

Université de Montréal

# **La téléologie chez Spinoza**

Par Adrien Saucier

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de  
Maîtrise ès arts (M.A) en philosophie

© Adrien Saucier, septembre 2019

Université de Montréal

Département de philosophie / Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire est intitulé  
La téléologie chez Spinoza

Présenté par  
Adrien Saucier

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Christian Leduc  
Directeur de recherche

Augustin Dumont  
Membre du jury

Jean Grondin  
Membre du jury

*Les cachettes sont innombrables, le salut unique, mais les possibilités de salut sont aussi nombreuses que les cachettes.*

*Il existe un but, mais pas de chemin ; ce que nous appelons chemin, c'est l'hésitation.*

*Kafka, Journal*

## Résumé

Ce mémoire examine le thème des causes finales dans l'*Éthique* (1677) de Spinoza. À l'aide d'une classification quadripartite des types de discours sur les causes finales, il identifie d'abord en le finalisme théologico-métaphysique la cible philosophique visée par la critique de l'*Appendice* de la première partie de cet *opus magnum*. Radicalisant le postulat épistémologique cartésien voulant que la volonté divine ne puisse servir de principe explicatif aux phénomènes naturels, Spinoza rejette complètement l'idée selon laquelle le rapport entre Dieu et sa création puisse être conçu sous le mode de la cause finale et élabore, à l'ombre de cette critique, une conception de la causalité divine selon laquelle la production du monde est le résultat nécessaire de l'essence de Dieu. Ensuite, notre mémoire se penche sur le concept de *conatus* qui se situe à l'intersection de la philosophie naturelle et de l'ontologie. Nous explorons, selon trois hypothèses convoquées tour à tour pour comprendre son fonctionnement, la possibilité de dynamiques téléologiques dans la nature malgré la critique de l'*Appendice*. Finalement, la dernière partie de notre mémoire tente de faire la lumière sur l'articulation entre, d'une part, la philosophie naturelle et l'ontologie de Spinoza et, d'autre part, sa philosophie pratique. Nous démontrons ainsi l'utilité de faire appel aux causes finales pour expliquer sa conception de la psychologie humaine et pour rendre compte de la dernière station de son éthique, à savoir la *beatitudo*. De cette façon, nous entendons reconstruire le rapport qu'entretiennent les différents volets de la philosophie spinoziste avec la question des causes finales.

Mots-clés : Spinoza, philosophie moderne, philosophie naturelle, téléologie, finalité, causalité, *conatus*, salut.

## Abstract

This paper examines the theme of the final causes in Spinoza's *Ethics* (1677). Using a quadripartite classification of the types of discourse on the final causes, we define theological-metaphysical finalism as the main philosophical target of Spinoza's critics. Radicalizing the epistemological Cartesian postulate according to which the divine will cannot serve as an explanatory principle for natural phenomena, Spinoza completely rejects the idea that the relationship between God and his creation can be conceived under the mode of the final cause and elaborates, in the shadow of this criticism, a conception of divine causality that presents the production of the world as a necessary result of God's essence. Then, we briefly look at the concept of *conatus*, which is at the intersection of natural philosophy and ontology. We explore, according to three hypotheses, the possibility of teleological dynamics in nature. Finally, the last part of our thesis tries to shed light on the articulation between, on the one hand, Spinoza's natural philosophy and ontology and, on the other hand, his practical philosophy. We thus demonstrate the usefulness of using the final causes to explain human psychology and to account for the last station of the spinozist ethics, the *beatitudo*.

Key words : Spinoza, modern philosophy, natural philosophy, teleology, finality, causality, *conatus*, salvation.

# Table des matières

RÉSUMÉ	4
ABSTRACT	5
REMARQUES SUR LES ÉDITIONS UTILISÉES ET LES ABRÉVIATIONS	7
REMERCIEMENTS	8
INTRODUCTION	9
LA CRITIQUE DU FINALISME THÉOLOGICO-MÉTAPHYSIQUE DANS L' <i>APPENDICE</i>	14
1.1 Figures du téléologique	15
1.2 L' <i>Appendice</i> , un plaidoyer pour une démystification philosophique	19
1.2.1 L'étiologie psychologique des causes finales	20
1.2.2 Géométrisation de la nature : l'héritage cartésien en perspective	23
1.2.3 Les régimes de la causalité	28
1.2.4 Le dessein intelligent et le contexte historique de l' <i>Appendice</i>	37
LE <i>CONATUS</i>	41
2.1 La définition de l'essence dans la correspondance avec Blyenberg de 1664	41
2.2 L'essence formelle	44
2.3 Généalogie du <i>conatus</i> : de la physique à l'ontologie	46
2.4 Trois hypothèses sur le fonctionnement du <i>conatus</i>	52
2.4.1 L'hypothèse inertielle	52
2.4.2 L'hypothèse dynamique	54
2.4.3 L'hypothèse de « l'accord en nature »	57
LA <i>BEATITUDO</i> OU LA FINALITÉ ÉTHIQUE	61
3.1. Téléologie intentionnelle : puissance de l'entendement, affects et volonté	62
3.2 L' <i>exemplar naturae humanae</i> comme <i>telos</i> intentionnel	68
3.2.1 Formation de l'imagination	68
3.2.2 Le pouvoir prédictif de l' <i>exemplar</i>	70
3.3 Qu'est-ce qu'un modèle? Objectivité de l' <i>exemplar naturae humanae</i>	75
3.4 L'hypothèse de « l'accord en nature » étendue : l'amitié en tant que finalité	80
3.5 La coexistence des ordres épistémiques et leur horizon téléologique	88
CONCLUSION	94
BIBLIOGRAPHIE	96

## Remarques sur les éditions utilisées et les abréviations

Pour les références à l'œuvre de Spinoza, Descartes et Aristote, nous avons utilisé deux types de sources : des éditions *princeps* avec leur mode de notation et des traductions.

Pour Spinoza, nous nous sommes référés à l'édition *princeps* de Carl Gebhardt publiée en 1925. Les références à cette édition apparaissent sous la forme suivante : G (tome), (pages). Il est à noter que la numérotation des pages citées correspond à la pagination générale des tomes de Gebhardt et non celle de l'oeuvre. La première page de l'*Éthique*, par exemple, correspond à la page 45 du tome général puisque ce dernier regroupe en un même volume l'*Éthique* et le *Traité sur la réforme de l'entendement*.

Pour les traductions, nous avons utilisé celle de Charles Appuhn publiée en 4 tomes chez GF Flammarion. Les références à cette édition suivent celles de l'édition de Gebhardt sous la forme suivante : GF, (page).

De plus, dans le corps du texte de notre mémoire, nous avons utilisé une série d'abréviations que nous reproduisons ci-dessous.

E = *Éthique*  
I, II, III, IV, V = Livres de l'*Éthique*  
app = appendice  
ax = axiome  
ch = chapitre  
cor = corollaire  
d = démonstration  
def = définition  
lem = lemme  
p = proposition  
pref = préface  
s = scolie

Pour Descartes, nous avons suivi l'édition *princeps* d'Adam et Tannery publiée durant la première décennie du XXe siècle. Elle apparaît dans notre mémoire sous la forme suivante : AT (tome), (pages). De plus, nous utilisons des traductions de Vrin pour le *Discours de la méthode* et les *Principes de la philosophie*, une traduction de GF Flammarion pour les *Méditations sur la philosophie première* et une traduction de Gallimard pour les *Passions de l'âme*. On rencontre leur référence sous la forme : Vrin, (page), Gallimard, (page) ou GF, (page).

Finalement, pour Aristote, nous nous basons sur le système de numérotation Bekker et nous nous sommes référés à diverses traductions. Pour le traité *De l'âme*, nous nous basons sur l'édition de Richard Bodéüs chez GF Flammarion. Pour la *Physique*, nous avons opté pour la traduction de Jules Barthélémy Saint-Hilaire chez Pocket. Et finalement, pour la *Politique*, nous avons utilisé la traduction de Jean Aubonnet aux éditions des Belles-Lettres. Dans les trois cas, les références aux traductions succèdent à la numérotation Bekker sous forme d'abréviations (GF, P, BL).

## Remerciements

Je tiens d'abord et avant tout à remercier mon directeur de mémoire, Christian Leduc, qui m'a épaulé sans relâche tout au long de ce parcours de deux ans à la maîtrise en philosophie. Sa générosité, sa disponibilité, sa grande rigueur intellectuelle et sa confiance indéfectible ont été essentielles dans l'accomplissement de ce projet.

Je remercie David Piché pour avoir su alimenter ma passion pour la philosophie à travers ses cours et ses séminaires captivants de philosophie médiévale. Je le remercie aussi pour son appui et son aide en tant que responsable des études supérieures.

Tous mes remerciements vont également à Guadalupe González Diéguez de l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal pour son dévouement et son intelligence qui ont été source d'inspiration durant l'année de rédaction de ce mémoire.

Je destine de profonds remerciements à ma mère Isabelle, mon père Guy et ma sœur Géraldine qui m'ont toujours encouragé dans mes entreprises. Je ne saurais assez souligner leur importance, pour ce mémoire et pour tout le reste.

Enfin, un énorme remerciement va à mes ami.es pour leur soutien. À Daria pour son inépuisable force, à Olivier pour sa vitalité, à Jean-Philippe pour son écoute et la confiance qu'il me donne, à Xavier et Samuel pour notre complicité toujours renouvelée, à Léah pour son précieux support, à Nadia, Renato, Maxence, Arnaud, à Coline pour sa spontanéité, à Yalda pour sa détermination et sa sensibilité, à Nico pour sa passion des mots, à Denis, à Moishe, פֿאַרווערטס pour sa mémoire du futur, Phil, Matthieu, Camille, Anna, Samuele, Adrien, Jacob, Bahara, Élise, Vincent et à toutes celles et tous ceux qui me sont chers.

## Introduction

S'est mis en place au 17<sup>e</sup> siècle un ensemble de pratiques scientifiques dont l'un des dénominateurs communs réside dans l'adhésion envers une nouvelle conception de la causalité. Des méthodes expérimentales jusqu'aux philosophies naturelles, la constellation de pensées de cette époque allait se déployer sous le sceau d'une hégémonie de la causalité mécanique pour l'investigation philosophique et scientifique. Or, il est difficile de traiter d'un *topos* aussi général que le primat de la causalité mécanique au 17<sup>e</sup> siècle sans trahir la façon particulière et complexe avec laquelle il a pu se développer dans des *corpus* philosophiques spécifiques. Un tel exercice peut toutefois être utile pour introduire au problème de la téléologie chez Spinoza, qui sera le sujet de notre mémoire. En restituant brièvement les grandes lignes du contexte historique dans lequel est intervenue la philosophie de Spinoza, nous espérons rendre plus clair la pertinence d'aborder ce problème qui n'a pas cessé de susciter de vives discussions dans la littérature secondaire.

Pour ce faire, on peut se référer au livre de Gaukroger *The Emergence of a Scientific Culture* dans lequel il tente de fournir une synthèse aussi exhaustive que possible des transformations disciplinaires et épistémologiques que traversa l'*épistémé* occidentale au 17<sup>e</sup> siècle. Il y décrit notamment l'idéal type du régime philosophique sur lequel devaient reposer les nouvelles techniques d'explication scientifique :

Ideal-type mechanism has a distinctive feature that it reduces all physical processes to the activity of inert corpuscles making up macroscopic objects, where the behaviour of these corpuscles can be described exhaustively in terms of mechanics and geometry, and where they act exclusively by means of efficient causes, which require spatial and temporal contact between the cause and the effect<sup>1</sup>.

Bien entendu, tout idéal type opère une réduction de son objet étude pour en faire ressortir les traits les plus épurés. Celui-ci, qui est censé présenter une définition du mécanisme en tant que régime philosophique moderne, ne fait pas exception à la règle. Il place sa réduction sous deux éléments : « la géométrisation » et la « mécanisation ». Géométrisation, en ce que les philosophies naturelles du 17<sup>e</sup> siècle exclurent de leur champ d'étude les qualités sensibles de la matière pour se concentrer uniquement sur son étendue, sa figure et son mouvement. La géométrisation de l'espace signe, en quelque sorte, « le remplacement de la conception aristotélicienne de l'espace, ensemble différencié de lieux intramondains,

---

<sup>1</sup> Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture : Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*, New York, Oxford University Press, 2006, p.260.

par celle de l'espace de la géométrie euclidienne – extension homogène et nécessairement infinie – désormais considéré comme identique, en sa structure, avec l'espace réel de l'Univers »<sup>2</sup>. Cet aspect sera examiné de manière plus située dans la première partie de notre mémoire. En plus de cette opération de géométrisation, l'essor du paradigme mécaniste coïncide avec la réduction de la causalité au seul mécanisme. En laissant de côté la question de la constitution de la matière qui, bien qu'importante, nécessiterait de traiter de la distinction entre qualités premières et qualités secondes ainsi que de la réception de l'atomisme à l'époque de la première modernité, il est fondamental de noter que le mécanisme, sous sa forme idéal type à tout le moins, hisse au statut de principe explicatif ultime la seule cause efficiente, c'est-à-dire la cause de la production d'une chose ou d'un mouvement. En prenant exemple sur la physique, le mécanisme conçoit tout rapport causal en termes de communication de mouvement par impact ou contact. Il se fonde sur la contiguïté entre la cause et l'effet, rejetant ainsi l'idée selon laquelle il pourrait exister une action à distance d'une chose sur une autre ou une action formelle d'une forme substantielle sur une matière corporelle.

C'est sous l'influence de ce double front, constitué par la géométrisation et la mécanisation de la nature, qu'en vient à être finalement remis en question la pertinence des causes finales pour l'explication des phénomènes naturels. À partir de là, de nouveaux critères d'intelligibilité commencent à émerger et à irriguer le champ de la physique et de la philosophie. Ce programme épistémologique est exprimé on ne peut plus clairement dans les *Principes de la philosophie* de Descartes qui ont joué un rôle déterminant et même fondateur dans la philosophie naturelle du 17<sup>e</sup> siècle. Ainsi, « during the 1630s and 1640s Descartes was far ahead of anyone else in devising a viable form of mechanism as the pre-eminent system of natural philosophy, at least up to the appearance of Newton's alternative "principles", *Principia Mathematica*, in 1687 »<sup>3</sup>. C'est d'abord dans le cadre de la définition des principes qui devraient orienter la connaissance humaine que Descartes met à l'écart les causes finales. Ses *Principes* commandent qu'il : « ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite »<sup>4</sup>. La finalité, source de confusion plutôt que de clarté, est mise hors-jeu par les réquisits du mécanisme. Et Spinoza ne fera que radicaliser ce postulat pour en faire non plus une simple exigence épistémologique, mais la caractérisation fondamentale de la causalité divine et naturelle.

---

<sup>2</sup> Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1973[1957], p.11.

<sup>3</sup> Stephen Gaukroger, *op. cit.*, p.290.

<sup>4</sup> Descartes, *Principes de la philosophie*, première partie, §28, AT VIII-1, 15; Vrin, p.105.

Pour comprendre la signification de cette nouvelle conception mécaniste de la science, on ne saurait assez insister sur l'importance du motif aristotélicien avec lequel elle rompt. En effet, il est d'usage, dans les livres de synthèses historiques, de situer le point de rupture entre la science nouvelle et la science ancienne au niveau des modes d'explication des phénomènes naturels. Contrairement à la physique d'inspiration aristotélicienne, le mouvement ne pouvait ainsi plus, sous l'égide de la nouvelle physique, être expliqué en vertu du principe selon lequel toute chose « cherche » à réintégrer son milieu naturel ou à accomplir sa nature, c'est-à-dire en vertu d'une finalité qui la dirigerait intrinsèquement. Puisque, selon la science du 17<sup>e</sup> siècle, il ne saurait y avoir de causalité que sous la forme d'une application extérieure d'une action sur une chose, la physique aristotélicienne, qui expliquait les phénomènes naturels à partir de principes de mouvement et de repos internes aux choses, en vient à être disqualifiée. C'est ainsi que le mécanisme polémiquera en premier lieu avec la physique aristotélicienne sur le terrain des causes finales. À ce titre, l'historien des sciences Steven Shapin suggère que « ce sont les traits téléologiques et animistes de la physique traditionnelle du mouvement que les nouveaux philosophes de la nature du 17<sup>e</sup> siècle décrièrent, jusqu'à la caricature : ils y voyaient les marques de son absurdité et son inintelligibilité »<sup>5</sup>.

Si les phénomènes naturels peuvent aisément être rendus intelligibles à partir du modèle du choc et de l'impact physique, il en va autrement pour les comportements humains qui semblent résister à une entière mécanisation. Malgré la généralisation de la causalité mécanique à laquelle aspiraient plusieurs philosophies naturelles, une certaine irréductibilité de la « volonté » ou de la « conscience » s'imposera. C'est cette irréductibilité qui autoriserait, même en régime mécaniste, un usage des causes finales en matière de psychologie, d'éthique et de politique. Comment expliquer l'action humaine sinon par l'appel à des buts et des objectifs qui guideraient sa psychologie? Encore une fois, selon le portrait historique que brosse Shapin, c'est que « les philosophes mécanistes du 17<sup>e</sup> siècle, en rejetant la téléologie, aboutirent à dissocier radicalement le discours sur les finalités humaines du discours sur les processus naturels (...) »<sup>6</sup>. C'est précisément cette tension entre philosophie naturelle et philosophie pratique qu'il s'agira d'exploiter dans le présent mémoire afin notamment de fournir une perspective plus nuancée sur les transformations épistémologiques de la première modernité.

Notre mémoire s'insère donc dans une conjecture historiographique qui tend à la relecture des philosophies du 17<sup>e</sup> siècle pour en faire ressortir la complexité des traitements de la question des causes

---

<sup>5</sup> Steven Shapin, *La révolution scientifique*, Paris, Flammarion, 1998 [1996], p.46.

<sup>6</sup> *Ibid*, p.196.

finale. De plus, nous accorderons une attention particulière au passage de la philosophie naturelle à la philosophie pratique dans l'*Éthique*. Même si les grandes synthèses historiques mentionnées ici ont leur raison d'être, rendant accessible dans leur généralité les mutations de l'*épistémè* occidentale, la tendance actuelle en histoire des sciences et des philosophies abonde dans le sens d'une revalorisation du rôle des causes finales. Au lieu de se débarrasser totalement des causes finales, on observerait plutôt au 17<sup>e</sup> siècle de multiples tentatives de relire la notion de cause finale en prenant en compte les défis que posait la généralisation de la causalité mécanique<sup>7</sup>. Il est particulièrement intéressant de poser cette question dans le cas de Spinoza puisqu'il radicalise à plusieurs égards la réduction mécanique opérée par Descartes en déclarant que les causes finales ne sont rien d'autre que des fictions humaines, en premier lieu celles que l'on attribue à Dieu. Ainsi, notre mémoire posera la question générale des causes finales au 17<sup>e</sup> siècle à un *corpus* particulier. Nous l'aborderons d'ailleurs à partir de deux fils conducteurs. D'abord, en traitant de la causalité divine et naturelle que propose Spinoza dans les premières parties de son *Éthique*. Il s'agira de voir comment une reconceptualisation du pouvoir causal de Dieu et de la notion d'essence n'est pas entièrement exempte de téléologie. Ensuite, nous aborderons la continuité entre philosophie naturelle et philosophie pratique. Alors qu'on suggère souvent, comme le fait Shapin, que s'installe au 17<sup>e</sup> siècle un hiatus entre les régimes de description de faits naturels et des faits humains, nous mettrons plutôt en relief l'articulation entre la reconceptualisation de la notion d'essence comme puissance d'agir et la réhabilitation des causes finales à un niveau pratique afin d'expliquer la psychologie humaine.

