



P h i l o

œ u v r e s

collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Éthique

SPINOZA

Pascal Sévérac

ellipses

L'*Éthique* est un livre déroutant.

Déroutant d'abord en raison de sa méthode : *more geometrico*, c'est-à-dire à la manière géométrique, selon l'usage des géomètres. Ainsi, les cinq parties de l'*Éthique* exposent la philosophie de Spinoza dans un enchaînement de définitions et d'axiomes, de propositions et de démonstrations, de corollaires et de scolies qui semblent en faire un système rigide et indigeste. Comment dès lors entrer dans une telle forteresse, comment même désirer faire sienne l'*Éthique*, ou l'éthique, de Spinoza ?

Déroutant ensuite par son propos : il s'agit, comme son titre l'indique, d'un livre qui nous propose une éthique (Spinoza dirait sans doute : non pas une éthique, mais la seule éthique possible, parce que la seule nécessaire et vraie). C'est donc un livre qui nous montre comment vivre bien, c'est-à-dire heureux : disons d'emblée qu'on n'a pas affaire avant tout à une morale qui révèle comment, par l'obéissance à des devoirs, on accède au Bien ; mais à une éthique, qui explique comment, par la compréhension de ses propres affects, on réalise sa liberté. Cependant, qu'on ouvre le livre au début ou à la fin, on voit qu'il y est surtout question de Dieu et de l'éternité, de l'infini et du fini, de l'esprit et du corps, des passions et de la servitude, de la vertu et du salut, enfin de la béatitude... Quel sens dès lors donner à ces concepts pour que l'éthique spinoziste ne se confonde pas avec une morale de la transcendance ?

Déroutant enfin si l'on confronte la méthode et le propos : peut-on véritablement *démontrer* à quelqu'un comment vivre heureux ? L'aridité de la méthode *more geometrico* n'est-elle pas un obstacle à la recherche des voies qui mènent à la libération ? La connaissance, explique Spinoza, peut lutter contre les affects qui nous possèdent si et seulement si elle est elle-même un affect puissant : quel

est donc cet affect qui accompagne la lecture du système de l'*Éthique*, et plus fondamentalement la compréhension de l'éthique spinoziste ?

Nous ne répondrons bien à ces questions que si nous entrons dans la philosophie de Spinoza et commençons la lecture de l'*Éthique*. Le commencement, ou l'entrée en philosophie (et plus encore peut-être dans cette philosophie qui fait système) pose certes problème : pourquoi et comment commencer à philosopher ? Par quoi commencer et quoi rechercher ? Ce problème a été thématiqué pour lui-même au début du *Traité de la réforme de l'entendement (T.R.E.)* où Spinoza rend compte de sa résolution à quitter un certain mode de vie consacré à la jouissance de biens incertains, pour instituer un nouvel ordre de vie tourné vers un bien dont on puisse jouir « *d'une joie continue et suprême pour l'éternité* » (§1). Il y a donc sans doute une certaine forme de négativité au commencement de la philosophie, c'est-à-dire au principe de la décision de philosopher : c'est l'insatisfaction propre à une certaine manière de vivre qui amène à une rupture, et à un engagement dans une autre voie — une voie qui cependant, comme le montrera le *T.R.E.*, tient compte encore des exigences de la vie ordinaire. La violence du commencement, qui est réfléchi dans cette sorte de biographie philosophique que constitue le début du *T.R.E.*, nous la retrouvons au commencement de l'*Éthique* : mais il ne s'agit plus alors d'une violence subjective nécessairement vécue comme négativité (en finir avec les errements affectifs de la vie ordinaire), mais de la violence conceptuelle de l'Être qui s'affirme dans toute sa positivité. Dès la première définition — celle de la *causa sui* (la cause de soi) —, il n'est plus question du choix subjectif de philosopher (nous verrons que la philosophie déterministe de Spinoza remet en cause l'idée même du choix comme manifestation de la liberté). Il est question de l'Être qui se pose lui-même : « *par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante* » ; il est question de cet Être par lequel la philosophie spinoziste, qui veut montrer la nature et la place de l'homme en lui, ne peut que commencer. L'*Éthique* propose donc certes une éthique pour l'homme, une voie pour vivre libre et heureux : mais pour ce faire, elle a besoin d'une ontologie, c'est-à-dire d'une compréhension de ce qu'est l'Être.

C'est seulement dans ce cadre que la question *pour nous* de la philosophie, ou de la connaissance vraie, se pose véritablement : c'est seulement en tant que nous sommes une partie de cet Être, dont nous subissons d'abord passivement les effets, que prend sens la nécessité de devenir plus actif.

