s'intéresser à ce qui, dans l'idée, n'est pas « idée de » : on considèrera donc, du point de vue de l'adéquation, l'idée en elle-même (« intrinsèquement »), alors que, du point de vue

de la vérité, on la considérera en tant qu'elle se réfère à son idéat (« extrinsèquement » : I *déf* 6 : « l'idée vraie doit convenir avec son idéat » ; voir aussi L 60, début). L'adéquation est donc, dans l'histoire de la philosophie, une tentative très originale pour constituer l'objectivité sans référer d'abord la pensée à des objets : c'est pourquoi l'idée adéquate est l'idée que nous avons « en tant que Dieu constitue l'essence de notre âme » (II 11 *cor*, II 34 et suiv.), c'est-à-dire, en tant que nous nous en tenons strictement au plan de l'*attribut* Pensée. La première difficulté de la théorie spinozienne de l'adéquation est qu'il arrive à Spinoza de déclarer synonymes « vrai » et « adéquat » (*TRE* § 41 fin, E II 34) ; et que les célèbres formules par lesquelles il caractérise le vrai ou la vérité insistent précisément sur le caractère « intrinsèque » et non pas « extrinsèque » de l'idée vraie (« le vrai est marque de lui-même, et du faux » < *verum index sui, et falsi* > — L 76 ; « la vérité est norme d'elle-même, et du faux » < *veritas norma sui, et falsi est* > — E II 43 *sc*), rendant en cela impossible la distinction entre l'idée vraie et l'idée adéquate. Si l'on néglige cette question de vocabulaire, pour s'attacher à comprendre la nature exacte de ce caractère « intrinsèque » qui permettrait de reconnaître, entre toutes, les idées adéquates (ou vraies), c'est-à-dire la philosophie elle-même, on découvre — deuxième difficulté — un étonnant paradoxe. Dans le *TRE*, en effet, presque entièrement consacré à l'élucidation de cette question précise, Spinoza en vient à la conclusion que ce qui distingue fondamentalement les idées vraies, ou adéquates, des fausses, est la capacité à se lier avec succès les unes aux autres en un bon raisonnement, auto-confirmatif (§ 29), ou dans une bonne définition (§ 42 : la sphère), de telle sorte que l'idée fausse ou inadéquate se révèle toujours inféconde, ou isolée. Le caractère « intrinsèque » qui permet de distinguer les idées vraies, ou adéquates, est donc leur aptitude particulière à se lier et à se produire les unes les autres : une aptitude intérieure, donc, à l'extériorité (pourvu bien sûr que cette extériorité soit celle d'une idée-cause ou d'une idée-conséquence, et non celle d'un idéat, objet ou idée modèle).

▮ Comme bien d'autres traits du système de Spinoza, l'adéquation est ainsi en opposition avec les thèses de Descartes, surtout

préoccupé, pour démontrer l'existence de Dieu, de comparer les « degrés de réalité » respectifs des idées et de leurs idéats (*Troisième Méditation*). De telles comparaisons, centrales dans les premiers écrits de Spinoza, apparaissent encore dans d'importants passages de *l'Éthique* (II 13 sc, III *déf gale aff expl*), mais n'y sont plus en charge du développement démonstratif. La doctrine de l'adéquation tend ainsi progressivement, chez Spinoza, à s'accorder en profondeur avec celle de l'univocité de l'être.

Voir Extérieur, intérieur.

Affect

(*affectus*)

▮ La doctrine des « affects » < *affectus* >, objet explicite de la troisième partie de *l'Éthique*, se développe encore dans les parties IV et V. Les traducteurs se sont progressivement accordés sur la nécessité de rendre *affectus* par « affect » (peu courant dans notre français contemporain, et absent du français du XVII^e siècle), pour bien marquer la différence (tout en maintenant la ressemblance) avec « affection » < *affectio* >. Le terme « affect » se comprend par référence à la vie « affective » : il désigne en effet ce que l'on nomme généralement « passion », ou « sentiment » : l'amour, la haine, etc.

▮ Les « affects » sont en effet d'abord des « passions », comme l'indique sans ambiguïté III *déf gale aff* (« l'affect, qu'on appelle passion de l'âme < *affectus, qui animi pathema dicitur* >, est une idée confuse < *est confusa idea* > », etc.); Spinoza reprend ici allusivement à Descartes, mot pour mot, un passage de la version latine originale des *Principes de la Philosophie* (partie IV, art. 190 : *affectus, sive animi pathemata, [...] sunt confusae quaedam cogitationes*, etc. — AT VIII-1 317 24-25). Or Descartes est par excellence l'auteur des *Passions de l'âme* (rédigé en français). Le terme employé par