Notre lecture se déploiera tout particulièrement à partir des notions de « potentia », de « conatus » et de « convenientia » (ou du verbe « convenere ») qui apparaissent à plusieurs endroits dans le texte de l'*Éthique*. Les deux premiers sont intrinsèquement liés, car « l'effort pour persévérer dans son être » qui caractérise l'essence de tous les modes et la puissance d'agir coïncident entièrement l'une à l'autre. Elles sont au centre de la conception dynamique de la nature proposée par l'*Éthique* et nous permettront de dresser des ponts entre la philosophie naturelle et la théorie de l'action humaine. L'autre notion, celle de « convenientia » (traduit habituellement par accord ou harmonie), nous servira également de pilier interprétatif. En l'ajoutant aux deux premières, elle nous aidera à comprendre comment une téléologie

---

<sup>7</sup> À ce sujet, on remarque la persistance des causes finales dans le domaine de la physico-théologie, c'est-à-dire parmi les théologies qui se servaient de la volonté divine comme d'un principe d'explication causale en physique et qui se basaient sur l'observation de la nature pour élaborer sur les attributs de Dieu et sur la preuve de son existence. Pour nommer quelques exemples, on peut penser surtout aux philosophes et théologiens anglais comme Robert Boyle, Richard Bentley ou encore Samuel Clarke. Les deux derniers ont été influencés par le développement de la méthode expérimentale en marge de la physique newtonienne. Dans tous les cas, nous tenons simplement à souligner le fait que les causes finales n'ont pas disparu au 17<sup>e</sup> siècle, ni du domaine scientifique ni du domaine théologique. Les philosophies naturelles de cette époque en font plutôt un autre usage, conformément aux postulats épistémologiques qui naissent à cette époque.

peut s'installer au sein même de la philosophie spinoziste de la nature. De plus, en vertu de la pluralité de significations qu'elle peut revêtir, elle sera également mobilisée pour penser l'unité des champs discursifs dans l'*Éthique*. Le verbe « convenere » peut tout aussi bien être utilisé pour parler d'un rassemblement au sens d'une assemblée politique ou encore d'un mariage que signifier l'ajustement ou l'harmonie entre les parties d'un ensemble<sup>8</sup>. Son registre de sens couvre tant des sujets éthiques ou politiques que des considérations méréologiques qui peuvent s'appliquer à la métaphysique ou à la physiologie. C'est du moins ce que nous pourrions observer en nous penchant sur les usages multiples que Spinoza fait de ce verbe, utilisé pour décrire la manière dont les parties d'un corps tiennent ensemble comme pour parler de la constitution d'une communauté politique unitaire et harmonieuse. La convenance agira ainsi comme horizon téléologique sur ces deux plans philosophiques. En dernière instance, l'objectif de notre mémoire est de fournir une lecture des différents niveaux de téléologie qui peuvent cohabiter dans l'*Éthique* sans pour autant amoindrir l'extension de la critique spinoziste des causes finales.

---

<sup>8</sup> Selon l'*Oxford Latin Dictionary*, convenere peut prendre 6 significations différentes : 1) S'assembler ou se rencontrer, 2) visiter ou se rapprocher, 3) Converger ou se concentrer, 4) Se mettre d'accord, 5) Être correctement ajusté et 6) Être consistant ou harmonieux.

## La critique du finalisme théologico-métaphysique dans l'*Appendice*

Il est bien connu que la philosophie de Spinoza a reçu une réception houleuse auprès de ses contemporains. Dès la parution du *Traité théologico-politique* en 1670, elle fut à répétition la cible d'attaques qui l'accusaient d'athéisme dû notamment à la conceptualisation de la causalité divine et la critique des miracles qu'elle proposait. Bien que jamais publiée du vivant de Spinoza, son *Éthique* n'échappa pas au couperet des condamnations. L'*Appendice* de la première partie est une pièce importante dans le procès philosophico-théologique qu'on lui intenta. Il n'est dès lors pas étonnant que les premières réfutations de la philosophie spinoziste s'articulent explicitement autour de l'enjeu déployé dans ce texte, à savoir la critique du finalisme métaphysique<sup>9</sup>. À titre d'exemple, citons *Le nouvel athéisme renversé, ou Réfutation du système de Spinoza* du bénédictin François Lamy. Publié à Paris en 1696, Lamy y fait grand cas du traitement des causes finales dans l'*Éthique* et entend, afin d'en endiguer l'influence, invalider la philosophie de Spinoza en y opposant « la beauté et la finalité exhibées par l'œuvre divine comme autant de preuve de sa volonté à travers la création, et donc du caractère téléologique de sa volonté »<sup>10</sup>. Du point de vue des autorités ecclésiastiques et théologiques, il va sans dire que l'urgence de cet anathème était commandée par la nécessité de préserver une conception de l'ordre cosmique reposant sur l'idée d'un dessein intelligent qui aurait organisé l'ensemble de la création par le biais de son entendement et de sa volonté. Ce que l'attitude de Lamy et de quelques autres apologistes semble nous indiquer, c'est que l'accusation d'athéisme qui planait à l'âge classique visait souvent moins la simple négation de l'existence de Dieu que la négation de sa providence, de son pouvoir causal volontaire sur le monde et de la hiérarchie des créatures soigneusement délimitée qui devait en découler.

La démystification des causes finales que propose l'*Appendice* ne fut pas exclusivement l'objet de blâmes. À l'autre extrémité du spectre philosophique, on observe également des détournements positifs de la critique spinoziste de la téléologie dans les manuscrits de la philosophie dite « clandestine »<sup>11</sup>. Le traité anonyme des *Trois imposteurs* qui met en accusation les figures prophétiques des trois monothéismes comporte, entre autres choses, des passages de divers textes de Spinoza. La date exacte de publication de ce manuscrit reste indéterminée, en partie parce qu'il circula sous plusieurs versions avec des titres différents. Ce que l'on peut en dire toutefois, c'est que dans ce collage approximatif à fonction polémique se côtoient pêle-mêle des passages du *TTP* concernant la méthode exégétique pour interpréter

---

<sup>9</sup> Syliane Malinowski-Charles. « L'argument du dessein divin dans les premières réfutations de Spinoza », *Dialogue*, numéro 50, 2011, pp. 1-20.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.8.

<sup>11</sup> Voir Gianni Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 160 pp.

la Bible et des parties de l'*Appendice* de la première partie de l'*Éthique*<sup>12</sup>. Les écrits de Spinoza s'y trouvent superposés à ceux de libertins érudits comme Vanini ou encore Gabriel Naudé, comme si tous partageaient un même scepticisme intransigeant à l'égard des causes finales.

Si ces usages exogènes de la philosophie de Spinoza déforment sans doute ses véritables contours, il apparaît néanmoins que le noyau de l'*Appendice* possède une charge critique qui ébranla le paysage intellectuel du XVIIe siècle. En visant le finalisme métaphysique ainsi que la croyance en la providence divine qui en découle, il s'en prend à un pilier important de l'architecture théologique et philosophique de l'époque. C'est pourquoi l'*Appendice* ne tarda pas à susciter de vives réactions de la part des apologistes chrétiens comme des philosophes clandestins. Malgré une certaine acuité dont ces derniers peuvent faire preuve dans leur lecture de Spinoza, on ne peut se laisser guider par le seul prisme déformant de leur interprétation pour comprendre la signification de l'intervention de Spinoza. L'entreprise de ce premier chapitre sera donc de cerner, à travers un examen de la première partie de l'*Éthique*, le contenu de la critique spinoziste des causes finales et son destinataire.

### 1.1 Figures du téléologique

Le premier pas dans cette voie passe une historicisation de la polémique à l'égard des causes finales au lieu d'en généraliser abusivement la portée et de la transformer en une charge indifférenciée contre toute forme de téléologie<sup>13</sup>. Défiant cette exigence d'historicisation, Jonathan Bennet a pu soutenir dans ses commentaires de l'*Éthique* que la philosophie de Spinoza est incompatible avec toute forme de téléologie, que celle-ci soit métaphysique, naturelle ou bien encore pratique<sup>14</sup>. À l'appui de son interprétation, il prend pour témoin le passage de l'*Appendice* où l'on peut lire que « la Nature n'a aucune fin à elle prescrite et que toutes les causes finales ne sont rien que des fictions [*figmenta*] des humains »<sup>15</sup>. Dans cet extrait, Spinoza semblerait se faire le défenseur d'un programme en vue d'éliminer les causes finales non seulement du domaine de l'investigation scientifique, mais également de la psychologie humaine et de la philosophie de l'action. Comme nous le verrons plus en profondeur dans la deuxième

---

<sup>12</sup> Jacqueline Lagrée. « Spinoza, l'imposteur libertin? » dans *Libertin! Usage d'une invective aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p.198.

<sup>13</sup> Edwin Curley reproche à Jonathan Bennett de désincarner la critique spinoziste, la rendant abusivement générale et désencastrée de son contexte d'apparition. Voir son article « On Bennett's Spinoza: the issue of teleology » dans *Spinoza: issues and directions: the proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (éd. Edwin Curley, Pierre-Francois Moreau), Leiden, Brill, 1986, pp.39-52.

<sup>14</sup> Voir Jonathan Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing co., 1984, 406 pp ou encore l'article « Teleology and Spinoza's Conatus », *Midwest Studies in Philosophy*, numéro 8, 1983, pp.143-160.

<sup>15</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 80; GF p.61.

partie de notre mémoire, la question est de savoir quel est le rôle de ses *figmenta*, ses fictions, images ou représentations dont le statut épistémologique semble être momentanément déprécié par Spinoza. Contentons-nous pour l'instant de noter deux choses. D'abord, la relégation de la finalité à une image n'exclut pas automatiquement quelques usages possibles de celle-ci. Spinoza n'affirme-t-il pas dès les toutes premières lignes de l'*Appendice* que « les humains supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, *comme eux-mêmes*, en vue d'une fin, et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout vers une certaine fin »<sup>16</sup>? Qu'en est-il de cette affirmation qui paraît autoriser que les êtres humains soient dirigés par des fins sans que cela ne pose problème? De surcroît, il n'est pas absolument certain que l'expression « toutes les causes finales », une fois rattachée à la logique générale de la critique de l'*Appendice*, ne concernerait pas en fait un type assez précis de téléologie, le type qui prescrit, de l'extérieur, des finalités à la Nature. Pour répondre à ces questions, nous proposons une classification quadripartite de la téléologie, à savoir a) la téléologie naturelle, b) la téléologie intentionnelle, c) la téléologie divine et d) la téléologie anthropocentrique<sup>17</sup>.

a) Le premier type de téléologie se fonde sur un principe de génération et de régénération intrinsèque aux êtres naturels. Elle ne requiert aucune cognition de la part de l'être naturel qui en est le sujet puisqu'elle ne constitue, en fait, que l'actualisation immanente de la forme qui lui échoit. La philosophie naturelle qu'Aristote développe principalement dans son *De anima* et dans sa *Physica* peut servir d'archétype historique afin de l'illustrer. Bien qu'on ne retrouve aucune occurrence du terme « téléologie » dans les écrits d'Aristote, l'expression ayant été forgée par le philosophe allemand Christian Wolff au XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'en demeure pas moins qu'il peut être utilisé pour rendre compte d'un processus particulier dans sa philosophie<sup>18</sup>. Il s'agit justement de la relation qui existe entre la cause formelle (« ce que la chose est »), la cause efficiente (« ce qui produit la chose ») et la cause finale (« ce en vue de quoi la chose est produite »). Plus exactement, c'est au deuxième livre de sa *Physique* qu'Aristote pose les bases de sa téléologie naturelle. Il y écrit :

---

<sup>16</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 80; GF p.61.

<sup>17</sup> Cette typologie est présente dans une grande partie de la littérature secondaire sur la question de la téléologie chez Spinoza. On peut se référer au livre de Valteri Viljanen *Spinoza's geometry of power* ou encore l'article d'Andrea Sangiacomo « Aristotle, Heereboord, and the polemical target of Spinoza's critique of final causes ». Nous discuterons de ces textes plus loin.

<sup>18</sup> Monte Ransome Johnson, *Aristotle on teleology*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p.30.

Parmi les êtres que nous voyons, les uns existent par le seul fait de la nature; et les autres sont produits par des causes différentes. Ainsi, c'est la nature qui fait les animaux et les parties dont ils sont composés; c'est elle qui fait les plantes et les corps simples, tels que la terre, le feu, l'air et l'eau; car nous disons de tous ces êtres et de tous ceux du même genre qu'ils existent naturellement. Tous les êtres que nous venons de nommer présentent évidemment, par rapport aux autres êtres qui ne sont pas des produits de la nature, une grande différence; *les êtres naturels portent tous en eux-mêmes un principe de mouvement et de repos*<sup>19</sup>.

Contrairement aux objets fabriqués qui reçoivent la détermination de leur mouvement par le concours d'une cause extérieure, la marque caractéristique des êtres naturels, selon Aristote, est que leur cause efficiente réside en eux-mêmes, que leur principe de repos et de mouvement se déploie depuis l'intérieur. Il est cependant nécessaire de faire appel aux trois autres types de causes pour avoir un portrait plus complet du processus d'actualisation des êtres naturels. Comme le fait remarquer Mariska Leunissen, la cause finale intervient directement dans le déploiement du principe d'efficience causale: « the continuous operation of efficient causes during both action and generation is limited by and directed towards the final cause [...], while the end that constitutes the final cause is the outcome and terminus of this efficient causal process »<sup>20</sup>. L'actualisation de ce principe se trouve toujours balisée, soumise à la direction de la cause finale. En plus de cette intrication entre cause finale et cause efficiente, on néglige une autre composante essentielle de la téléologie naturelle aristotélicienne tant qu'on n'examine pas le rôle joué par la cause formelle dans ce processus. La forme, « ce que la chose est », permet de classer les êtres selon leur genre et leur espèce. Elle sert également à qualifier le principe de son actualisation. Ce qu'il y a de particulier avec les êtres naturels, c'est qu'ils s'actualisent, pour ainsi dire, en « circuit fermé ». Leur principe de mouvement, en étant un d'accroissement et de dégénération, prend une forme circulaire, la finalité du processus d'actualisation étant l'actualisation de la forme comprise elle-même en tant que *telos*. Comme Aristote lui-même le note dans ses *Politiques*, « la nature d'une chose, c'est sa fin : ce qu'est chaque chose, une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval ou d'une famille »<sup>21</sup>. La nature d'une chose est ce qui oriente son actualisation. C'est le *terminus ad quem* qui impose une balise immanente au principe de repos et de mouvement. L'interaction complexe entre les trois types de causes est chapeauté par le couple conceptuel d'acte et de puissance qu'Aristote introduit notoirement dans le *De anima*. Il y emploie le terme technique

---

<sup>19</sup> Aristote, *Physique*, 192b 8; P, pp.107-108.

<sup>20</sup> Mariska Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p.14.

<sup>21</sup> Aristote, *Politiques*, I, 2 1252b 8; BL, p.14.

« d'entéléchie » pour désigner la manière dont l'âme est le principe d'actualisation, de perfection d'un corps vivant : « Il faut nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie. Or cette substance est réalisation (*entelecheia*). Donc elle est la réalisation d'un tel corps »<sup>22</sup>. Le principe de mouvement et de repos peut ainsi être compris à l'aune de l'idée d'une complétion téléologique. L'âme en tant que forme du corps indique ce que veut dire pour un être naturel que d'être « réalisé », c'est-à-dire d'atteindre un état de perfection conforme à sa cause formelle, à ce qu'il est. Même si l'âme est un principe incorporel pour Aristote, son activité s'applique à tout être vivant, des plantes jusqu'aux êtres humains. La téléologie naturelle aristotélicienne décrit ainsi ce processus d'*achèvement* des formes naturelles en vertu d'un principe de mouvement interne aux êtres. La seule finalité, à ce niveau de téléologie, est la reproduction d'une forme de manière immanente, sans la production d'un résultat extérieur au processus.

b) Le deuxième type de téléologie s'applique aux êtres pourvus d'une capacité cognitive de projection et de motivation. Sous ce type, pour qu'une finalité exerce son pouvoir causal sur un agent, il faut qu'elle se donne préalablement à la conscience à travers le filtre d'une représentation. Autrement dit, la téléologie intentionnelle présuppose l'antécédence d'un donné cognitif sur l'action exécutée ou la chose produite par l'agent. Ce qu'il sera intéressant de noter dans notre perspective de recherche, c'est une certaine généralisation de ce modèle au XVIIe siècle. La téléologie intentionnelle en viendra à incarner l'un des modes privilégiés de compréhension de la causalité dans le domaine naturel tout comme dans celui des artifices. Comme nous le soulignerons en étudiant quelques passages du *corpus* cartésien ou encore au détour de l'œuvre de Robert Boyle, la transformation du régime de la causalité finale dans la nature a pour principale raison l'effritement de la frontière entre objets naturels et objets artificiels. Le seul mode de la cause finale qui restera sera celui qui attribue aux êtres une finalité depuis l'extérieur et, notamment, la téléologie intentionnelle.

c) Comme il a été vu brièvement avec le cas du bénédictin François Lamy, le troisième type de téléologie conçoit l'action causale que Dieu exerce sur sa création à partir du modèle de la cause finale. Selon ce type de causes finales, l'ordonnement de la création est le résultat concerté de la volonté et de l'intelligence divine. Cette catégorie peut cependant à son tour être divisée en deux, dépendamment des articulations de l'action de la volonté divine. Elle peut soit prendre la forme d'une téléologie divine générale qui s'exprime à travers le concours réglé de lois naturelles ou bien elle peut se manifester sous

---

<sup>22</sup> Aristote, *De anima*, II, 1, 412 a 20; GF, p.136.

la forme d'une téléologie particulière qui fait intervenir Dieu directement dans sa création comme cela peut être le cas lors des miracles<sup>23</sup>. Le cœur de la charge de Spinoza contre le finalisme métaphysique s'ancre d'ailleurs dans une entière reconsidération de ce rapport causal.

d) Le quatrième et dernier type de téléologie, la téléologie anthropocentrique, délimite l'étendue des rapports d'instrumentalité que l'être humain entretient à l'égard du règne naturel. Selon un mode de pensée que l'*Éthique* nommera superstitieux, ce rapport d'instrumentalité se verrait justifié par la place exceptionnelle que l'être humain occuperait au sein de la création. Il n'en est toutefois pas toujours ainsi. Il est également possible de concevoir une téléologie anthropocentrique qui ne fait pas reposer le rapport d'usage ou d'instrumentalité entre les êtres naturels sur l'idée qu'une hiérarchie théologique organiserait de haut en bas l'entièreté du règne naturel. Cette deuxième sorte de téléologie anthropocentrique rend possible la subordination des êtres naturels aux êtres humains par le simple fait de la supériorité de la puissance cognitive et technique de ces derniers. Descartes nous offre, pour l'âge classique, une expression on ne peut plus claire de cette téléologie lorsqu'il invite, dans un passage célèbre de son *Discours de la méthode*, à se « rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » par le développement intensif de nouvelles formes de savoir pratique qui serait en rupture avec « cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles », c'est-à-dire avec la scolastique<sup>24</sup>. On verra également que Spinoza accepte l'existence d'une téléologie anthropocentrique du deuxième type tout en rejetant sans appel la justification théologique du premier type. Dans le cas de l'*Appendice*, il nous intéressera principalement de cerner l'interaction entre ces différentes formes de téléologie.