L'homme en Dieu : ***ce que Dieu est et comment on le connaît*** ***A propos des parties I et II***

I – Deus sive Natura

L'*Éthique* s'ouvre, avec la première partie, sur la question de Dieu. Spinoza, à partir des premières définitions, notamment celles de la substance — ce qui est en soi et se conçoit par soi —, et de Dieu — un Être absolument infini —, construit le concept de Dieu et en montre déductivement (*more geometrico*) les propriétés.

Pour comprendre l'homme, c'est-à-dire sa nécessaire servitude et la possibilité de son salut, c'est bel et bien par Dieu qu'il faut commencer, puisque c'est lui, comme nous allons le voir, qui est la cause de toutes choses. Or, nulle chose ne peut être véritablement connue que par sa cause. Voilà qui justifie d'emblée la méthode géométrique : pour connaître la nature des choses, il faut procéder déductivement de la cause à l'effet (de la cause de soi à toute chose-effet), et non pas, de manière inductive, partir de soi, de ses croyances, de son imaginaire.

Mais Dieu lui-même peut-il être connu ? Dieu n'est-il pas cette puissance supérieure, certes cause de toutes choses directement ou indirectement, mais en soi incompréhensible ?

Spinoza refuse de faire de Dieu un Être incompréhensible, un Être d'une éminence telle qu'il serait insaisissable par le concept : les hommes d'ordinaire font de Dieu « *le refuge de l'ignorance* » (appendice de la première partie) et partant l'objet de diverses superstitions ; Spinoza montre au contraire qu'il est en lui-même intégralement intelligible, et qu'il est en même temps au principe de toute intelligibilité.

En effet, le Dieu spinoziste ne doit pas être compris comme une origine du monde, qui serait transcendante à la Nature, ou comme son « grand horloger » (comme dira plus tard Voltaire) qui lui donnerait ses lois, mais qui serait en lui-même insondable. Le Dieu de Spinoza n'est pas le Dieu transcendant de la religion ; par conséquent, sa nature ne peut être saisie par des représentations imaginaires, mais seulement par une conception, ou compréhension, strictement rationnelle.

Spinoza affirme ainsi que Dieu, étant absolument infini, est nécessairement une substance : celle-ci en effet, si on développe sa définition, est « *ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, par lequel il doit être formé* ». Ce qui signifie, comme le montrent les premières propositions de l'*Éthique*, qu'une substance est ce qui existe nécessairement, et est nécessairement infinie. Pour cette raison, Dieu, ou la substance, ne peut être qu'unique (il ne saurait être limité par autre chose, à moins d'être fini : cf. la déf. 2). L'Être est donc un, ou se dit en un seul sens (c'est ce qu'on appelle l'univocité de l'Être) : la Nature, par conséquent, n'est pas une modalité de l'Être inférieure à l'Être suprême, et séparée de Dieu par le mystère d'une transcendance ; elle s'identifie à lui, c'est-à-dire à l'absolue infinité du Réel.

Ainsi, la Nature ne doit pas être pensée comme Création, et Dieu comme Créateur. La Nature, identique à Dieu, a sa raison d'être en elle-même : elle est cause de soi et existe donc en vertu de la propre nécessité de son essence. C'est dans la proposition 11 que s'affirme dès lors la définition pleinement réelle de Dieu : « *Dieu, autrement dit la substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement* ».

La Nature, identique à Dieu, est cause d'elle-même et de tout ce qui est. Dieu est certes l'Être absolument infini, mais cette infinité n'est pas statique et inerte : elle est, en tant que cause de soi, le mouvement de son auto-production, c'est-à-dire la dynamique productive de toutes les choses qui sont en elle. Pour mieux comprendre cela, reprenons la distinction spinoziste entre la Nature naturante et la Nature naturée (I, 29, scolie¹) : la première désigne Dieu en tant que cause libre, c'est-à-dire en tant qu'il produit toutes choses par la seule nécessité de sa nature ; la seconde désigne toutes les choses (finies ou infinies) — que Spinoza appelle des modes, ou affections de la substance — qui sont produites par Dieu, c'est-à-dire qui sont en lui, et ne peuvent être et être conçues que par lui.