## 1.2 L'*Appendice*, un plaidoyer pour une démystification philosophique

Le style de l'*Appendice* contraste avec le formalisme des démonstrations géométriques qui s'enchaînent au fil de l'*Éthique*. Il résume, parfois par le biais de formules lapidaires, les acquis

---

<sup>23</sup> La critique spinoziste semble se diriger avec plus de véhémence contre la deuxième forme de ce type de téléologie, celle qui rend la puissance divine semblable au « pouvoir d'une majesté royale » qui pourrait intervenir *ex machina* dans l'ordre de la nature. Au sixième chapitre du *Traité théologico-politique*, on retrouve une explication démystifiante des miracles relatés dans les Écritures. L'origine de la croyance en les miracles, tout comme le préjugé finaliste, repose ultimement sur une méconnaissance de l'ordre causal de la nature. Les miracles, selon les mots de Spinoza, « ont été faits à la mesure de la compréhension du vulgaire, lequel ignorait totalement les principes des choses naturelles ». La « compréhension du vulgaire » instaurera une fausse division entre la puissance divine et la puissance de la nature de telle sorte que la première sera conçue à l'image d'une volonté libre pouvant aller à l'encontre des « lois fixes et immuables de la nature » et la deuxième sera représentée à l'image « d'une force déchaînée ». La conception spinoziste de la causalité divine consistera en une identification entre la causalité naturelle et la causalité divine, car Dieu n'est rien d'autre que la nature, c'est-à-dire la puissance ordonnante et ordonnée de la nature.

<sup>24</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 61- 62; Vrin, p.128.

conceptuels du *De Deo* concernant la nature de Dieu et les modalités d'expression de son pouvoir causal dans la Nature. À la lumière de ce qui a été exposé dans la première partie de son *Éthique*, Spinoza note qu'un lecteur averti devrait à cette étape-ci avoir une conception beaucoup plus adéquate de la causalité divine puisqu'il devrait déjà savoir que tout est prédéterminé par Dieu « non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par un bon plaisir absolu, mais par [sa] nature absolue, c'est-à-dire sa puissance infinie ». Avant d'examiner en détail les circonstances qui encadrent l'action de cette puissance, l'*Appendice* retrace la genèse du préjugé téléologique en exposant les mécanismes psychologiques qui lui sont sous-jacents. Bien que Spinoza affirme ne pas avoir à « déduire cela de la nature de l'âme humaine »<sup>25</sup>, il apparaît nécessaire d'articuler un tant soit peu l'explication psychologique des projections téléologiques avec les premières propositions de la deuxième partie de l'*Éthique* portant sur l'âme, ne serait-ce que pour mieux circonscrire les tenants et les aboutissants du rejet du finalisme. Il s'agira ensuite de s'attarder aux antécédents proprement métaphysiques de cette critique.

### 1.2.1 L'étiologie psychologique des causes finales

En ouverture de l'*Appendice*, Spinoza énonce nettement le principe qu'il considère à la racine des schémas finalistes qui organisent la vie mentale des humains, à savoir « que tous les humains naissent sans aucune connaissance des causes des choses, et que tous ont un appétit de rechercher ce qui leur est utile, et qu'ils en ont conscience »<sup>26</sup>. Ce défaut de l'âme, son ignorance des causes qui la poussent à agir et la conscience qu'elle a de rechercher l'utile, possède une double conséquence dont on peut dire qu'elle constitue une « illusion des décrets libres »<sup>27</sup>. En effet, de la conscience d'une fin découle :

- 1) que les humains se figurent être libres, parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéter et à vouloir, n'en ayant aucune connaissance. Il suit : 2) que les humains agissent toujours en vue d'une fin, savoir l'utile qu'ils appètent<sup>28</sup>.

L'ignorance des causes en amont d'une action nous donne à croire que l'on peut initier une chaîne causale hors de toute détermination préalable. Si ce constat appelle implicitement à une redéfinition du champ de la liberté humaine qui se concrétisera plus tard dans l'*Éthique*, elle nous indique pour l'instant

---

<sup>25</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 78; GF, p.61.

<sup>26</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 78; GF, p.62.

<sup>27</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p.31.

<sup>28</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 78; GF, pp.61-62.

des traits très précieux de l'âme humaine. Cette dernière se croit libre parce qu'elle ne récolte que les effets que les choses extérieures ont sur elle. Les conditions de possibilité de cette illusion sont donc à trouver dans l'intime relation qui noue l'âme au corps ou plutôt, pour rester plus proche du vocabulaire de l'*Éthique*, qui pose une *identité* entre l'âme et le corps. La proposition 13 de la deuxième partie nous apprend que « l'objet de l'idée constituant l'âme humaine est le corps »<sup>29</sup>. La primordialité de l'idée du corps dans l'âme implique même que cette dernière ne peut avoir de connaissance d'elle-même sans passer par l'idée du corps. L'esprit désigne en premier lieu la perception confuse de notre corps propre. Le corps propre occupe le statut de médiation exclusive entre les corps extérieurs et l'âme. Plus encore, cette médiation qui s'érige entre l'âme et les choses passera, d'abord en avant tout, par les façons dont notre corps propre est *affecté* par ces corps extérieurs et par les idées qui représentent ces affections : « l'âme ne perçoit aucun corps extérieur comme existant en acte, si ce n'est par les idées d'affections de son propre corps »<sup>30</sup>.

Cette première clarification permet déjà de circonscrire certaines avenues de la critique spinoziste. Le passage nécessaire de l'âme par le corps explique le registre plutôt descriptif avec lequel Spinoza aborde notre tendance insatiable à nous projeter vers des finalités et à appéter ce qui nous est le plus utile. Il est naturel, autrement dit, que « les humains naissent sans aucune connaissance des causes des choses, et que tous ont un appétit de rechercher ce qui leur est utile, et qu'ils en ont conscience », bien que la situation doive éventuellement être corrigée par le biais d'une connaissance plus adéquate de notre complexion et des chaînes causales de la nature. Autrement dit, il est normal de juger des autres corps en fonction des effets qu'ils ont sur nous, même si l'aspiration à la *beatitudo* devrait nous inciter à revoir la façon dont nous les concevons. Pour le moment, suggérons que l'explication génétique laisse présager que si ce stade de connaissance inadéquate est à l'origine du préjugé finaliste, il n'est pas exclu *de facto* que l'on ne puisse user de ses ressorts pour des finalités émancipatrices, pour donner à notre existence une orientation rationnelle.

Il n'en demeure pas moins que Spinoza diagnostique quelque chose de pathologique dans notre inclination à subordonner toute notre interprétation du réel aux causes finales. Le préjugé finaliste induit des universalisations abusives à partir de notre complexion corporelle propre. On en vient ainsi à juger d'autrui selon nos propres affections au plus grand détriment de sa singularité. Cela dit, ce qui semble

---

<sup>29</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 13, G II, 96; GF, p. 83.

<sup>30</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 26, G II, 112; GF, p.102.

davantage préoccuper Spinoza dans l'*Appendice*, c'est que ce préjugé s'érige en « illusion théologique »<sup>31</sup> et en vient à irradier tout le champ des dynamiques sociales. La croyance en des causes finales, une fois transposés les mécanismes psychologiques à l'interprétation de l'ordre de la nature même, autorise la formation de cultes religieux qui plonge l'être humain dans un état de passivité et de superstition. En fait, la formation de ces cultes religieux ne serait rien d'autre que la tentative de justifier métaphysiquement des rapports d'instrumentalité et un ordre social qui profite aux théologiens, nous dit Spinoza :

Comme, en outre, ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux un grand nombre de moyens contribuant grandement à l'atteinte de l'utile, par exemple, des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour l'alimentation, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir des poissons, ils en viennent à considérer toutes les choses existant dans la Nature comme des moyens à leur usage. [...] Ils n'ont pu, en effet, après avoir considéré les choses comme des moyens, croire qu'elles se sont faites elles-mêmes, mais, tirant leur conclusion des moyens qu'ils ont accoutumé de se procurer, ils ont dû se persuader qu'il existait un ou plusieurs directeurs de la nature, doués de liberté humaine, ayant pourvu à tout fait pour leur usage<sup>32</sup>.

L'interprétation de la nature par les causes finales débouche, en fin de compte, sur une anthropomorphisation de Dieu. À ce point, la projection téléologique sur la nature se transforme en superstition par l'institution de cultes afin « d'obtenir [de Dieu] qu'il dirigeât la nature entière au profit de leur désir aveugle et leur insatiable avidité »<sup>33</sup>. En convoquant la typologie que nous avons exposée précédemment, il est possible de déceler dans le paragraphe ci-dessus la critique d'une interaction entre une téléologie divine, une téléologie anthropocentrique et une téléologie intentionnelle. Pour le dire succinctement : on y observe le montage d'une téléologie anthropocentrique sur une téléologie divine, elle-même s'imaginant l'action causale de Dieu sur le mode d'une action intentionnelle et volontaire. Le problème de l'*Appendice* est d'abord celui de l'arrimage tridimensionnel de ces téléologies. Du constat que des biens naturels (comme des poissons, des herbes ou des animaux, pour reprendre les exemples fournis par Spinoza) se prêtent à un usage conforme à notre complexion, nous en inférons la croyance qu'ils ont été placés dans la nature par un dessein intelligent. L'inférence qui va de l'utilité des choses à l'idée que la nature est ontologiquement présente *pour* nous porte le nom de superstition, car elle croit déceler, en arrière-plan des phénomènes naturels, l'efficace d'une intention et d'une volonté. La

---

<sup>31</sup> Gilles Deleuze. *op. cit.*, p.31.

<sup>32</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 78; GF, p.62.

<sup>33</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice G II 78; GF, p.62.

superstition nous assigne à un état de passivité dont la nuisibilité se signale tant sur le plan cognitif, où nous sommes au plus loin d'une connaissance adéquate des connexions causales de la nature que nous expliquons par l'idée d'un Dieu qui exercerait sa volonté sur sa création pour châtier ou récompenser, que sur le plan affectif, où elle nous plonge dans un état de dépendance passionnelle envers des causes extérieures<sup>34</sup>.

### 1.2.2 Géométrisation de la nature : l'héritage cartésien en perspective

L'état de torpeur intellectuelle dans laquelle l'illusion des causes finales maintient l'âme humaine aurait pu se prolonger indéfiniment si, déclare Spinoza, « les mathématiques, occupées non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avaient fait luire devant les hommes une autre norme de vérité »<sup>35</sup>. Les mathématiques, et tout particulièrement la géométrie, entretiennent un lien privilégié avec la « crise des causes finales » qui traverse le 17<sup>e</sup> siècle. C'est qu'elles se préoccupent de la structure, c'est-à-dire des causes formelles des choses, et non de leur finalité qui reste soit inintelligible pour la lumière naturelle ou tout simplement proclamée inexistante<sup>36</sup>. Véritable lieu commun de l'âge classique, l'influence des mathématiques en tant que modèle épistémologique pose la question du rattachement de Spinoza à la constellation philosophique de son époque. Loin d'être simplement d'ordre historiographique, cette question nous incite à sous-peser ses allégeances conceptuelles et à cerner avec plus d'acuité l'extension et le contenu de son attaque à l'endroit du finalisme. Des quatre causes répertoriées par Aristote, on peut même se demander lesquelles jouissent de la relégation des causes finales au rang de fictions. S'avancer sur le terrain de la filiation cartésienne de Spinoza, c'est déjà se donner les moyens de répondre à cette question.

---

<sup>34</sup> Certains théologiens contemporains de Spinoza comme Lamy avaient repéré le danger que cette critique représentait pour la providence divine, c'est-à-dire pour la justification de la distribution des biens et des maux dans le monde. Jacqueline Lagrée note que s'il n'y a pas de considérations sur la théodicée, sur la justice divine chez Spinoza, l'*Appendice* en pose sans aucun doute la question. Elle fait remarquer que le terme théodicée a d'ailleurs été forgé par Leibniz à l'occasion de son livre du même nom paru en 1710. Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Renne, Presses Universitaires de Renne, 2004, p.225.

La nouvelle intelligibilité que Spinoza donnera à l'attribut divin de puissance contient en elle l'impossibilité d'une théodicée. La puissance de Dieu, en effet, sera assimilée au déploiement nécessaire de la nature par l'entremise de ses lois fixes et immuables. Admettre l'existence du mal dans la nature et, de surcroît, lui fournir des raisons reviendrait à attribuer à Dieu lui-même cette imperfection. L'enjeu majeur que pose l'équivalence entre la puissance divine et la puissance de la nature ne passera pas inaperçu. À cet effet, l'une des correspondances les plus célèbres de Spinoza, celle qu'il entretint avec le marchand de grain Guillaume de Blyenbergh durant les années 1664 et 1665, porte expressément sur le rapport de Dieu à l'existence du « mal ». Nous analyserons plus en profondeur cet échange épistolaire dans la deuxième partie de notre mémoire, mais on peut d'ores et déjà souligner que Spinoza livre à son interlocuteur une réponse qui se centre autour de la définition de l'essence comme puissance d'agir.

<sup>35</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 79; GF, p.63.

<sup>36</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II 79; GF, p.63.

Il est possible de retracer très tôt la marque que le « moment cartésien » a pu laisser sur la démarche de Spinoza. Publiée en 1663, l'introduction de Spinoza aux *Principes de la philosophie* de Descartes représente la première marque de cette influence. Le philosophe d'Amsterdam s'y propose de résumer, à l'aide de la méthode déductive qui calque déjà la forme discursive de la géométrie euclidienne, les grandes orientations du célèbre livre de Descartes. Plusieurs analyses ont déjà été livrées sur les méthodes respectives de ces deux philosophies et sur la manière dont elles intègrent les démonstrations de type mathématique à leur propre propédeutique. Règle générale, l'accent est mis sur la valorisation par Descartes des techniques de synthèse pour rendre intelligible aux esprits non-initiés les vérités acquises par le biais de l'analyse<sup>37</sup>. Au contraire, la difficulté des démonstrations de l'*Éthique* témoignerait du peu de souci de son auteur pour l'exposition pédagogique de ses thèses philosophiques<sup>38</sup>. Si cet enjeu peut nous intéresser, ce n'est pas exactement par cet angle que nous approcherons la question de l'apport des mathématiques à la philosophie de Descartes et de Spinoza. Pour le bien de notre examen, nous nous pencherons plutôt sur les interactions entre cause finale et cause efficiente chez Descartes et le remodelage de cette interaction chez Spinoza à partir de la mathématique.

À l'article 28 de la première partie des *Principes de la philosophie* (1644), Descartes annonce ce qui devait être une sorte programme épistémologique pour la philosophie naturelle. Il y suggère qu'il « ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite »<sup>39</sup>. Cette exigence conceptuelle qui commande l'exclusion des causes finales au profit d'une investigation qui ne se déclinerait qu'à travers l'examen des causes efficientes concerne tout particulièrement la philosophie naturelle et la physique. La raison en est, somme toute, assez simple : les finalités qui motivent un être infini restent incompréhensibles pour la lumière naturelle. Si cette exclusion concerne en premier lieu la convocation de la volonté de Dieu dans l'explication de phénomènes physiques, il n'en demeure pas moins que le geste cartésien semble tout autant s'adresser à la téléologie des formes naturelles<sup>40</sup>. La croisade méthodologique de Descartes contre les causes finales se mène sur

---

<sup>37</sup> Voir Benoît Timmermans. « L'analyse cartésienne et la construction de l'ordre des raisons », *Revue philosophique de Louvain*, 1996, tome 94, numéro 2, pp.205-215.

<sup>38</sup> Pour un point de vue contraire à cette assomption, voir Thibault Calmus. « L'Éthique non-géométrique de Spinoza », mémoire de philosophie présentée au département de philosophie de l'Université de Montréal, 2017.

<sup>39</sup> Descartes, *Principes de la philosophie*, première partie, §28, AT VIII-1, 15; Vrin, p.105.

<sup>40</sup> Le point fait débat dans la littérature secondaire. En prenant appui sur la 6<sup>ème</sup> des méditations de philosophie première, il serait possible d'argumenter que Descartes se voit contraint de mobiliser une téléologie immanente pour expliquer la tendance que du cerveau à conserver la santé du corps. Ce mouvement de conservation qui serait caractéristique de l'union de l'âme et du corps. Voir Fabien Chareix, « La maîtrise et la conservation du corps vivant chez Descartes », *Methodos* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 12 juin 2019, <http://journals.openedition.org/methodos/112> ; DOI : 10.4000/methodos.112

Pour une analyse approfondie du traitement par Descartes de la doctrine scolastique des formes substantielles, voir Helen Hattab, *Descartes and the substantial forms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 236 pp.

deux fronts : l'intrusion d'une téléologie divine en physique et l'explication du mouvement à partir de principes qualitatifs internes aux êtres comme le fait Aristote.

La raison de l'évacuation d'une téléologie immanente chez Descartes est à trouver notamment dans l'effritement de la frontière entre le domaine des objets naturels et celui des objets artificiels. En intégrant les apports de la méthode mathématique, Descartes en vient à traiter la matière en termes de figures, de mouvement et d'étendue, de sorte que la différence entre la nature et l'artifice est considérée en termes de degrés. Ce basculement épistémologique, qui se révèle lourd d'importance dans sa façon d'approcher la nature, se manifeste notamment à l'article 203 de la quatrième partie de ses *Principes* :

Entre [les productions de l'art] et les corps naturels, je ne reconnais en effet aucune différence si ce n'est que, dans la plupart des cas, les opérations des productions de l'art sont accomplies par des instruments si grands qu'ils sont facilement perçus par les sens : car cela est requis pour qu'ils puissent être fabriqués par les hommes. Au contraire, les effets naturels dépendent presque toujours de certains organes si petits qu'ils échappent à tout sens. Et assurément, il n'y a dans la mécanique aucune raison qui n'appartienne aussi à la physique, dont elle est une partie ou une espèce; et pour une horloge composée de telle ou telle roue, il n'est pas moins naturel d'indiquer l'heure que, pour un arbre né de telle ou telle semence, de produire tels fruits<sup>41</sup>.

En unifiant le champ des objets naturels et des objets artificiels sous la direction de la physique, Descartes clame avoir étudié la structure de la nature comme si « elle était une machine dans laquelle il n'y avait rien à considérer sinon les figures et les mouvements de ses parties »<sup>42</sup>. La réduction des propriétés des corps à des variables géométriques comme la figure ou le mouvement trouve un corrélat dans l'ordre de la connaissance : c'est en appliquant les catégories de la mathématique aux corps physiques que la cause finale se trouve expulsée de l'organisation de l'investigation scientifique<sup>43</sup>. Les corps sont ainsi privés du principe interne de mouvement et de repos que leur attribuait la science naturelle aristotélicienne et leurs interactions doivent être entièrement expliquées par des phénomènes d'impacts et de mouvements. C'est ce qu'on a pu appeler la généralisation du « paradigme des boules de billard »<sup>44</sup>, c'est-à-dire la généralisation d'une appréhension de la causalité entre les corps en termes de chocs extérieurs. L'importance du « choc », des causes efficientes et mécaniques, dans les explications naturelles prend une telle ampleur dans la philosophie cartésienne, fait remarquer Elhanan Yakira, que les analyses

---

<sup>41</sup> Descartes, *Principes de la philosophie*, quatrième partie §204, AT VIII-1, 327; Vrin, p.237.

<sup>42</sup> Descartes, *Principes de la philosophie*, quatrième partie, §188, AT VIII-1, 315; Vrin, p.201.

<sup>43</sup> Colas Duflo, *La finalité dans la nature : de Descartes à Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.26

<sup>44</sup> Elhanan Yakira. *La causalité de Galilée à Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p.27.

tirées de l'observation des interactions entre corps mous s'en verraient même dévalorisées, car ceux-ci peuvent, dépendamment de la force et de la nature de l'impact, subir des transformations intérieures et contrevenir, ce faisant, à l'idéal de causalité purement extrinsèque qui sert d'étalon dans le domaine de la mécanique<sup>45</sup>.

Du reste, il y a bien une voie par laquelle les causes finales refont surface dans la philosophie de Descartes. Elles réapparaissent à l'occasion de la quatrième des *Méditations de philosophie première*, publiées par Descartes en 1641. C'est dans cette célèbre méditation, intitulée *Du vrai et du faux*, que Descartes réhabilite discrètement une sorte de théodicée dans le cadre d'une réflexion sur les causes de l'erreur chez l'être humain. Avant d'investiguer les facultés humaines qui mènent l'être humain à se tromper, Descartes commence sa méditation par des réflexions générales sur le statut ontologique de l'être humain. Pris entre l'être et le néant, ce dernier est un composite contradictoire qui, si on le considère sous l'angle du non-être, tend vers une « infinité de manquements »<sup>46</sup>. Au contraire, en l'envisageant comme le produit d'un être souverainement parfait, soit Dieu, on doit admettre que ne se rencontre « rien [en nous] qui [nous] puisse conduire dans l'erreur »<sup>47</sup>. De cette nature composite, et tout particulièrement de notre propension à l'erreur, Descartes tire une conclusion qui ne va pas sans rappeler une forme de théodicée : s'il « n'y a point de doute que Dieu n'ait pu me créer tel que je ne me pusse jamais tromper ; *il est certain aussi qu'il veut toujours ce qui est le meilleur* »<sup>48</sup>. Or, si l'économie générale du monde est disposée de telle sorte qu'il soit le meilleur possible, les raisons profondes qui motivent la volonté divine nous restent dérobées. Nulle rationalité du meilleur des mondes possibles comme chez Leibniz, les considérations avancées par Descartes sont beaucoup plus humbles. Avec le ton intime et personnel qui marque les *Méditations*, Descartes écrit :

Car, sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible, et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit. Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>46</sup> Descartes, *Méditations de philosophie première*, quatrième méditation, AT VII, 54; GF, p.139.

<sup>47</sup> Descartes, *Méditations de philosophie première*, quatrième méditation, AT VII, 54; GF, p.139.

<sup>48</sup> Descartes, *Méditations de philosophie première*, quatrième méditation, AT VII, 55; GF, p.139.

<sup>49</sup> Descartes, *Méditations de philosophie première*, quatrième méditation, AT VII, 55; GF, p.141.

À l'occasion de la quatrième méditation, lorsque vient le temps de justifier des états de fait dont les raisons sont difficilement pénétrables, la cause finale, sous la forme de la volonté divine, est momentanément exemptée de la critique cartésienne. La cause plus immédiate de l'erreur, soit la tendance de notre volonté à juger des choses au-delà de ce que notre entendement peut concevoir clairement et distinctement, est élucidée dans la deuxième moitié de la méditation. Ce qui reste hors de notre connaissance est seulement la raison métaphysique qui préside cette possible coordination fautive de l'entendement et de la volonté<sup>50</sup>.

Nonobstant sa dette intellectuelle envers Descartes, Spinoza empruntera un chemin divergent quant à la sauvegarde des causes finales. La préservation d'un finalisme, ne serait-ce que sur le mode théologique d'une volonté divine insondable qui n'influence en rien la démarche de la philosophie naturelle, ne trouve pas sa place dans l'*Éthique*. Au contraire, l'*opus magnum* de Spinoza unifie plus solidement les disciplines qu'elle mobilise de telle sorte qu'un postulat méthodologique concernant la philosophie naturelle (l'interdiction d'utiliser les causes finales) a des répercussions sur l'idée de Dieu. L'impossibilité d'une téléologie divine prend racine dans une entière reconceptualisation des rapports causaux dans la nature et une application du modèle mathématique de savoir à la causalité divine. Le modèle géométrique qui façonne les philosophies de Descartes et de Spinoza possède une visée plus radicale chez ce dernier. Spinoza en vient à embrasser une conception de la causalité qui se conçoit entièrement sur le mode de la déduction géométrique<sup>51</sup>. Le motif de la causation par déduction s'oppose ainsi en tout point à celui de la causalité finale au profit d'une combinaison, comme nous le verrons dans la prochaine section, entre cause formelle et cause efficiente. Il serait même possible de dire qu'en adoptant la géométrie non seulement comme mode d'exposition, mais aussi comme matrice pour appréhender la structure même des essences, Spinoza *assimile* la cause efficiente à la cause formelle.

---

<sup>50</sup> L'existence des causes finales est également signalée par Descartes au hasard d'une lettre à Chanut datant du 6 juin 1647 dans laquelle il réaffirme la nécessité de suivre les devoirs religieux. Descartes répond en soulignant que l'être humain ne peut être considéré comme le sujet de la création puisque « c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'univers ». Ainsi, les créatures ne sauraient s'arroger du statut de finalité de la nature bien qu'il soit admis, comme nous l'avons relevé plus tôt, que l'être humain puisse user des biens naturels pour son propre avantage. Cette lettre présente donc une téléologie anthropocentrique non théologique tout en réaffirmant que Dieu est la seule cause finale de la Création.

<sup>51</sup> Viljanen note même que cette idée de causalité déductive constitue probablement une radicalisation de certains motifs déjà présents dans le livre *Le Monde* de Descartes : « the geometrized understanding of the divine attribute/modification relationship may well be a generalization and an elaboration of a theory of the material universe Descartes presents in *The World* ». Voir Valteri Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p.26.

### 1.2.3 Les régimes de la causalité

Si l'on revient à la trame principale de l'*Appendice*, on remarque que Spinoza rend le finalisme métaphysique fautif principalement pour deux raisons : il réduirait à néant la perfection de Dieu et autoriserait une réduction à l'ignorance en érigeant la volonté divine pour principe ultime de l'explication du réel. En arrimant l'action divine à un but extérieur, le théologien qui exploite les causes finales se rendrait ainsi coupable d'introduire une imperfection en Dieu, car si ce dernier « agit pour une fin, il appète nécessairement quelque chose de quoi il est privé »<sup>52</sup>. Spinoza ne croit pas ce problème résolu par l'appel à la différence entre une fin de besoin, qui tend vers un bien ou un objet manquant, et une fin d'assimilation, qui est la relation entre l'original et sa reproduction<sup>53</sup>. Dans les deux cas, la difficulté est que l'on pose l'effet comme étant radicalement à l'extérieur de la cause, que l'on comprend la causalité divine à l'instar d'une causalité transitive qui vise à combler un manque. À l'opposé des schématisations téléologiques, Spinoza avance, en E1p15, que les effets dans la nature sont en quelque sorte immanents à Dieu, que « tout ce qui est, est en Dieu et ne peut sans Dieu être ni être conçu »<sup>54</sup>. Le deuxième point de la critique spinoziste postule que le finalisme brise l'intelligibilité des séries causales, qu'il rend incompréhensible la manière dont tout doit être conçu (*concipere*, écrit Spinoza) en Dieu. Car « être en Dieu », cela veut précisément dire être intelligible en vertu de ce rapport d'inclusion. Toutefois, la conception transitive de la causalité ne peut se plier à ce critère d'intelligibilité. Causalité immanente et intelligibilité sont ainsi les deux trames à partir desquelles se réorganisent la causalité générale dans l'*Éthique* et que le finalisme en vient à être discrédité. Or, il est impossible de rendre compte de la relation non téléologique que Dieu entretient à l'égard des êtres naturels finis sans expliciter le rapport que la substance entretient avec elle-même, et ce, pour la simple et bonne raison que Spinoza affirme qu'au « sens où Dieu est cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses »<sup>55</sup>. Un arrêt par le concept de *causa sui* s'impose.

#### 1.2.3.1 *Potentia Dei*

Les premières définitions de l'*Éthique* établissent la grammaire fondamentale de la métaphysique de Spinoza. Celle-ci est principalement composée de trois termes qui renvoient chacun à différents

---

<sup>52</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 80; GF, p.62.

<sup>53</sup> Voir la note de Charles Appuhn dans l'édition GF sur l'appendice d'*Éthique* I.

<sup>54</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 15, G II, 56; GF, p.35.

<sup>55</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 25, G II, 67; GF, p.49.

niveaux de la réalité : la substance, c'est-à-dire « ce qui est en soi et conçu par soi », les attributs, c'est-à-dire « ce qui constitue l'essence de la substance », et les modes, « ce qui est dans autre chose et qui doit être conçu par cette autre chose »<sup>56</sup>. On voit déjà l'intime entrelacement entre « l'être », « le causer » et la « cognoscibilité ». C'est seulement à la définition 6 que Dieu est introduit et y est pourvu du statut de substance, car « être », c'est également « pouvoir être conçu », pouvoir être intelligé. Spinoza indique qu'il entend « par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »<sup>57</sup>. Au fil du *De Deo*, une chaîne d'équivalence synonymique se place entre la substance, Dieu et la Nature, renvoyant tous au fondement causal de la réalité. Cette identification se fait plus explicitement en E1p14 où l'exclusivité du statut de substance unique est rendue à Dieu. Étonnamment, la preuve est l'une des rares dans l'*Éthique* à s'articuler par l'absurde. La preuve exclut qu'il puisse y avoir de substance en dehors de Dieu, car il faudrait pour cela pouvoir la distinguer par un attribut qui en exprime l'essence. On devrait dès lors distinguer deux substances (par exemple deux corps) tout en faisant appel au même attribut (soit l'étendue) pour en exprimer les essences différenciées. Il appert de cette impossibilité que Dieu, c'est-à-dire « une substance constituée par une infinité d'attributs », ne peut être que le seul à revendiquer ce titre.

Cela étant dit, la relation qui doit particulièrement nous intéresser ici est celle qui rattache les modes à la substance ou Dieu. Comme il a été relevé plus tôt, les modes sont dans un rapport d'inclusion avec la substance. Ils y participent ou sont produits au même titre que la substance se produit elle-même, au même sens qu'elle est sa propre cause essentielle. Pour un large pan de la scolastique, la notion de *causa sui* est une notion problématique. Elle constitue une sorte de scandale théorique, une limite du pensable que Descartes osa franchir<sup>58</sup>. Qu'une chose puisse se donner l'existence à elle-même est une impossibilité tant logique qu'ontologique pour la pensée scolastique pour la simple et bonne raison qu'il faudrait, pour ce faire, qu'elle précède sa propre existence pour pouvoir s'engendrer. Malgré les difficultés qu'elle peut amener, Spinoza s'en arme dès la première définition du *De Deo* pour penser la façon dont la substance en vient à se donner l'existence nécessaire. Selon cette définition, est cause de soi « ce dont l'essence enveloppe l'existence; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme

---

<sup>56</sup> Seule la définition des attributs semble s'exprimer uniquement à travers le *concipere*, la conception. Cela dit, il faut se garder d'y voir l'aveu implicite que les attributs n'existeraient que comme point de vue épistémologique sur la réalité sans contenir aucune existence réelle.

<sup>57</sup> Spinoza, *Éthique*, I définition 6, G II, 45; GF, p.21.

<sup>58</sup> Vincent Carraud. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Épiméthée », 2002, p.266.

existante »<sup>59</sup>. Spinoza n'est pas le premier à tenter cette opération. Il trouve en Descartes un prédécesseur en la matière, à la différence près que Descartes conserve exclusivement le modèle de la cause efficiente :

Chez Descartes, cette nouvelle conception de la *causa sui* repose sur une analogie entre la cause de soi et la cause efficiente : la cause de soi est conçue comme une sorte de cause efficiente infinie qu'il désigne par la notion curieuse de « quasi-cause efficiente ». Il assimile cette « quasi-cause efficiente » à la puissance immense et incompréhensible de Dieu<sup>60</sup>.

À l'incompréhensibilité qui caractérise le dessein divin selon Descartes s'ajoute le modèle approximatif de la cause efficiente pour rendre compte de la manière dont Dieu se cause lui-même. Dans l'une de ses réponses à Arnaud, Descartes parle d'une « cause efficiente, ou quasi efficiente »<sup>61</sup> pour décrire la cause de soi. Bien qu'il reprenne pour son propre compte ce thème, Spinoza s'éloignera radicalement de ce caractère d'inintelligibilité. D'abord, l'intelligibilité intrinsèque à la cause de soi interdit qu'on puisse la saisir à travers le filtre d'une analogie, d'une approximation avec la cause efficiente. Puisque la *causa sui* se définit essentiellement par « ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante »<sup>62</sup>, il est inconcevable de la reléguer à une identification approximative par ressemblance. Au contraire, l'intelligibilité de la causalité demande, chez Spinoza, qu'une certaine univocité soude ensemble la cause et l'effet, sinon on ne pourrait comprendre comment les modes sont causés puisqu'au « sens où Dieu est cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses ». Cette univocité causale ne signifie pas toutefois une égalité ontologique absolue. Il existe, évidemment, une priorité de la substance sur ses modes qui se médiatise par le biais de l'infinité des attributs. En effet, « lorsque Spinoza envisage le rapport du mode à la nécessité éternelle de l'essence de Dieu [...], il met en valeur la non-appartenance du mode à l'essence divine : il insiste sur la distinction entre Nature naturante et Nature naturée, en montrant que la seconde se comprend nécessairement par la première »<sup>63</sup>. Une priorité qui n'empêche pas qu'il y ait une certaine circularité, une co-relation entre la substance et les modes bien que les deuxièmes soient dépendants de la première et que le contraire ne soit pas vrai<sup>64</sup>. La

---

<sup>59</sup> Spinoza, *Éthique*, I définition 1, G II, 45; GF, p.21.

<sup>60</sup> Mogens Laerke. « Immanence et extériorité absolue : sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance chez Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Presses Universitaires de France, Tome 134, 2009, p.176.

<sup>61</sup> Descartes, *Méditations de philosophie première*, AT VII 244; GF, p.369.

<sup>62</sup> Spinoza, *Éthique*, I définition 1, G II 45; GF, p.21.

<sup>63</sup> Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005, p.66.

<sup>64</sup> Dans son livre *Affects et conscience : l'automatisme dans le progrès éthique*, Syliane Malinowski-Charles propose un modèle circulaire qui enchâsse la causalité immanente, la causalité par laquelle Dieu s'exprime en chaque mode comme cause de leur essence, et la causalité transitive présentée en Elp28 qui régit les interactions entre les modes finis. Elle suggère ainsi que « l'unité entre les deux chaînes causales [...] est assurée par le fait que les lois de la nature, selon lesquelles s'enchaînent "horizontalement" les choses particulières existantes, en sont

substance constitue donc les modes tout autant que les modes la constituent sans altérer la priorité ontologique de la Nature naturante sur la Nature naturée, de la nature comme cause sur la nature comme effet.

En plus de rendre incompréhensible l'auto-causation divine, la conception de la *causa sui* comme quasi-cause efficiente fait que « si l'on construit la notion de *causa sui*, cause infinie par excellence, sur le modèle de la cause efficiente, nous concevons l'infini sur le modèle du fini, ce qui est la base même de toute pensée anthropomorphique »<sup>65</sup>. À l'instar de la cause finale, la cause efficiente constitue l'antichambre conceptuelle menant à une conception transitive de la causalité divine et, par conséquent, à une anthropomorphisation. Afin de résister à cette tentation, il faut accorder la priorité à la *causa sui* comme modèle d'intelligibilité générale de la causalité<sup>66</sup>. Il est vrai que cette dernière trône en tête de l'*Éthique*, indiquant sa priorité dans l'économie des démonstrations et son importance ontologique. S'il faut renoncer à prendre la cause efficiente pour son modèle, il convient néanmoins de se demander si ses modalités d'action se laissent comprendre à travers le filtre de la quadripartition aristotélicienne. La réponse se trouve à la 35<sup>e</sup> proposition de la première partie de l'*Éthique* où Spinoza affirme que :

**Proposition 35** : La puissance de Dieu est son essence même

**Démonstration** : Il suit de la seule nécessité de l'essence de Dieu que Dieu est cause de soi (proposition 11) et (proposition 16 avec son *Corol.*) de toutes choses. Donc la puissance de Dieu par laquelle lui-même et toutes choses sont et agissent est son essence même<sup>67</sup>.

Toute la radicalité de la conception spinoziste de Dieu et l'immédiateté que celui-ci entretient à l'égard des modes se font sentir ici. Il a été acquis à la proposition 11 que Dieu, en vertu de son essence même existe nécessairement. Spinoza fournit trois démonstrations pour le prouver. La première, dite ontologique, prouve par l'absurde en démontrant qu'il est dans la définition même d'une substance infinie, d'exister. La deuxième conclut à l'existence de Dieu de l'impossibilité d'une régression à l'infini. La troisième, finalement, est dite cosmologique et démontre *a posteriori* l'existence de l'Être suprême à partir d'une hiérarchie des puissances entre êtres finis et l'Être infini. Dans toutes ces preuves cependant, on

---

autres que les lois de la production divine de l'univers » (p.31). Grâce à cette rencontre de l'infini et du fini dans les lois de nature, il nous est permis de conclure que la substance constitue les modes et le vice-versa, à la condition d'accorder la primauté ontologique et conceptuelle à la première sur les seconds.

<sup>65</sup> Mogens Laerke. « Immanence et extériorité absolue : sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance chez Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Presses Universitaires de France, Tome 134, 2009, p.176.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.179.

<sup>67</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 35 démonstration, G II, 78; GF, p.60.

laisse en suspens le contenu de l'essence divine. Il faut attendre à la proposition susmentionnée pour en avoir une idée plus claire. En effet, nous y apprenons que l'essence de Dieu est en fait sa puissance d'agir, son activité productrice que c'est par cette même activité que les choses « sont et agissent ». Ce primat de l'action a permis à Pascal Sévérac de parler d'une « ontologie de la pure activité »<sup>68</sup>. La puissance infinie de Dieu, qui n'est rien d'autre que son essence, se déploie sans finalité, sans raison autre que son éternelle actualisation et actualité. En reposant la question de l'inscription de la *causa sui* dans la quadripartition aristotélicienne, on commence à entrevoir l'intrication entre deux types de causes. En fait, si la *causa sui* ne peut être rabattue sur le statut de cause efficiente, c'est parce qu'il faut lui ajouter le concept de cause formelle. La *causa sui*, en tant que production infinie qui caractérise essentiellement Dieu, constitue une convergence entre la cause efficiente et la cause formelle. Elle est activité causale et essence, ce que Dieu est.