En s'auto-produisant, Dieu produit toutes choses : c'est lui-même qu'il produit, en vertu seulement de la perfection, ou puissance, absolument infinie de sa nature ; et il se produit en n'obéissant à rien d'autre qu'aux lois qui font la nécessité de sa nature : « *Dieu agit par les seules lois de sa nature, sans être contraint par personne* » (I, 17). Et cette autoproduction de lui-même n'est rien d'autre que la production infinie de toutes les choses qui peuvent être et être conçues par sa puissance : toutes les choses, ou tous les modes — au nombre desquels sont les hommes — sont produits en Dieu et par Dieu ; autrement dit, « *Dieu est de toutes choses cause immanente* » (I, 18).

1. I, 29, scolie signifie : *Éthique*, partie I, proposition 29, scolie. Dans la suite, « démonstration » sera abrégée en « démo ».

Dieu est donc action pure, et il ne saurait, par définition, pâtir de quoi que ce soit : il est le Réel (ou encore la vie), s'affirmant lui-même dans sa pleine et absolue positivité. Il ne connaît ni manque, ni limitation, ni impuissance : au contraire, son essence, ou existence, est la puissance infinie en acte (étant nécessairement productrice d'effets, cette puissance est active, ou effective, et non pas potentielle). Elle est même puissance en actes, puisque de la nécessité de sa nature suit « *une infinité de chose d'une infinité de manières* » (I, 16).

Les modes finis, en revanche, n'agissent — on devrait dire plus rigoureusement « n'opèrent » (*operari*) — que par Dieu, qui est cause de leur existence et de leur essence. Autrement dit, aucun mode n'est cause libre, mais tous sont causes causées. Ainsi la nécessité doit-elle s'entendre selon deux modalités différentes : la nécessité interne qui est pure action et qui définit la liberté, et la nécessité externe qui détermine toute opération et qui définit la contrainte. En toute rigueur, donc, il est une seule chose qui soit ontologiquement libre : Dieu. Lui seul est une « *chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seule à agir* » (I, déf. 7). Les modes finis sont quant à eux soumis au régime de la contrainte (ou « coaction », si on suit le latin « *coacta* »), puisque c'est par autre chose — à savoir par Dieu — qu'ils sont déterminés « *à exister et à opérer de façon précise et déterminée* » (I, déf. 7). Deux régimes de la nécessité, donc : la nécessité libre et la nécessité contrainte. Mais une seule et même nécessité qui est à l'œuvre partout : aucune chose ne peut ni exister, ni agir ou opérer, si elle n'est pas *déterminée* à le faire — qu'elle le soit par elle-même, dans le cas de Dieu, ou par autre chose, dans le cas des modes finis.

Est-ce à dire pour autant que ce strict déterminisme, caractéristique de l'ontologie spinoziste, condamne toute chose finie à la pure contrainte, c'est-à-dire, du point de vue éthique, à la passivité ou à la servitude ?

Dans la première partie de l'*Éthique*, il n'est question pour les choses finies, et donc en filigrane pour les hommes, que de l'inscription de leur existence et de leurs opérations dans l'infinité de la productivité divine : or, exister et opérer en étant déterminé par autre chose que soi-même, c'est-à-dire par Dieu, c'est pour ces choses finies exister et opérer en vertu d'autres causes finies, qui sont des choses singulières elles-mêmes déterminées de nouveau par des causes finies (et « *ainsi à l'infini* », comme l'affirme I, 18). Par conséquent, Dieu est cause de l'existence et des opérations des choses finies, non pas en tant qu'il est considéré comme infini, mais en tant qu'il est lui-même conçu comme affecté par d'autres choses finies, existantes et opérantes. Cependant, comme nous le verrons plus tard, aucune chose finie ne se réduit à un pur effet ponctuel d'une cause finie la déterminant : par essence, chacune exprime d'une manière précise et déterminée

Dieu, ou l'action divine, et chacune peut — à certaines conditions — produire des effets qui suivent de sa propre nature. Autrement dit, si la liberté, au sens strict, est refusée à l'homme, puisque son existence ne saurait être déterminée par la seule nécessité de sa nature (seule l'essence divine enveloppe l'existence), néanmoins il se peut que certaines conduites humaines s'expliquent par l'essence même de l'homme : elles ne se réduiront plus dès lors à la pure et simple passion, mais elles seront de véritables actions.

Cependant, avant que de comprendre comment l'homme peut accéder à une certaine forme de liberté, c'est-à-dire, comme nous le verrons, à l'activité, Spinoza a voulu, par l'exposé selon l'ordre démonstratif de son ontologie, combattre le préjugé le plus tenace en l'homme : la croyance en l'existence d'une liberté originnaire — le libre arbitre.