La *causa sui* est cause efficiente au regard des modes qu'elle produit en se causant elle-même comme le stipule EI<sub>p</sub>25 : « Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence, mais aussi de l'essence des choses ». Pour les raisons que nous avons établies, elle est cause formelle *et* cause efficiente, les deux à la fois, en tant qu'elle caractérise la façon dont l'essence infinie de Dieu en vient à s'exprimer infiniment sa *potentia*. C'est ce que note Vincent Carraud en écrivant :

Spinoza affirme l'univocité de la causalité, car c'est au même sens que Dieu est et cause de soi et cause de toutes choses, essences et existences, tout en posant d'une part la *causa sui* comme modèle de toute causalité – or nous ne pouvons la comprendre que selon la causalité formelle -, d'autre part que Dieu est cause de toutes choses selon l'efficience<sup>69</sup>.

Cette redéfinition de la causalité fondamentale du réel est à l'origine de l'exclusion des causes finales du domaine métaphysique. En lieu et place se tient une puissance infinie dont l'existence éternelle produit également l'essence et l'existence des modes. À cette lumière, on cerne mieux le renversement de l'ordre de la nature dont se rend coupable le préjugé finaliste. La cause finale, en arrimant l'action divine à une cause postérieure, dévalue la perfection de Dieu, car elle opère un renversement qui la subordonne à un élément extérieur. Elle « met après ce qui est de nature avant »<sup>70</sup> comme si l'entendement et la volonté de Dieu étaient eux-mêmes causés par autre chose que la seule nécessité de leur action. Voilà pourquoi

---

<sup>68</sup> Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005, Chapitre 1.

<sup>69</sup> Vincent Carraud. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Épiméthée », 2002, p.340.

<sup>70</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II 80; GF, p.62.

Spinoza dénonce le fait que « si les choses immédiatement produites par Dieu avaient été faites pour que Dieu pût atteindre sa fin, alors nécessaire les dernières, à cause desquelles les premières eussent été faites, seraient de toutes les plus excellentes »<sup>71</sup>. Sous la conduite de la cause finale, tout se passe comme si les modes possédaient plus de perfection que l'action divine, car ils sont la cause vers laquelle elle s'acheminerait.

### 1.2.3.2 L'entendement divin, la nécessité et l'intelligibilité des séries causales

Le préjugé finaliste donne l'illusion que notre volonté peut être à l'origine d'une chaîne causale. Les conséquences de ce constat ne se limitent toutefois pas à une simple reconsidération des motivations de l'agir humain. Il engage des conséquences d'importance quant aux modalités de l'action de Dieu. Finie ou infinie donc, une volonté se voit réduite, sous le coup de la proposition 32, au statut de « mode du penser »<sup>72</sup> :

**Proposition 32** : La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire.

**Démonstration** : La volonté, de même que l'entendement, est un certain mode du penser; et ainsi chaque volition ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, sinon par une autre cause déterminée, cette cause l'étant à son tour par une autre, et ainsi à l'infini. Que si une volonté est supposée infinie, elle doit aussi être déterminée à exister et à produire quelque effet par Dieu, non, en tant qu'il est une substance absolument infinie, mais en tant qu'il a un attribut qui exprime l'essence absolue et éternelle de la pensée. De quelque manière donc qu'on la conçoive, une volonté, finie ou infinie, requiert une cause par ou elle est soit déterminée à exister et à produire quelque effet et ainsi ne peut être dite cause libre, mais seulement nécessaire ou contrainte<sup>73</sup>.

La démonstration semble présupposer une primauté de l'attribut de la pensée. C'est que les effets produits par la nature divine sont conçus par Spinoza sur le modèle déductif de la géométrie euclidienne et adoptent ainsi un caractère essentiellement « cognitif ». Si Dieu ne produit pas les modes par le libre concours de sa volonté, c'est parce que ceux-ci se *déduisent* nécessairement de son entendement. Par cette redéfinition des facultés divines, la volonté perd son caractère libre, si on entend par là une volonté qui pourrait exercer un pouvoir d'action délié de toute détermination par la nature intrinsèque de Dieu. De cette intellectualisation du pouvoir causal de Dieu faut-il conclure dès lors, comme certains

---

<sup>71</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II 80; GF, p.62.

<sup>72</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 32, G II, 72; GF, p.54.

<sup>73</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 32, G II, 72; GF, p.54.

commentateurs l'ont récemment fait, à un idéalisme de Spinoza<sup>74</sup>? Si les modes existent parce qu'ils sont déduits de l'entendement divin, alors est-il exact de soutenir que Spinoza procède à une identification du réel avec l'attribut de la pensée? Un courant interprétatif, dont Michael Della Rocca est l'un des représentants, organise sa compréhension de la causalité chez Spinoza autour de la notion de principe de raison suffisante et d'une réduction des rapports causaux à des rapports conceptuels entre les définitions des choses. Selon ce dernier, « things are causally connected precisely because these things fall under these concepts, precisely because the very notion of such things require that they stand in these relations »<sup>75</sup>. Non seulement tout phénomène est-il explicable, c'est-à-dire qu'il peut être élucidé conformément à l'intelligibilité intégrale du réel, mais il doit également être explicable en termes d'intelligibilité même<sup>76</sup>. Il en irait donc de la nature même de toute chose que d'être intelligible, d'être saisissables à travers la conceptualité de leur définition propre.

En regardant E1p33 qui scelle le caractère nécessaire des chaînes causales en affirmant que « les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites »<sup>77</sup>, on se met à douter de cette subordination du causal au conceptuel. À cette occasion, Spinoza démontre que l'ordre des choses est une conséquence de « nécessité de la nature de Dieu » qui détermine toute chose à « produire quelque effet d'une certaine manière »<sup>78</sup>. Or, on l'a vu, la nature de Dieu n'est rien d'autre que sa puissance, que son pouvoir causal grâce auquel il se cause lui-même et cause l'existence et l'essence des modes. Spinoza emploie donc dans ce contexte l'expression de *natura Dei* (qui renvoie à sa puissance) sans se référer à l'entendement divin. Des trois attributs principaux de Dieu au 17<sup>e</sup> siècle, à savoir sa bonté, sa sagesse et sa puissance, Spinoza érige le dernier en surplomb des autres, car « seule la puissance peut être proprement affirmée de Dieu, et cette puissance est identique à la puissance de la nature »<sup>79</sup>.

Que cette puissance divine puisse revêtir, dans le cadre de la proposition 32, une allure strictement intellectuelle et déductive pour en exprimer la nécessité n'opère pas automatiquement la réduction

---

<sup>74</sup> Mogens Laerke. « Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXXVI. Les études spinozistes aux États-Unis. Spinoza et le principe de raison suffisante (« PSR » en anglais). Présentation, concepts, idées », *Archives de la philosophie*, numéro 77, 2014, pp.721-745.

<sup>75</sup> Michael Della Rocca. « A rationalist manifesto: Spinoza and PSR », *Philosophical Topics*, volume 31, numéro 1/2, 2003, pp.75-93.

<sup>76</sup> Daniel Schneider met en garde la lecture hyperrationaliste de l'*Éthique*. Elle contiendrait le risque de renverser l'ordre de la Nature en faisant de l'intelligibilité le but en vue duquel Dieu a organisé le monde. Ainsi, « to insist that the world must conform to the demands of intelligibility, without explaining why is to treat intelligibility as an end that directs the order of things ». Daniel Schneider. « Spinoza's PSR as a principle of clear and distinct representation », *Pacific Philosophical Quarterly*, numéro 95, 2014, p.126.

<sup>77</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 33, G II, 73; GF, p.56.

<sup>78</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 33 démonstration, G II, 73; GF, p.56.

<sup>79</sup> Jaqueline Lagrée. *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p.228.

hyperrationaliste que propose Michael Della Rocca. La réduction de la causalité à la conceptualité semble intervenir bien plutôt dans le contexte très précis où l'on veut expliquer la production des modes à partir de la volonté. Pour éviter de concevoir cette volonté comme libre de toute détermination, Spinoza propose donc de la soumettre à l'attribut de la pensée. Cela explique pourquoi Spinoza prend le soin de préciser que la volonté doit être comprise comme une propriété de Dieu « non, en tant qu'il est une substance absolument infinie, mais en tant qu'il a un attribut qui exprime l'essence absolue et éternelle de la pensée »<sup>80</sup>.

Qu'est-ce qui caractérise donc la relation entre intelligibilité et causalité, entre raison et cause? Selon Pierre Macherey, « il y a une parfaite équivalence et réversibilité entre la raison, comme principe d'explication, dans l'ordre du penser, et la cause, comme principe de production, dans l'ordre du réel »<sup>81</sup>. Le mot précis qu'utilisera Spinoza est celui d'égalité, *aequalis*<sup>82</sup>. Au corollaire de la célèbre proposition 7 d'EII, on trouve la confirmation de ce rapport d'égalité : « la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir, c'est-à-dire tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu »<sup>83</sup>. L'égalité entre la pensée divine, la causalité et, plus largement, avec l'infinité de ses autres attributs aura des répercussions de taille pour la façon dont il nous faudra appréhender la relation entre le corps, l'esprit et la possibilité pour l'être humain de pourvoir sa volonté de finalités.

Il existe une autre raison pour laquelle la causalité ne peut être rabattue sur la conceptualité. Elle est à trouver dans la faute de raisonnement que Spinoza identifie dans un deuxième temps dans l'*Appendice*, après avoir dénoncé les conséquences fatales que le finalisme métaphysique induit quant à la perfection de Dieu. Il y est dit que le préjugé finaliste introduit une nouvelle manière d'argumenter, à savoir « la réduction non à l'impossible, mais à l'ignorance »<sup>84</sup>. Ce schème d'explication possède comme particularité de faire intervenir la volonté divine pour expliquer un enchaînement causal. Pour éviter de sombrer dans une régression à l'infini, ceux que Spinoza nomme « les théologiens » expliquent des événements et des phénomènes dont les raisons ne nous sont pas immédiatement évidentes en faisant

---

<sup>80</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 32 démonstration, G II 72; GF, p.55.

<sup>81</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la première partie, la nature des choses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.141.

<sup>82</sup> C'est Chantal Jaquet, dans son livre *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, qui a su remettre en perspective la thèse du « parallélisme » souvent imputée à Spinoza en insistant sur le lexique employé par le philosophe. Le terme d'égalité, dans ce contexte, ne doit donc pas être minimisé.

<sup>83</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 7 corollaire, G II, 89; GF, p.76.

<sup>84</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 80; GF, p.64.

appel à une action particulière de Dieu sur la Nature. L'exemple donné par Spinoza est celui d'un homme tué par une pierre qu'il aurait reçu sur la tête en marchant dans la rue. Devant l'impossibilité de remonter l'entièreté des chaînes causales qui ont concouru à produire un tel événement, ils se retourneront vers la volonté divine, comme si cette dernière était une cause transitive pouvant instaurer des séquences causales qui sont en rupture avec l'ordre nécessaire et déterminé des choses, c'est-à-dire en rupture avec sa propre nature. Ce qui semble intéresser Spinoza, au-delà de la dénonciation d'une mauvaise conception de la causalité divine, c'est la prescription épistémologique qui peut en être dégagée.

Cette prescription concernerait tout particulièrement les usages défailants du principe de raison suffisante. Comme le fait judicieusement remarquer Yitzhak Melamed, l'hégémonisation du principe de raison suffisante flirte dangereusement avec une explication superstitieuse de la réalité qui rend compte des phénomènes à l'aide de la volonté libre de Dieu<sup>85</sup>. L'interprétation « hyperationaliste » qui rend tout explicable en vertu d'une généralisation du PRS interdit donc qu'il puisse exister des « faits bruts », des phénomènes dont la raison nous reste inconnue. La recherche de la cause première à tout phénomène peut se rapprocher d'une outrecuidance scientifique. L'interprétation « hyperrationaliste » fait converger deux considérations d'ordre différent : elle transforme un manque d'explication disponible dans le moment présent avec l'aveu qu'il n'y ait tout simplement pas d'explication à une chose. Trop radicale dans ses implications, elle invalide la possibilité pour l'âme humaine de s'en tenir à une absence momentanée d'explication sous prétexte qu'il ne peut exister ni de faits bruts encore moins de contingence.

À condition de bien le définir et de lui assigner sa place légitime, le contingent n'est pas à rejeter entièrement, tout particulièrement dans la philosophie pratique de Spinoza que nous aborderons dans l'ultime partie de ce mémoire. La première définition du contingent, que Spinoza ne distingue pas encore du possible, apparaît au scolie d'Elp33. Une chose peut être dite contingente, non en vertu de la nécessité de son essence ou d'une cause efficiente qui l'a produite, mais toujours « eu égard à un manque de connaissance en nous; car une chose dont nous ignorons que l'essence enveloppe contradiction, ou laquelle nous savons bien qu'elle n'enveloppe aucune contradiction, sans pouvoir rien affirmer avec certitude de son existence, parce que nous ignorons l'ordre des causes »<sup>86</sup>. La contingence ne peut jamais être l'état ontologique d'une chose, mais seulement un manque de connaissance quant aux conditions causales ou essentielles d'un mode. Croire que l'ordre des choses est l'effet contingent de la volonté divine

---

<sup>85</sup> Voir Yitzhak Melamed. « The Sirens of Elea : Rationalism, Idealism and Monism in Spinoza » dans *Debates in Early Modern Philosophy* (éd. Antonia Lolordo, Duncan Stewart), Londres, Routledge, 2012, pp.78-90.

<sup>86</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 33 scolie, G II, 74; GF, p.56.

qui agirait comme cause transitive constituée, selon Spinoza, « un grand empêchement à la science »<sup>87</sup>. Nous nous rapprochons, à la suite de l'exposition de tous ces éléments d'interprétation, d'une idée plus précise de la cible de l'*Appendice*. Celle-ci n'est pas à trouver seulement du côté de théologiens dogmatiques qui faisaient reposer leur conception de l'ordre naturel sur les causes finales. On peut trouver certains candidats du côté des philosophies mécanistes qui accordaient, tant au niveau épistémologique qu'au niveau ontologique, une légitimité aux causes finales dans leur appareil conceptuel.

#### 1.2.4 Le dessein intelligent et le contexte historique de l'*Appendice*

La cible de l'*Appendice* se précise un peu plus lorsque Spinoza traite de la conception des corps qui est sous-jacente à l'idée que Dieu serait doté d'une volonté libre. En plus d'abolir toute possibilité de science naturelle en mobilisant une liberté divine qui serait la cause transitive première à toute chaîne causale, le préjugé finaliste rend compte de la formation des corps à partir d'une téléologie divine que l'on peut dire, si l'on s'en tient à la typologie précédemment déployée, *intentionnelle*.

De même, quand ils voient la structure du corps humain, ils sont frappés d'un étonnement imbécile et, de ce qu'ils ignorent les causes d'un si bel arrangement, concluent qu'il n'est point formé mécaniquement, mais par un art divin ou surnaturel, et en telle façon qu'aucune partie ne nuise à l'autre<sup>88</sup>.

L'ignorance qui alimente la croyance en l'intervention directe de Dieu dans l'ordre naturel est la même que celle qui est à la source de l'idée selon laquelle Dieu a assemblé harmonieusement les corps. Il est aisé de reconnaître le scénario théologique rattaché à cette idée. Il s'agit, bien entendu, de la preuve téléologique de l'existence de Dieu, c'est-à-dire une preuve qui infère l'existence d'un Être suprême intelligent depuis l'observation de l'ordonnement régulier et harmonieux des corps. Du constat des rapports fonctionnels et optimaux entre les parties du corps humain et son ensemble est induite la conclusion selon laquelle Dieu existe et qu'il exerce son pouvoir causal sur les choses depuis l'extérieur, par le biais d'une téléologie intentionnelle. La cible de l'*Appendice* serait donc les téléologies de cet acabit, celles qui postulent une action téléologique extrinsèque aux corps. Ce qui permet de trancher cette distinction (entre le caractère intrinsèque ou extrinsèque de la téléologie), c'est la position du principe de mouvement par rapport au corps qu'il met en action. Dans une téléologie dite intrinsèque, le principe de

---

<sup>87</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 33 scolie 2, G II 74-75; GF, p.57.

<sup>88</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 81; GF, p.65.

repos et de mouvement d'une chose est immanent à sa constitution. À l'opposé, dans une téléologie extrinsèque, le principe d'action vient s'appliquer sur le corps depuis l'extérieur.

En considérant les contemporains de Spinoza, il n'est pas difficile de trouver des destinataires auxquels pourrait s'adresser la critique de l'*Appendice*. Andrea Sangiacomo suggère d'ailleurs qu'elle s'adresse au philosophe naturel hollandais Adriaan Heereboord qui restreint l'usage des causes finales aux êtres dotés d'un pouvoir de cognition. Dans son livre *Meletemata philosophica* (dont Spinoza possédait un exemplaire dans sa bibliothèque), « Heereboord's use of the definition of final cause as an "external" cause is germane to his use of the case of human intentionality as the paradigm to understand final causation »<sup>89</sup>. Dans ce type d'agencement entre philosophie naturelle et causes finales, l'action causale de Dieu est conçue sous le mode d'une intentionnalité guidée par un bien, une fin qui lui est extérieure. Un autre exemple notoire de téléologie divine à cette époque se retrouve chez Robert Boyle. Bien que publié une dizaine d'années après la mort de Spinoza, son livre *Disquisition About the Final Causes of Natural Things* (1688) constitue un véritable plaidoyer en faveur d'un usage métaphysique et épistémologique des causes finales. Selon les mots de Laurence Carlin, cette œuvre serait « the most important seventeenth century defense of extrinsic final causes »<sup>90</sup>. S'en prenant explicitement à la démarche cartésienne, Boyle argumente au contraire pour la pertinence des raisonnements téléologiques en philosophie naturelle<sup>91</sup>. Parce que la réalité pourrait être vue, tour à tour, du point de vue de sa structure et du point de vue de ses fonctions, les explications téléologiques ne seraient pas à rejeter entièrement, mais à hybrider avec des explications mécaniques. Ce qui devrait ici retenir notre attention, c'est la restriction des causes finales à des contextes ontologiques dans lesquels la causalité s'exerce depuis l'extérieur des êtres. Au troisième chapitre, alors que Boyle se demande « Whether, or in what sense, the Acting for Ends may be ascribed to an Unintelligent, and even Inanimate Body? », et il introduit une distinction cruciale entre deux modes de causation :

---

<sup>89</sup> Andrea Sangiacomo, « Aristotle, Heereboord, and the Polemical Target of Spinoza's Critique of Final Causes », *Journal of History of Philosophy*, volume 54, numéro 3, 2016, p.405.

<sup>90</sup> Laurence Carlin. « Boyle's teleological mechanism and the myth of immanent teleology », *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, volume 1, numéro 43, 2012, p.59.

<sup>91</sup> Il y a une complémentarité entre mécanisme et finalisme au niveau des registres explicatifs. On peut bien connaître le fonctionnement biologique d'un organe, pour reprendre l'exemple canonique de Boyle, mais cette connaissance demeure incomplète tant que l'on ne connaît pas la fonction, le « en vue de quoi » cet organe fonctionne. Robert Boyle. *Disquisition About the Final Causes of Natural Things*, Londres, 1688, p.22-23.