« *La volonté*, affirme Spinoza en I, 32, *ne peut être appelée cause libre, mais seulement nécessaire* » (c'est-à-dire contrainte). L'une des grandes illusions de l'homme est de se croire libre de ses choix, de ses jugements, de ses acceptations et de ses refus ; c'est-à-dire, au fond, de croire que quelque chose en lui peut échapper à l'enchaînement causal, peut être ontologiquement indéterminé, et donc contingent. Or, pour déconstruire cette illusion, tout en expliquant sa genèse dans l'esprit humain, Spinoza devait montrer ce qu'il en allait nécessairement de l'Être, et ce que signifiait pour l'homme exister en lui et par lui : à savoir, à la fois appartenir à la nécessité éternelle — sans contingence possible — de la productivité infinie de Dieu (« *Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, qu'elles n'ont été produites* », I, 33) ; mais en même temps exprimer d'une manière précise et déterminée cette puissance infinie de Dieu (puisque les modes sont des modifications, sous un certain attribut, de l'essence divine, et que « *la puissance de Dieu est son essence même* », I, 34).

En somme, exister, c'est être l'effet des autres modes divins ; mais c'est aussi être soi-même un mode de Dieu qui produit des effets : alors que Spinoza a développé tout au long de la première partie une ontologie déterministe laissant en apparence peu de place à la liberté humaine, il clôt cette partie par une affirmation qui en est à la fois la déduction nécessaire et l'ouverture éthique : « *Rien n'existe, sans que de sa nature ne s'ensuive quelque effet* » (I, 36). Autrement dit, l'homme a une puissance d'être et d'agir, de production en soi et au-dehors de soi d'une multiplicité d'effets : tout l'enjeu dès lors est de savoir comment il peut être réellement l'auteur de ces effets, et quels sont ceux qu'il lui faut réaliser.

II – L'Esprit et le Corps

L'Être, c'est-à-dire Dieu ou la Nature, est éternel et infini : éternel parce que son existence ne s'explique pas par la durée, mais par la seule nécessité de son essence, à laquelle cette existence s'identifie ; et infini parce qu'il ne peut être limité par autre chose. On devrait même dire : Dieu est infiniment infini (il est le seul infini véritable), dans la mesure où il est constitué d'une infinité d'attributs, chacun étant lui-même infini dans son genre (l'attribut est ce que l'entendement perçoit comme constituant l'essence de Dieu, autrement dit ce en quoi l'essence de Dieu s'exprime ou s'affirme). De cette infinité d'attributs divins, deux nous sont accessibles : la Pensée et l'Étendue. Notons d'emblée que la Nature ne se réduit pas chez Spinoza à la seule dimension physique de l'Être : la Nature est certes matière, ou Étendue, mais elle est aussi Pensée. A l'inverse, nous voyons que Spinoza n'expulse pas la matière en dehors de la réalité divine : celle-ci n'est pas indigne de Dieu, elle est même une dimension nécessaire de sa nature absolument infinie.

En tant que l'homme est une affection de la substance, c'est en fait sous l'infinité des attributs qu'il exprime, comme toute autre chose, l'essence divine ; mais seules deux modalités de cette expression sont connues de lui : en tant qu'il a un Esprit, il est un mode de l'attribut Pensée ; en tant qu'il a un Corps, il est un mode de l'attribut Étendue. Autrement dit, selon les axiomes 2, 4 et 5 de la deuxième partie : « *l'homme pense* » ; il sent « *qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières* » ; et il ne perçoit des choses singulières rien d'autre que « *les corps et les modes du penser* ».

Mais comment l'homme les perçoit-il, ces choses singulières qui sont ou bien des corps, ou bien des idées ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord voir quel rapport Spinoza établit entre l'Esprit (*Mens*) et le Corps (*Corpus*). En vérité, puisque chaque chose singulière, dont l'homme, est une expression finie de Dieu, c'est-à-dire est Dieu en tant qu'il est considéré du point de vue de cette singularité, l'Esprit et le Corps sont l'expression d'une seule et même réalité sous deux attributs différents. L'Esprit d'un homme est l'expression dans l'attribut de la Pensée d'une réalité précisément déterminée ; son Corps est l'expression sous l'attribut de l'Étendue de cette même réalité. C'est parce que Dieu est un, même s'il s'exprime en une infinité d'attributs, qu'« *un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée de deux manières* » ; cette affirmation appartient au scolie de la célèbre proposition 7 (partie II) qui pose ce qu'on a appelé le « parallélisme » (le terme n'est pas de Spinoza) entre les attributs de la Pensée et