There are two Accounts, on which the Actions of natural Agents may be said to tend toward an End : One, when the agent has a Knowledge of that End, and acts with an Intention to obtain it; as, when a man shoots an Arrow to hit a mark : The Other is, when the Action of the Proximate Agent, is indeed so directed as it ought to be to obtain an End, and yet that End is neither Known nor intended by the Proximate Agent, but by a Remoter that is Intelligent<sup>92</sup>.

À en croire Boyle, deux types de causes finales sont envisageables : l'une émanant de la cognition directe de l'agent qui produit l'action et l'autre étant le résultat d'une action exercée sur un être par un autre agent intelligent. Selon ces deux cas de figure, la finalité des choses, naturelles ou artificielles, ne peut leur être donnée que par la cognition d'un but, à la manière d'un archer qui vise une cible pour reprendre l'exemple employé. Que ce but soit directement impulsé par l'agent conscient ou indirectement change peu à la donne. Il n'existe, pour Boyle, que des finalités extrinsèques. Il appert que la critique de Spinoza est dirigée vers ce type bien précis de téléologie. Contrairement à ceux qui persistent à y voir une condamnation générale de la téléologie, il s'agit de mettre en évidence les formes différenciées de causes finales. Le montage entre téléologie divine et téléologie anthropocentrique, d'une part, et téléologie intentionnelle et téléologie divine, d'autre part, semblent être les formes dépréciées par Spinoza. Cela veut-il dire qu'une téléologie immanente reste possible, même après que le couperet acéré de la critique de l'*Appendice* soit tombé? Il faut, pour le savoir, interroger la doctrine spinoziste des essences.

Un examen de la doctrine spinoziste des essences nous mène au seuil du troisième point abordé par l'*Appendice*. Il concerne les doublets esthétiques et moraux à partir desquels l'âme appréhende trop souvent la réalité. On peut penser notamment à ceux de Beau/Laid, Bien/Mal ou encore Ordre/Désordre. Ils entretiennent un lien très étroit avec le préjugé finaliste puisqu'ils fournissent les critères en vue de juger de la normativité ou de l'adéquation d'un but. En cela, une fin sera dite bonne ou un agencement ordonné grâce à ces doublets dont Spinoza retrace la genèse dans la tendance inhérente à l'être humain à prendre « l'imagination pour l'entendement »<sup>93</sup>. La confusion des deux ordres de connaissance nous mène à évaluer les choses en vertu de l'effet qu'elles ont sur notre complexion corporelle. De plus, elle donne lieu à une essentialisation de ces catégories puisque l'âme se met à croire qu'elles appartiennent ontologiquement au réel. L'essentialisation des appréciations de l'imagination nous empêche d'évaluer la juste composition de la nature, car « la perfection des choses doit s'estimer seulement par leur nature et

---

<sup>92</sup> *Ibid*, p.89.

<sup>93</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 81; GF, p.65.

leur puissance, et elles ne sont donc pas plus ou moins parfaites parce qu'elles plaisent aux sens de l'homme ou les offensent, conviennent à la nature humaine ou lui répugnent »<sup>94</sup>. C'est donc le critère même de perfection qui est appelé à être revu à la lumière de la déconstruction du finalisme. Au lieu d'un monde esthétisé par les évaluations de l'imagination, Spinoza en appelle à juger des choses selon leur nature ou leur puissance, « *natura & potentia* ». On l'a vu, l'essence de Dieu s'identifie à sa puissance d'agir. Il en va de même pour les modes, à l'exception que leur puissance d'agir peut être entravée, c'est-à-dire qu'elle peut fluctuer selon les situations dans lesquelles ils sont placés. Dans le cas de Dieu, évidemment, sa puissance infinie d'action est toujours en état de pleine actualisation. La thématization de la nature s'ancre dans « l'axiome de la puissance »<sup>95</sup> exposé en EI p1 l dém3 selon lequel « pouvoir ne pas exister est impuissance, et au contraire pouvoir exister est puissance »<sup>96</sup>. En accord avec cet axiome, la puissance infinie et nécessaire de Dieu ne peut faire autrement que de s'exprimer dans une infinité d'effets qui constituent le réel. Pour les modes, bien qu'on ne puisse parler d'activité qui se réserverait en puissance (toute essence étant toujours actualisée selon certains degrés), il est possible que leur pouvoir causal soit empêché, qu'il varie. C'est pourquoi, pour éviter l'idée absurde d'une essence changeante, il convient d'introduire une distinction entre essence actuelle et essence formelle. Cette distinction n'a d'autre but que de substituer à la conception esthétique et moral de la Nature que véhiculent les doublets susmentionnés, une conception proprement dynamique des êtres.

---

<sup>94</sup> Spinoza, *Éthique*, I appendice, G II, 81; GF, p.65.

<sup>95</sup> L'expression vient d'Augustin Giovanni dans son livre *Immanence et finitude chez Spinoza, Études sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Kimé, Paris, 1999 et est reprise par Pascal Sévérac son livre *Le devenir actif chez Spinoza*.

<sup>96</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 11 démonstration 3, G II, 53; GF, p.31.

## Le conatus

### 2.1 La définition de l'essence dans la correspondance avec Blyenbergh de 1664

Les difficultés liées à l'articulation d'une conception dynamique des essences se sont signalées avant même la rédaction définitive de l'*Éthique*. En effet, dans sa relation épistolaire avec le marchand de grain Guillaume de Blyenbergh, Spinoza rencontre des obstacles conceptuels de taille pour expliquer la présence du mal dans le monde. Ayant lu les *Principes de la philosophie de Descartes* et la préface rédigée par Louis Meyer pour cette occasion, Blyenbergh impute à son correspondant l'axiome causal cartésien voulant que créer une chose et conserver son existence ne soit qu'une différence de raison et non deux actes réellement distincts. De cet axiome se tire la thèse de la création continuée qui postule que Dieu, par le seul biais de sa volonté agit à chaque instant pour soutenir sa création<sup>97</sup>. À cet égard, Dieu ne serait donc « pas seulement la cause de la substance de l'âme, mais aussi [...] de chaque tendance et de chaque mouvement de l'âme auquel nous donnons le nom de volonté »<sup>98</sup>. De plus, en étendant cette thèse de la création des substances à leur mouvement volontaire ou inclination naturelle particuliers, on est confronté à un problème aussi majeur que notoire. Il nous faut expliquer le rapport que la volonté divine entretient avec l'existence du mal, car « de cette proposition découle nécessairement ou bien qu'il ne peut y avoir rien de mauvais dans le mouvement ou la volonté de l'âme, ou bien que Dieu lui-même est cause immédiate de ce mal »<sup>99</sup>. Si Dieu est responsable non seulement de la conservation générale du monde, mais aussi des volitions et des mouvements des substances, on doit admettre soit que le mal n'existe pas en soi ou bien que Dieu, un être souverainement parfait, est l'auteur de ce mal. Ne tardant pas à illustrer ce conflit philosophique à l'aide d'une histoire biblique, Blyenbergh soumet à la discussion l'histoire du péché originel, la désobéissance d'Adam servant de cas paradigmatique pour expliquer l'autonomie de la volonté humaine devant le mal.

L'*Appendice* nous a déjà appris que Dieu n'est pas cause de l'existence et de l'efficacité des modes en tant que cause transitive. Il est dès lors erroné de lui attribuer la thèse cartésienne qui présuppose la transitivité de la volonté divine, c'est-à-dire une action qui s'applique de l'extérieur sur la chose sur laquelle elle agit. Dans sa réponse, Spinoza commence d'abord par recadrer les termes du débat en introduisant le principe métaphysique d'identité entre l'essence d'une chose à sa perfection. À en croire la réponse du philosophe, « toute chose existante, considérée en elle-même et non relativement à autre

---

<sup>97</sup> Voir Tad M Schmaltz, *Descartes on Causation*, Oxford, Oxford University Press, 2008, chapitre 2.

<sup>98</sup> Blyenbergh, *Lettre 18*, G IV, 83; GF, p.179.

<sup>99</sup> Blyenbergh, *Lettre 18*, G IV, 83; GF, p.179.

chose, enveloppe une perfection ayant exactement les mêmes limites que son essence, car essence et perfection, c'est tout un »<sup>100</sup>. Qu'est-ce alors que le mal à l'aune de cet axiome? Spinoza courbe le problème dans une autre direction en ajoutant au principe d'identité entre l'être et la perfection une définition du mal qu'il emprunte à Descartes. Selon cette dernière, le mal ne saurait constituer quelque chose de positif, elle n'exprime aucune réalité, mais constitue seulement une privation résultant de notre perception, une absence de perfection qui n'est qu'un être de raison. Descartes l'introduit dans ses *Méditations* précisément pour pallier un problème similaire, en essayant d'expliquer la cause de l'erreur<sup>101</sup>. De cette manière, cet emprunt à la philosophie cartésienne autorise Spinoza à reconduire le caractère négatif d'une action à une faute de jugement qui, par défaut de connaissance, prédique à une chose un attribut ou une action que son essence ne possédait pas : « On peut dire en somme qu'il y a privation quand un attribut, que nous croyons appartenir à la nature de quelque objet, est nié de cet objet même, négation quand on nie d'un objet ce qui n'appartient pas à sa nature »<sup>102</sup>.

C'est en fonction de ce principe d'identité que le péché d'Adam doit être réinterprété. Il ne s'évalue plus à l'aune d'une quelconque norme morale qui transcenderait les actions particulières. Au contraire, elle exprimerait en elle-même toute la perfection de son essence. La conséquence pour l'interprétation du récit biblique en est donc patente :

[L]a décision prise par Adam ou la volonté particulière qu'il a eue de manger du fruit défendu; cette décision considérée en elle-même enveloppe autant de perfection qu'il y a de réalité exprimée par elle; et cela se connaît par cette considération que nous pouvons concevoir dans un objet aucune imperfection, sinon quand nous le comparons à quelque autre ayant plus de réalité<sup>103</sup>.

À s'en tenir à la lumière naturelle, l'interdiction que Dieu a communiquée à Adam ne prend pas l'allure d'une loi contraignante émanant d'un législateur, conception proprement superstitieuse de l'action divine. Il concerne plutôt les effets nécessaires que l'ingestion du fruit défendu aurait sur sa complexion : « c'est ainsi, nous dit Spinoza, que nous savons qu'un poison donne la mort »<sup>104</sup>. L'analogie avec le poison est ici très évocatrice. Elle situe la désobéissance non pas sur le plan de la faute morale, mais en fait plutôt une erreur dont les effets sont profondément naturels, à savoir la décomposition de la complexion

---

<sup>100</sup> Spinoza, *Lettre 19*, G IV, 90; GF, pp.182-183.

<sup>101</sup> Descartes, *Méditations de philosophie première*, quatrième méditation, AT VII, 55; GF, p.139.

<sup>102</sup> Spinoza, *Lettre 21*, G IV, 130; GF, p.206.

<sup>103</sup> Spinoza, *Lettre 19*, G IV, 90; GF, p.183.

<sup>104</sup> Spinoza, *Lettre 19*, G IV, 94-95; GF, p.185.

corporelle d'Adam. La naturalisation de la révélation possède néanmoins des limites qui apparaissent en lien avec le degré de certitude épistémologique de la parole divine. La question est traitée en profondeur dans quatrième livre du *Traité théologico-politique*. Reprenant le thème du péché originel, Spinoza précise que « Dieu a révélé à Adam le mal qui serait pour lui la conséquence nécessaire de cette manducation, mais non la nécessité de la connaissance de ce mal »<sup>105</sup>. Autrement dit, Adam a été informé de l'inévitable conséquence qu'aurait sur son corps l'ingestion du fruit défendu, mais il n'a pas connu la nécessité de cet enchaînement causal. C'est pourquoi « Adam a perçu cette révélation non comme une vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, c'est-à-dire une règle instituant qu'un certain profit ou un dommage sera la conséquence d'une certaine action, [...] en vertu du bon plaisir et du commandement absolu d'un prince »<sup>106</sup>. L'origine du culte religieux, nous a déjà appris l'*Appendice*, réside dans ce manque de connaissance qui, au lieu de voir la « nécessité inhérente à la nature même de l'action », conçoit la causalité divine à l'image d'une volonté libre. En dépit de ces rectifications sur le caractère révélé et transcendant du commandement divin, Spinoza insiste dans sa lettre à Blyenbergh sur l'explication naturelle et nécessaire de l'action d'Adam. En effet, « demander à Dieu pourquoi il ne lui a pas donné en même temps une volonté plus parfaite, ce serait aussi absurde que de demander pourquoi il n'a pas accordé au cercle toutes les propriétés de la sphère »<sup>107</sup>. Un point de l'interprétation naturaliste demeure litigieux. Puisque les effets de la manducation sur la complexion corporelle d'Adam sont objectivement négatifs, Spinoza doit fournir une explication de la transformation que l'action produit sur l'essence. Une conception trop statique de l'essence empêche de voir en quoi celle-ci peut passer d'un état de perfection à un autre, peut fluctuer.

Le principe d'identité entre l'essence d'une chose, son action et sa perfection pose un problème cardinal en ce qu'il obstrue la possibilité même d'établir un jugement sur des actes qui diminuent la perfection d'une chose et d'autres qui l'accroissent. À la question de savoir pourquoi Dieu a révélé à Adam l'interdit de manger le fruit, Spinoza répond : « pour *augmenter* sa connaissance et par cela même sa perfection »<sup>108</sup>. Certes, la comparaison de la perfection de deux choses peut être reléguée au statut d'être de raison lorsqu'il s'agit de deux êtres finis différents. Elle menace cependant le principe d'identité entre l'essence et la perfection du moment où on se met à comparer deux actions d'un même être à des moments différents et dont on sait qu'elles expriment des degrés de perfection également différents. En assimilant

---

<sup>105</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre 4, G III, 64; GF, p.91.

<sup>106</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre 4, G III, 64; GF, p.91.

<sup>107</sup> Spinoza, *Lettre 19*, G IV, 95; GF, p.185.

<sup>108</sup> Spinoza, *Lettre 19*, G IV, 95; GF, p.185.

sans reste l'essence d'Adam à son action, on est obligé d'admettre la possibilité, certes absurde, qu'un changement, une transformation au sein de l'essence même puisse se produire. Un élément modulateur doit ainsi être introduit dans l'équation pour éviter de faire de l'essence une entité en proie à des variations. La prise en compte de l'influence d'un réseau de causes qui agissent sur l'action d'un agent solutionne en grande partie ce problème. Ne pas isoler dans l'abstrait les essences les unes des autres permet de voir en quoi le pouvoir d'action d'une chose est *toujours relatif à ses interactions avec d'autres modes* et, par le fait même, soumis à des modifications qualitatives<sup>109</sup>. En intégrant l'action des autres modes et la manière dont cette action se traduit en un affect actif ou passif, Spinoza se donne dans l'*Éthique* des outils pour dénouer l'impasse dans lequel Blyenberg l'acculait dans leur correspondance de 1664<sup>110</sup>. Or, l'interaction entre les modes ne peut être pleinement comprise si l'on fait l'économie d'une division entre deux aspects de l'essence : l'aspect formel et l'aspect actuel.

## 2.2 L'essence formelle

C'est d'abord au scolie d'EIp17 que Spinoza introduit la notion d'essence formelle. En discutant de la relation entre l'entendement divin et les entendements finis, Spinoza écrit que « la vérité et l'essence formelle des choses est telle, parce que telle elle existe objectivement dans l'entendement de Dieu »<sup>111</sup>. On remarque immédiatement que la conjonction qui unit « vérité » et « essence formelle » attribue à cette dernière la fonction de garantir l'intelligibilité de l'être des modes. « Exister objectivement » dans l'entendement de Dieu signifie exister sous le mode d'une définition qui contient les propriétés fondamentales d'une chose. Mogens Laerke suggère que « the notion of "formal essence" primarily serves its purpose in the context of determining how things relate to their representation in the intellect; i.e. how the formal essence of a mode in some attribute relates to the objective being of that same mode as represented in the intellect of God »<sup>112</sup>. L'aspect formel garantit, en quelque sorte, l'identité des choses singulières.

Nonobstant ces quelques éléments de caractérisation, Spinoza donne très peu de détails pour nous aider à imaginer à quoi correspond l'essence formelle. Pour nous y aider, un exemple tiré de la géométrie

---

<sup>109</sup> Voir à ce sujet l'article très important d'Andrea Sangiacomo, « Before the Conatus doctrine: Spinoza's correspondence with Willem van Blijenbergh », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Volume 98, Numéro 2, 2016.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 17, G II, 61; GF, p.40.

<sup>112</sup> Mogens Laerke, « Aspects of Spinoza's Theory of Formal Essence, Non-Existence, and Two Types of Actuality » dans *The Actual and the Possible: Modality and Metaphysics in Modern Philosophy* (éd. Mark Sinclair), Oxford, Oxford University Press, 2017, p.26.

qui figure dans le *Traité de la réforme de l'entendement* peut être convoqué, car à défaut de plus amples indications dans l'*Éthique*, c'est sur ces clauses que l'on peut se baser pour comprendre l'essence formelle. Spinoza y dresse les conditions sous lesquelles une définition peut être dite complète. Pour être rigoureuse, pour saisir la forme d'une chose, une définition devra « exprimer l'essence intime de la chose »<sup>113</sup>. Or, ce critère s'applique différemment aux choses créées qu'aux choses incréées, mais comme nous ne traiterons ici que de l'essence des modes finis, nous nous contenterons de mentionner les deux clauses qui concernent la première classe d'êtres. Pour que la définition d'une chose créée soit complète, celle-ci doit « comprendre la cause prochaine » et « être tel que toutes les propriétés de la chose puissent en être conclues, alors qu'on la considère seule, sans y adjoindre d'autres concepts »<sup>114</sup>. Dans les deux cas, l'exemple choisi par Spinoza est celui du cercle. Premièrement, du point de vue de sa cause prochaine, le cercle peut être caractérisé essentiellement comme « une figure qui est décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile »<sup>115</sup>. Par la description de ce mouvement d'une ligne autour d'une extrémité fixe, on obtient une définition génétique du cercle qui remplit le premier critère. Deuxièmement, de cette définition par la cause prochaine peut être tirée la conclusion voulant que « toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales ». De cette unique propriété, de l'équidistance de toutes les lignes intérieures de la figure par rapport à son centre, se laisse déduire l'idée du cercle. Dès le *TIE*, la géométrie sert de paradigme scientifique pour instaurer la conception spinoziste des essences. Sous ces conditions, saisir une forme signifie saisir un mouvement, une figure ou une proportion<sup>116</sup>. Plus généralement, on peut dire que l'aspect formel de l'essence exprime la façon singulière dont une chose en viendra à produire certains effets. Or, même si elle assure l'intelligibilité d'une chose, il serait erroné de dénier l'existence de l'essence formelle en dehors d'une relation avec un entendement humain. Elle existe réellement et identiquement dans tous les attributs de Dieu. Cela dit, la forme n'est pas la seule dimension de l'essence recensée dans l'*Éthique*. Il en existe une autre, intimement lié à la première, que Spinoza nomme l'essence actuelle. Celle-ci, conformément à la proposition 7 d'EIII, s'identifie à la puissance d'agir d'une chose, à son effort pour continuer à produire des effets qui correspondent à son essence formelle. C'est sur ce deuxième aspect de l'essence que nous allons nous pencher à présent.