de l'Étendue : « *L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses* ». Autrement dit, c'est une seule et même nécessité, ou un seul et même enchaînement causal, qui traverse chacun des attributs divins, et en particulier la Pensée (ou connexion des idées) et l'Étendue (ou connexion des corps). De ce parallélisme, nous pouvons déduire deux conséquences importantes : d'une part, il n'est rien qui ne se passe dans l'Esprit qui ne se passe également, et en même temps, dans le Corps — la réciproque étant vraie ; d'autre part, aucune interaction entre l'Esprit et le Corps ne peut être envisagée : en effet, c'est seulement par des idées que des idées peuvent être déterminées à exister et à opérer, et seulement par des corps que des corps peuvent l'être. Corps et Esprit expriment bien une réalité absolument identique, mais ils l'expriment selon deux modalités absolument distinctes — bien qu'elles-mêmes appartiennent à deux attributs constituant, avec une infinité d'autres attributs, une seule et même essence. Remarquons cependant la spécificité de l'attribut de la Pensée : la proposition 7 énonce une identité d'ordre et de connexion entre les idées d'une part, et les choses d'autre part. Or ces choses sont certes les corps (ainsi que tous les modes des attributs que nous ne connaissons pas), mais aussi les idées. Il y a donc dans l'attribut Pensée non seulement les idées de tous les corps, mais aussi les idées de toutes les idées (et même les idées de toutes les idées des idées...). Ce qui explique qu'il y ait dans notre Esprit non seulement les idées de toutes les parties de notre Corps, c'est-à-dire de tous les corps qui composent notre Corps, et de toutes les affections corporelles qui le disposent de manière diverse ; mais il y a aussi les idées de toutes les idées de ces affections : autrement dit, nous percevons des corps (nous avons les idées de ces corps), et nous sommes en même temps conscients de ces perceptions (nous avons les idées de ces idées). L'Esprit connaît donc son Corps et les corps extérieurs par les idées des affections de son Corps ; et il se connaît réflexivement par les idées de ces idées.

Pour comprendre tout cela plus précisément, il nous faut, avec Spinoza, relever les propriétés principales des corps. Il y a dans la philosophie spinoziste, et c'est remarquable, un réel souci de penser le Corps, sa constitution et sa puissance. Certes, c'est la nature de l'Esprit qui intéresse au premier chef Spinoza ; ainsi, en ouverture de la deuxième partie (consacrée selon le titre à « *la nature et l'origine de l'Esprit* »), Spinoza finalise son discours en spécifiant que, dans cette deuxième partie, seul ce qui peut « *nous conduire, comme par la main, à la connaissance de l'Esprit humain et de sa suprême béatitude* », devra être déduit de l'essence divine, telle qu'elle a été saisie en première partie. Cependant, il ne peut y avoir de connaissance véritable de l'Esprit humain qui ne passe pas par celle de son objet, le Corps (l'un et l'autre étant, rappelons-le, une seule et

La collection Philo-œuvres n'a d'autre but que d'aider à la lecture des grandes œuvres philosophiques. Cette lecture ne suppose pas seulement une vue synoptique : elle exige que l'on se mesure au texte, dans sa littéralité même. C'est la raison pour laquelle chaque volume de la collection Philo-œuvres comprend trois parties : une présentation de l'œuvre dans sa dimension proprement systématique, des textes commentés, un vocabulaire enfin qui s'applique à clarifier les termes essentiels de chaque œuvre.

Cette collection s'adresse à tous ceux qui ont le souci de lire les philosophes.

La philosophie spinoziste est orientée avant tout par l'exigence de vivre bien : comment combattre les passions qui nous possèdent et nous opposent aux autres ? Quels sont les Joies et les Désirs qui affirment pleinement notre puissance ? En vérité, ces questions pratiques ne peuvent être posées que si d'abord est comprise la situation de l'homme au monde. Il faut savoir ce qu'il en est de l'Être, et de toute chose existant en lui, pour comprendre comment l'homme peut sortir de la passivité, et accéder à une réelle activité. Ainsi, en suivant une exposition systématique (selon « l'ordre géométrique »), l'*Éthique* développe une pensée de l'intelligibilité intégrale de la Nature, conçue comme productivité infinie dont chaque chose est une expression singulière. La tâche de Spinoza est de montrer la positivité entière de cette constitution de la Nature par elle-même. La nôtre sera d'introduire à cette philosophie de la puissance en acte.

Illustration de couverture :

Léonard de Vinci, *Étude pour la bataille d'Anghiari* (détail).