---

<sup>113</sup> Spinoza, *Traité pour une réforme de l'entendement*, G II, 35; GF, p.213.

<sup>114</sup> Spinoza, *Traité pour une réforme de l'entendement*, G II, 36; GF, p.213.

<sup>115</sup> Spinoza, *Traité pour une réforme de l'entendement*, G II 36; GF, p.213.

<sup>116</sup> Mogens Laerke, *op. cit.*, 2017, p.33.

### 2.3 Généalogie du *conatus* : de la physique à l'ontologie

À l'aspect formel qui présente la définition d'une chose singulière s'ajoute l'aspect actuel. Cette dernière vient compléter la première en la pourvoyant d'une activité causale. Elle vient préciser ce que Spinoza entendait lorsqu'il écrivait dans l'*Appendice* que « la perfection des choses doit s'estimer seulement par leur nature et leur puissance ». Leur *potentia* correspond justement à ce principe introduit à la proposition 7 d'EIII. Désigné par le substantif *conatus* (« l'effort ») formé à partir du verbe latin *conor* (« s'efforcer »), l'essence actuelle renvoie au pouvoir que toute chose engage pour persévérer dans son être, pour actualiser des effets qui correspondent à sa structure ontologique :

**Proposition 7 :** L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose.

**Démonstration :** De l'essence supposée donnée d'une chose quelconque suit nécessairement quelque chose (Prop. 36, p.I), et les choses ne peuvent rien que ce qui suit nécessairement de leur nature déterminée (Prop. 29, p.I); donc la puissance d'une chose quelconque, ou l'effort par lequel, soit seule, soit avec d'autres choses, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire (Prop. 6, p.III) la puissance ou l'effort, par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien en dehors de l'essence même donnée ou actuelle de la chose<sup>117</sup>.

En s'appuyant sur EIp36 qui postule que « rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet », Spinoza attribue donc aux essences une puissance causale, une manière déterminée et particulière d'exprimer la puissance d'agir infinie de Dieu. Le *conatus* ou puissance d'agir complète l'aspect formel de l'essence. Il permet de délimiter les effets qui appartiennent au registre de variation d'une puissance des effets qui lui sont étrangers. Ainsi, un mode peut causer de deux manières différentes, pour ne pas dire antagoniques. Conformément aux deux premières définitions d'EIII, il peut être cause adéquate ou cause inadéquate de ses actes<sup>118</sup>. Pour éviter toute équivoque, notons que la cause adéquate est toujours active alors que l'inadéquate, quant à elle, correspond à un état de passivité des modes. Lorsque les effets produits par une chose finie se déduisent entièrement de l'essence de celle-ci, lorsqu'elle déploie son efficence causale conformément aux réquisits de son essence formelle, on dira alors que le mode est, à cet égard, cause adéquate de ses actions. À l'inverse, lorsqu'un effet ne peut être que partiellement déduit de l'essence d'un mode, alors il sera dit cause inadéquate de son action. Il pâtira d'être soumis à l'efficence causale d'autres modes qui le déterminent à produire des effets qui ne s'identifient pas pleinement à sa

---

<sup>117</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 7, G II, 147; GF, p.143.

<sup>118</sup> Spinoza, *Éthique*, III définitions 1 et 2, G II, 139; GF, p.34.

constitution formelle. Or, même si le *conatus* paraît indiquer un primat de la cause efficiente, certains de ses traits rappellent étrangement la téléologie immanente d'Aristote. En effet, qu'est-il, à première vue du moins, sinon un principe de mouvement et de repos interne aux modes qui tend à la même circularité que les êtres naturels en régime aristotélicien?

Du fait de ces similarités avec la philosophie naturelle d'Aristote, on ne peut se surprendre que le *conatus* soit au cœur d'un débat concernant la nature téléologique de la conception dynamique des essences chez Spinoza, bien qu'un premier regard à la généalogie de ce concept le pousse au plus loin de toute forme de téléologie. Emprunté à la physique du 17<sup>e</sup> siècle, le *conatus* peut être vu comme l'héritier conceptuel en philosophie du principe d'inertie en physique. Comme nous le verrons un peu plus loin, l'effort pour persévérer dans un état d'être peut facilement être compris comme une tendance à la conservation d'une quantité ou d'une direction de mouvement tant et aussi longtemps qu'une cause extérieure ne vient pas interférer pour modifier cet élan ou ce repos<sup>119</sup>. Compte tenu du contexte historique dans lequel écrit Spinoza, il se pourrait très bien que le *conatus* soit compatible avec la diffusion de la conception galiléenne du mouvement basée sur l'inertie des corps. En effet, l'une des grandes innovations de Galilée fut sans doute l'idée selon laquelle le mouvement impulsé à un corps (*virtus impressa*) constitue une *privation* de gravité naturelle (*privatio gravitatis*) ainsi que l'idée, qui allait préparer le concept d'inertie en physique moderne, selon laquelle le mouvement impulsé est toujours conservé dans le corps et ce, même quand le corps atteint un état de repos à la fin de sa trajectoire<sup>120</sup>. L'explication du mouvement des corps par le principe d'inertie rompait avec les explications de type aristotélicien qui avait pu prévaloir jusqu'ici, notamment dans la scolastique du 14<sup>e</sup> siècle. La question à laquelle viendra répondre le principe d'inertie est donc celle de la perpétuation d'un mouvement une fois que le mobile n'est plus en contact avec la force qui l'a propulsé. En régime aristotélicien, seules deux explications du mouvement sont proposées : soit un corps se meut en fonction d'un principe téléologique, sa tendance inhérente à vouloir retrouver son milieu naturel (les corps graves retournant au sol et les corps légers montant dans l'air), soit un corps est mû par l'impulsion d'une force violente qui doit soutenir le mouvement de la chose mue tout au long de sa trajectoire<sup>121</sup>. Contre l'explication téléologique du milieu naturel, Galilée défendra la thèse selon laquelle la gravité est l'inclination naturelle de tous les corps dont le mouvement d'ascension par l'application d'une force constitue, en fait, la privation. Nulle différenciation selon la nature des corps

---

<sup>119</sup> Voir Syliane Malinowski-Charles, « Le *conatus* : Spinoza lecteur critique de Hobbes », *Science et Esprit*, volume 68, numéro 1, 2016.

<sup>120</sup> William A. Wallace, « Anneliese Maier: Galileo and Theories of Impetus » dans *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981, p.322.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

comme dans la physique aristotélicienne, mais une seule et même loi appliquée à tout corps. De plus, l'originalité de la thèse galiléenne (l'élément qui préparera le plus l'envolée de la conception inertielle du mouvement) sera de proposer l'existence d'un type intermédiaire de mouvement qui n'est ni naturel ni violent, mais qui est plutôt la conservation d'un mouvement tant et aussi longtemps qu'aucun obstacle ne vient perturber sa trajectoire<sup>122</sup>. Ce type de mouvement sera thématiqué dans le cadre de l'hypothèse du mouvement d'un corps sur un plan horizontal sans friction ni obstacle : « Horizontal motion, or, more correctly, motion along a frictionless plane that remains always at the same distance from the center of gravity, when once initiated, will continue *ad infinitum* »<sup>123</sup>. Ce qui retient notre attention, dans cette reconceptualisation cruciale du mouvement vertical et horizontal des corps, c'est l'abandon définitif de tout pouvoir causal intrinsèque qui pourrait motiver une préférence de direction, comme c'était le cas dans la téléologie immanente d'Aristote. L'agence causale, autrement dit, émane toujours d'une cause extérieure qui force le corps à se mouvoir, au-delà de toute inclination naturelle. Sous la loi de l'inertie galiléenne donc, le corps ne présente aucune résistance à sa redirection ou son arrêt, tout lui étant indifférent.

Comme il arrive souvent dans l'histoire des savoirs, les avancées du 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles en physique irrigueront rapidement les autres domaines de la philosophie, instaurant de nouvelles possibilités de discours et de conceptualisation. Outre l'éventualité que Spinoza ait eu un accès direct aux traités de Galilée, le canal par lequel lui est parvenue l'idée d'une continuité du mouvement est double. La greffe du principe d'inertie à sa philosophie pourrait avoir eu lieu à la lecture des *Principes* de Descartes. Au paragraphe 37 de la deuxième partie des *Principes*, Descartes affirme que « la première loi de la nature que chaque chose demeure en l'état qu'elle est pendant que rien ne le change ». Les remarques rattachées à ce principe fondateur du règne naturel rappellent à plusieurs égards la conception galiléenne du mouvement. On y apprend que lorsqu'une parcelle de matière entame un mouvement « nous n'avons aussi aucune raison de penser qu'elle ne doive jamais cesser de se mouvoir de même force, pendant qu'elle ne rencontre rien qui retarde ou qui arrête son mouvement ». Dans le corpus galiléen tout comme chez Descartes, on trouve l'idée selon laquelle le mouvement d'un corps devrait perdurer à l'infini tant qu'on ne l'obstrue. Descartes en extrait même la conclusion philosophique selon laquelle l'état naturel de la matière n'est ni le repos ni le mouvement. Ainsi, la matière ne cherchera pas à retrouver un état statique supposément originel auquel aspirait tout corps: « le repos est contraire au mouvement, et rien ne se porte

---

<sup>122</sup> *Ibid*, p.337.

<sup>123</sup> *Ibid*, p.323.

par l'instinct de sa nature à son contraire ou à la destruction de soi-même ». La formule par laquelle Descartes conclut le 37<sup>e</sup> paragraphe de ses *Principes* présente une frappante ressemblance avec la proposition 4 qui précède la proposition du *conatus* où Spinoza écrit que « nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure ». Spinoza fera passer la persévérance dans l'être à un niveau qui n'était pas connu des *Principes* de Descartes. Alors que Descartes n'applique le principe d'inertie qu'à l'étendue, il est tout le mérite de Spinoza que de développer une conception de l'effort pour persévérer dans l'être qui s'applique à tous les attributs de la substance, étendue comme pensée<sup>124</sup>.

Bien que le paragraphe 37 s'ouvre sur un énoncé à portée métaphysique, à savoir que « Dieu n'est point sujet à changer et qu'il agit toujours de même sorte nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles que je nomme les lois de la nature », Descartes restreint le principe de conservation aux seuls corps. La lacune semble avoir été repérée par Spinoza dans un texte de jeunesse, les *Pensées métaphysiques*, qui servent d'appendice à son introduction des *Principes* de Descartes. À propos de l'action conservatrice de Dieu, Spinoza commente :

Nous disions en effet que Dieu conserve la même quantité de mouvement dans la Nature. Si donc nous avons égard à toute la Nature matérielle, il n'est rien ajouté de nouveau à l'action qui la conserve; mais si nous avons égard aux choses particulières, il se peut dire en quelque manière que quelque chose de nouveau s'y ajoute. *On ne voit pas si cela a lieu aussi dans les choses spirituelles*; car il ne semble pas qu'il y ait entre elles la même dépendance mutuelle<sup>125</sup>.

Parce qu'il est extrêmement difficile de comprendre la relation entre les choses spirituelles à travers le prisme de la causalité, Spinoza note que le principe de conservation des choses par le concours divin ne semble pas s'appliquer au domaine mental. Il est effectivement peu intuitif de se représenter l'interaction entre les idées, leur « dépendance mutuelle » sinon par analogie avec la manière dont les corps interagissent causalement les uns avec les autres. C'est pourquoi Spinoza laisse la question en suspens. Si l'on sait que l'action conservatrice de Dieu garde dans le même état la nature générale et que rien ne s'ajoute à son pouvoir quand il est question des choses singulières, la façon dont le pouvoir divin agit dans le domaine mental ainsi que la manière dont les idées interagissent entre elles reste un grand mystère en régime cartésien. Il est tout à fait logique alors que le *conatus* (principe que pour l'instant nous

---

<sup>124</sup> Voir Eric Schliesser, « Spinoza's Conatus as an Essence-Preserving, Attribute-Neutral Immanent Cause: Toward a New Interpretation of Attributes and Modes » dans *Causation and Modern Philosophy* (Keith Allen, Tom Stoneham), Londres, Routledge, 2011, pp.65-86.

<sup>125</sup> Spinoza, *Pensées métaphysiques*, chapitre 11, G I, 275; GF, p.384.

identifications à une persévérance ou un effort sans savoir s'il correspond pleinement au principe d'inertie cartésien) soit articulé non pas à un attribut particulier, à l'étendue ou à la pensée, mais à l'essence même des êtres : « Spinoza is picking up on the wide domain—covering extended and mental phenomena—of the first law of nature; he has noted Descartes' silence on how to think of its application to the mental economy of nature »<sup>126</sup>. L'impasse cartésienne sur la question de la conservation de l'état des choses dans le domaine mental est dépassée par Spinoza. Sous l'emprise de la clause d'identité entre tous les attributs de la substance, le *conatus* en vient incarner, selon l'expression heureuse d'Eric Schliesser, « an essence-preserving, attribute-neutral immanent cause »<sup>127</sup>.

Une deuxième source du concept de *conatus* provient du philosophe anglais Thomas Hobbes. Le contact de Spinoza avec les thèses de Hobbes est confirmé dans une lettre datant de 1674 et adressée à Jarig Jelles dans laquelle le philosophe communique à son correspondant ce qu'il croit le séparer de Hobbes quant à la politique : « cette différence, écrit Spinoza, consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux; c'est la continuation de l'état de nature »<sup>128</sup>. Malgré cette différence notable, il est frappant de remarquer le partage complexe de concepts qui unit les deux penseurs. Parmi ce partage, le concept de *conatus* apparaît comme une pièce maîtresse de leur édifice philosophique respectif. Hobbes est parmi les premiers à enraciner le principe du *conatus* dans un territoire intellectuel qui n'est pas celui de la physique. Au 6<sup>e</sup> chapitre du *Léviathan*, en traitant des passions humaines, Hobbes place à la racine de sa théorie de l'État le plus petit mouvement du corps biologique. Ainsi, deux classes de mouvement existeraient au sein du corps. Le premier concerne tous les êtres vivants. Il s'agit d'un mouvement visant la perpétuation des fonctions vitales d'un organisme comme « la circulation du sang, le pouls, la respiration, la digestion, la nutrition, l'excrétion, etc »<sup>129</sup>. Le deuxième mouvement, qui devrait nous intéresser au plus haut point dans le cadre de notre présente analyse, est nommé par Hobbes « mouvement volontaire » et regroupe sous sa bannière des actions comme « aller, parler, mouvoir »<sup>130</sup>. Les mouvements volontaires trouvent leur origine dans l'imagination, c'est-à-dire ce processus complexe par lequel les images des choses extérieures frappent nos sens. Pour Hobbes, l'imagination n'est qu'une image défraîchie des choses extérieures et la mémoire le processus par lequel des sensations vives passent

---

<sup>126</sup> Eric Schliesser, *op. cit.*, p.72.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Spinoza, *Lettre 50*, G IV, 239-240; GF, p.283

<sup>129</sup> Hobbes, *Léviathan*, chapitre 6, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essais », 2000, p.123-124.

<sup>130</sup> Hobbes, *Léviathan*, chapitre 6, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essais », 2000, p.124.

à des sensations dégradées et s'inscrivent dans notre complexion corporelle<sup>131</sup>. Les vestiges laissés par les impressions sensibles se perpétuent en tant que mouvements microscopiques. Ces petits mouvements qui traversent chaque corps sont explicitement nommés « effort » par Hobbes. Les considérations physiologiques de Hobbes sont d'autant plus intéressantes que la description de l'effet et de la vivacité de l'imagination au deuxième chapitre ne va pas sans rappeler le principe d'inertie galiléen selon lequel un mouvement se perpétuera à l'infini en absence d'obstacle :

Une fois qu'un corps est en mouvement (sauf si quelque chose le retient), il se meut éternellement et, quoi que ce soit qui le retienne, son mouvement ne peut s'éteindre en un instant, mais par degrés pendant quelque temps. Et, de même que les vagues continuent de rouler sur l'eau longtemps après que le vent a cessé, c'est de même ce qui arrive dans le cas de ces mouvements que font les parties intérieures d'un homme, donc quand il voit rêver, etc. En effet, après que l'objet a disparu, ou quand nos yeux sont fermés, nous conservons cependant une image de la chose vue, quoiqu'elle soit plus obscure que lorsque nous la voyions<sup>132</sup>.

Il n'est point à en douter donc, le *conatus* désigne en contexte hobbesien un processus qui ne va pas sans rappeler du principe d'inertie et par lequel les images qui nous affectent et sont retenues dans notre mémoire poursuivent, sous la forme d'efforts imperceptibles dans le corps, les mouvements qui leur sont propres. Plus encore, on pourrait dire que c'est là l'inflexion et l'élargissement tout à fait original qu'Hobbes fait subir au principe galiléen d'inertie. De la physique, il importe le concept d'inertie pour repenser une physiologie et une théorie des passions qui seront le socle de sa philosophie politique<sup>133</sup>. Alors qu'on ne peut faire du *conatus* hobbesien une notion en elle-même téléologique, elle le devient chez l'être humain lorsqu'elle se permute en désir : « Cet effort, nous dit Hobbes, quand il est orienté vers quelque chose qui en est la cause, est appelé appétit ou désir ». Quand le mouvement initié dans notre corps par l'imagination en vient à posséder une direction de telle sorte que l'on peut dire que le but de cette direction produit, en retour, le mouvement du corps, alors il est question de désir. Puisque « l'imagination est la toute première origine interne des mouvements volontaires »<sup>134</sup>, le premier

---

<sup>131</sup> Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 2, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essais », 2000, pp.77-78.

<sup>132</sup> Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 2, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essais », 2000, p.76.

<sup>133</sup> Michel Malherbe, dans son livre *Hobbes, ou l'œuvre de la raison*, aborde la transformation qu'Hobbes fait subir au concept de *conatus* en le faisant passer de la physique à la physiologie et la politique : « Hobbes, en présentant une théorie mécaniste de la sensation, a été conduit à enrichir du *conatus* ce mécanisme, pour rendre compte du désir; puis qu'il a généralisé la notion à tous les problèmes du mouvement en général, quand il lui fallait rendre compte du commencement du mouvement. Une telle généralisation permettait de plus de satisfaire une exigence, déjà suggérée par le mécanisme galiléen: ne plus concevoir le mouvement comme le passage entre deux points de repos, mais le saisir dans sa continuité, dans sa transition: tout "point" de mouvement est passage vers un autre point, et cet effort est susceptible d'une variation quantitative, qui détermine les effets » (p.83).

<sup>134</sup> Hobbes, *Léviathan*, Chapitre 6, Paris, Gallimard, Collection « Folio/Essais », 2000, p.124.

déterminant causal de toute action prend la forme d'une cause efficiente en l'impression d'un mouvement par les images qui stimulent les sens. Ce n'est que dans un deuxième temps, quand l'effort devient désir, qu'il est possible de traiter des mouvements en causes finales.

Cela dit, il n'est pas à exclure que le *conatus* hobbesien ne puisse s'assimiler entièrement à l'inertie galiléenne. L'expression elle-même contient une ambiguïté, car un « effort » n'est jamais la poursuite passive d'un mouvement, mais toujours un engagement actif, une résistance au changement qui fait que le mouvement n'est pas purement indifférent à sa direction. L'expression trahit un dynamisme qui ne se réduit pas à l'inertie<sup>135</sup>. On retrouvera cette même ambivalence chez Spinoza et le problème d'articulation entre la philosophie pratique et la philosophie naturelle qu'elle peut engendrer. C'est donc dire que cette courte généalogie du *conatus* nous a permis de voir la tension à l'œuvre dans le corpus cartésien qui invite à un élargissement de cette notion pour la faire passer de la physique à l'ontologie. En restreignant son champ d'application à la physique, on rendait difficile la compréhension de l'application du même principe au domaine du mental. Dans la proposition 7, Spinoza campe le *conatus* d'emblée dans le champ des essences. Quant à la source hobbesienne, elle met en lumière la tension entre inertie et dynamisme que la notion même recèle dans son usage philosophique. C'est pourquoi, ce portrait historique dresse la table pour une discussion d'ordre plus conceptuelle.

## 2.4 Trois hypothèses sur le fonctionnement du *conatus*<sup>136</sup>

### 2.4.1 L'hypothèse inertielle

En récupérant le *conatus*, Spinoza hérite donc d'une notion fort complexe et ambiguë qui a connu des mutations au cours du 17<sup>e</sup> siècle. Il est indéniable que Hobbes soit l'un des relais importants dans cette transmission<sup>137</sup>. Or, chez Spinoza tout comme chez Hobbes, il est loin d'être acquis qu'il corresponde à un « élan vital », c'est-à-dire une sorte de téléologie immanente qui postule que chaque chose « s'élançe »

---

<sup>135</sup> On peut penser à l'article de Syliane Charles-Malinowski qui caractérise le *conatus* comme un « élan vital » (p.100). Le choix de ce terme laisserait peut-être croire à une forme de finalisation du mouvement vital qui anime toute chose. Cependant, elle précise un peu plus loin que c'est le désir qui, en tant que forme complexifiée du *conatus*, possède un caractère téléologique : « Au chapitre VI du *Léviathan*, Hobbes distingue le mouvement vital, propre à tout être animé, du mouvement animal qui suppose le mécanisme de la sensation et qui en représente une complexification, car la représentation (l'imagination) y entre en jeu, sous la forme d'une finalisation vers ce qui est jugé bon ou source de plaisir. » (p.104). Cf. Syliane Malinowski-Charles, *op. cit.*, 2016.

<sup>136</sup> La tripartition des hypothèses sur le caractère téléologique du *conatus* est notamment proposée par Andrea Sangiacomo dans son article « Teleology ad Agreement in Nature ». Le livre de Valtteri Viljanen *Spinoza's Geometry of Power* élabore, quant à lui, un peu plus sur les deux premières hypothèses que nous allons aborder. C'est donc grâce à la combinaison de leur travaux respectifs que nous pourrions discuter des trois propositions conceptuelles sur le fonctionnement du *conatus*.

<sup>137</sup> Syliane Malinowski-Charles, *op. cit.*, 2016, p.100.

non pas en vertu d'une cause finale extérieure qui la « tirerait » vers un but, mais plutôt en fonction d'un mouvement interne qui la « pousserait » à s'affirmer, à poursuivre sa persévérance. Bien au contraire, il existe des arguments de taille pour rapprocher le *conatus* d'un principe d'inertie. Le premier d'entre eux se profile au détour d'une proposition de la « petite physique », cet ensemble de lemmes, d'axiomes et de postulats inséré subrepticement par Spinoza au milieu de la deuxième partie de l'*Éthique*. Celui-ci affirme qu'un corps « en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps qui a aussi été déterminé au mouvement ou au repos par un autre; cet autre à son tour l'a été par un autre, et ainsi à l'infini »<sup>138</sup>. Sans l'ombre d'un doute, la physique d'EII intègre le principe d'inertie pour traiter de l'interaction entre les corps. Le corollaire du lemme est encore plus catégorique puisqu'il nous informe qu'un « corps en mouvement se meut jusqu'à ce qu'il soit déterminé par un autre à s'arrêter et qu'un corps en repos reste aussi en repos jusqu'à ce qu'il soit déterminé au mouvement par un autre ». Le mouvement d'un corps se perpétuera à l'infini jusqu'à ce qu'il en rencontre un autre qui fasse dévier sa trajectoire. Renvoyer le *conatus* à un principe d'inertie signifierait le lire à travers le prisme du deuxième lemme de la petite physique. John Carriero fournit l'une des meilleures interprétations inertielles du *conatus* : « the *conatus* principle tells us that, left to their own devices, things will continue as they are. So the principle also tells us that when something veers from its current course we need an external cause, and that cause will be, at least in the case of extension, some other extended system that has got in its way »<sup>139</sup>.

À en croire cette interprétation donc, la direction du mouvement d'une chose lui est complètement indifférente. Nulle recherche d'un état de perfection supérieur, l'action d'un mode est soumise aux aléas des causes extérieures et se limite à un changement d'état. En l'absence de cette dite cause extérieure pour rediriger le mouvement du *conatus*, son mouvement continuerait à l'infini. Une limite, brièvement signalée par Carriero d'ailleurs, peut cependant s'appliquer à l'interprétation du *conatus* comme principe d'inertie. En effet, celle-ci semble prévaloir pour l'attribut de l'étendue, « at least in the case of extension », mais son application à l'ontologie paraît plus périlleuse. Si l'inertie est indéniablement un principe d'organisation du mouvement de l'étendue, rien ne nous autorise, sous prétexte qu'EIIIp7 présente certaines similarités avec ce principe de la physique, de réduire le deuxième au premier, de faire de « l'effort pour persévérer dans son être » la simple persévérance indifférente dans un mouvement acquis

<sup>138</sup> Spinoza, *Éthique*, II lemme 2, G II, 98; GF, p.86.

<sup>139</sup> John Carriero, « Spinoza on Final Causality » dans *Oxford Studies in Early Modern Philosophy volume II* (dir. Daniel Garber, Steven Nadler), Oxford, 2005, p.134.

au contact d'une cause extérieure. La formulation du *conatus* comme principe neutre du point de vue des attributs produit, dans le domaine de l'ontologie, un nouveau concept qui ne possède pas de corrélat identique en physique sans négliger l'importance que cette dernière a pu occuper pour l'élaboration de la philosophie de Spinoza<sup>140</sup>. L'argument principal qui nous amène à rejeter une interprétation strictement inertielle du *conatus* loge dans la signification même du mot « effort » qui implique presque nécessairement une résistance, un engagement dynamique de la part de la chose pour conserver l'orientation de son mouvement. Bien que cette manière de présenter le problème continue d'utiliser un registre spatialisant (la « direction » de l'essence actuelle) pour désigner des réalités ontologiques, elle s'avère plus fructueuse qu'une réduction du *conatus* au principe d'inertie. Dans le cas des essences, leur action est « dirigée » vers une entéléchie dont les contours restent encore à être délimités. Au lieu de s'appuyer sur la petite physique pour éclairer le *conatus*, il est préférable de le réinscrire dans son économie argumentative propre, soit les propositions 4, 5 et 6 de la deuxième partie, afin d'en extraire les traits majeurs.

#### 4.2.2 L'hypothèse dynamique

Il peut apparaître, aux premiers abords, maladroit sinon légèrement anachronique de parler de dynamisme pour caractériser la doctrine spinoziste des essences. Le terme de dynamique voit bien plutôt le jour avec Leibniz qui, dès 1689, propose une réforme de la physique à partir de ce concept<sup>141</sup>. La dynamique se développa dans le sillage d'une réhabilitation de la notion de forme substantielle qui devait servir de principe d'action de chaque être. Au lieu de se concentrer sur l'étendue, les travaux de dynamique de Leibniz mettent en leur cœur l'idée de force active, c'est-à-dire l'idée selon laquelle « les changements de figure et de mouvement de la matière reposent fondamentalement sur la détermination des forces primitives des corps »<sup>142</sup>. Ultérieurement, le modèle physique de Leibniz se complexifiera considérablement dans une différenciation entre des forces dites primitives et d'autres, dites dérivatives. Les premières entretiennent « divers liens analogiques avec l'ordre métaphysique des entéléchies », des

---

<sup>140</sup> Jonathan Bennett et Valtteri Viljanen proposent même, en radicalisant la matrice physique pour l'ontologie spinoziste, d'employer l'expression de « field metaphysic » pour désigner l'idée selon laquelle il n'existerait, pour Spinoza, qu'une substance étendue, un champ de force dont les modes seraient les actualisations épiphénoménales. Voir Valtteri Viljanen, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 37, Numéro 3, 2007, pp.393-418.

<sup>141</sup> François Duscheneau, « Les fondements de la physique » dans *Leibniz : lectures et commentaires* (dir. Mogens Laerke, Christian Leduc, David Rabouin), Paris, Éditions Vrin, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2017, p.154.

<sup>142</sup> Christian Leduc, « Substance individuelle, monade et machine de la nature » dans *Leibniz : lectures et commentaires* (dir. Mogens Laerke, Christian Leduc, David Rabouin), Paris, Éditions Vrin, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2017, p.34.

essences et de leur principe de perfection alors que les deuxièmes concernent la trajectoire empirique des corps<sup>143</sup>. En sus, la physique leibnizienne est également articulée à sa métaphysique en ce que les « monades », ces substrats métaphysiques de la réalité corporelle dont la monadologie est la science, sont pourvues d'un principe causal interne nommé « appétition ». En mettant au centre de sa physique et de sa métaphysique un principe d'activité, Leibniz se donnait de nouveaux moyens pour penser dynamiquement l'individuation et l'identité des êtres à travers le changement dans l'étendue. En dépit des quelques années qui séparent Spinoza de l'invention de la dynamique par Leibniz, son *conatus* revêt des aspects très similaires au principe d'activité. Si les registres scientifiques semblent plus difficilement dissociables les uns des autres que chez Leibniz, on peut s'inspirer des traits généraux de l'entreprise leibnizienne, c'est-à-dire la façon dont il restructurera la physique et la métaphysique autour de la notion d'activité, pour comprendre ce qui se joue dans la doctrine spinoziste du *conatus*. Dans la littérature secondaire, l'interprétation dynamiste s'est imposée sous le nom d'essentialisme. Selon celle-ci, les modes s'efforcent de produire des effets qui se déduisent exclusivement de leur essence, notamment en s'opposant aux causes qui vont à l'encontre de leur effort. Ainsi, comme le suggère Valterri Viljanen, « the fact that things are endowed with power (and are so because they express God's power) grounds the thesis that they genuinely resist any opposition, not just (indifferently) maintain whatever prevailing state they may have as long as they are not interfered with »<sup>144</sup>.

La résistance qu'oppose le *conatus* à des changements que lui imposeraient éventuellement des causes extérieures oblige à concéder que le concept de puissance qu'il véhicule est plus exigeant que celui associé au principe d'inertie, du moins l'inertie galiléenne<sup>145</sup>. En effet, « were things simply to cease their causal activities when facing obstacles, the concept of power involved would turn out to be extremely feeble, hardly to be counted as a proper concept of power at all »<sup>146</sup>. L'opposition au changement suggère qu'il est animé par une direction, que la manière dont il va produire des effets ne lui est pas indifférente, mais contient une orientation qualitative. C'est ce que laissait déjà entrevoir la bipartition de la causalité en cause adéquate et cause inadéquate. On peut facilement concevoir qu'un mode tentera, autant que faire se peut, de persévérer dans une production d'effets qui conviennent à son essence et qui coïncideront avec

---

<sup>143</sup> *Ibid*, p.35.

<sup>144</sup> Valterri Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p.126

<sup>145</sup> L'inertie est, en effet, un concept polyvoque qui prend une signification différente dépendamment du *corpus* dans lequel il est mobilisé. À ce titre, on peut rencontrer des principes d'inertie qui intègrent la possibilité d'une résistance au mouvement et donc qui ne rend pas entièrement indifférente la direction du mouvement. On peut penser à l'inertie keplérienne ou leibnizienne qui sont plus près de cette dernière conception.

<sup>146</sup> Valterri Viljanen, *op.cit.*, p.102.

une augmentation de sa puissance d'agir. Il prendra pour but l'accroissement de sa puissance causale adéquate. Au contraire, si le *conatus* n'était, en fin de compte, qu'une tendance à poursuivre un mouvement homogène tant que rien ne lui fait obstacle ou ne le fait dévier de sa trajectoire, alors on ne peut expliquer pourquoi un mode collaborerait ou opposerait une résistance dynamique aux causes qu'il rencontre pour conserver une production causale en harmonie avec son essence formelle. Nous pouvons dès lors avancer l'hypothèse d'une causalité interne, d'un principe dynamique immanent au *conatus*. Pour avoir un portrait plus complet et mieux fondé de cette hypothèse dans le texte spinozien, penchons-nous sur les quelques propositions précédant celle du *conatus*<sup>147</sup>.

Début en EIIIp4 une démonstration en règle du caractère foncièrement affirmatif des essences. Elle prépare l'exposition du *conatus* et nous amène à comprendre sa logique de résistance. En effet, la proposition 4 interdit que les causes de la destruction d'une chose soit contenue en elle. De la proposition voulant que « nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure »<sup>148</sup> ainsi que celle voulant que « des choses sont d'une nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre »<sup>149</sup>, Spinoza en vient à déduire la force de toute chose singulière, le fait qu'elle sera « opposée à tout ce qui peut ôter son existence »<sup>150</sup>. Considérant qu'il « n'est donné dans la nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte »<sup>151</sup>, il est fort plausible que tout mode, pour la durée de son existence, ait plus souvent à composer avec l'adversité et l'hostilité d'un milieu causal qui fait pression pour diriger son *conatus* dans une certaine direction<sup>152</sup>. Parce que l'essence d'un mode est l'expression immanente du pouvoir causal de Dieu, elle revêt un caractère intrinsèquement affirmatif, affirmation qui se transformera en résistance lorsqu'elle est confrontée aux causes extérieures qui s'opposent à sa complexion. Le dynamisme inhérent à l'essence actuelle impliqué par la logique de résistance n'est pas en soi la marque d'une téléologie naturelle. Bien que le *conatus* soit appelé non seulement à conserver son être, mais également à l'augmenter et à résister

---

<sup>147</sup> La démarche de Viljanen pour restituer la proposition du *conatus* dans son économie argumentative est en ce sens exemplaire. Voir le quatrième chapitre de son livre *Spinoza's Geometry of Power*.

<sup>148</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 4, G II, 101; GF p.142.

<sup>149</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 5, G II, 101; GF, p.142.

<sup>150</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 6 démonstration, G II, 102; GF, p.142.

<sup>151</sup> Spinoza, *Éthique*, IV axiome, G II, 166; GF, p.221.

<sup>152</sup> D'une manière souvent lyrique, Laurent Bove propose dans son livre *La stratégie du conatus* d'expliquer la logique de résistance du *conatus* à partir du concept militaire de stratégie pour mettre en évidence la lutte constante dans laquelle il est engagé : « Puissance singulière d'affirmation et de résistance, le *conatus* spinoziste est un pratique stratégique de décision des problèmes et de leur résolution. La notion de stratégie, issue du domaine de la guerre, ne sera pas employée par nous de manière métaphorique. La condition des corps – de manière plus pressante encore que celle des sociétés – est une condition de guerre totale et aucun n'échappera finalement à la mort. (...) C'est pour cela que le danger est la structure permanente de l'existant ou du mode fini. Agir, c'est mettre sa vie en péril; et on ne peut pas ne pas agir, car notre être est action » (p.14).

aux transformations qui vont à l'encontre de sa production causale adéquate, on ne peut dire que le processus dynamique d'accroissement et résistance soit téléologique pour la simple et bonne raison qu'il n'est balisé par aucune borne, qu'il ne s'achemine vers aucune état de complétion définitif. Il peut se déployer à l'infini sans jamais atteindre l'accomplissement d'une forme : « things do not strive to achieve a specific 'end-state', but they simply strive to enhance their own perfection or power without limit »<sup>153</sup>. Qu'en est-il dès lors de la possibilité d'une téléologie naturelle immanente de type aristotélicienne? On pourrait ainsi croire que le *conatus*, après avoir exposé les thèses précédentes, correspond à ce processus par lequel les êtres naturels reproduisent, conservent et achèvent leur forme. Bien entendu, le *conatus* est doté d'un principe d'activité interne qui ne va pas sans évoquer le principe de repos et de mouvement qui marque l'efficience causale des êtres dans la philosophie naturelle d'Aristote. Précisément, ce qui manque au *conatus* c'est une limite, un *terminus ad quem* qui oriente le déploiement de son activité causale : « unlike the Aristotelian powers of natural change which all have an inherent terminus in which their operation ceases, the striving power is such that its exercise goes on without end, if not interfered with »<sup>154</sup>. C'est donc dire que l'interprétation essentialiste ne s'émancipe pas totalement de l'interprétation inertielle. Elle en propose une simplement une vision plus élaborée qui accepte l'idée selon laquelle les modes, en vertu de leur *conatus*, cherchent à accroître leur puissance d'agir et à résister aux changements qui iraient à l'encontre de leur direction actuelle.

#### 4.2.3 L'hypothèse de « l'accord en nature »

Il est possible que ce ne soit pas dans la notion de *conatus* en elle-même que réside la téléologie naturelle spinoziste. En prenant un pas de recul et en observant certains effets de structure de la conceptualité même de l'*Éthique*, on remarque qu'une téléologie « secondaire », issue du mode d'opération du *conatus* au contact des autres modes. Pour expliquer la nécessité pour un mode d'augmenter sa puissance d'agir et de résister aux obstacles, une autre hypothèse intéressante pourrait être la suivante : la tendance de tout mode à augmenter la causalité adéquate relève de la manière dont le *conatus* fonctionne et non pas de sa nature même. Il s'agit là de l'hypothèse proposée par Andrea Sangiacomo et avec laquelle nous nous rallions. Selon lui, l'effort vers l'augmentation « is a consequence of the way in which that notion works within the ontological framework that Spinoza provides, which is

<sup>153</sup> Andrea Sangiacomo, « Teleology and Agreement in Nature » dans *Spinoza : Basic concepts* (dir. André Santos Campos), Exeter (Angleterre), Imprint Academic, 2015, p.61.

<sup>154</sup> Valtteri Viljanen, *op. cit.*, p.131.

based on the concept of ‘agreement in nature’ as the fundamental criterion to determine whether, and to what extent, different things can interact without destroying each other »<sup>155</sup>.

Cette hypothèse de « l’accord en nature » repose donc sur une revalorisation de l’apport des causes extérieures dans l’effort pour persévérer dans son être<sup>156</sup>. À trop insister sur la singularité de l’essence de chaque mode, on perd de vue que l’interaction entre les modes ne se limite pas à des scénarios de résistance et d’opposition. L’idée d’un « accord en nature », d’une convenance causale entre plusieurs modes invite à ne pas reléguer l’entièreté des dynamiques intermodales à des dynamiques de passivité, mais à voir la causalité adéquate qui peut en émerger. Autrement dit, pour reprendre les mots de la démonstration d’EIIIp7, il convient de préciser ce que Spinoza veut dire lorsqu’il prend soin de préciser que toute chose s’efforce « soit seule, soit avec d’autres choses » de persévérer dans son être. Les choses finies étant toujours soumises à des causes extérieures plus puissantes qu’elles, elles cherchent nécessairement à s’adapter à leur concours, à trouver des moyens de conjuguer la production d’effets et celle des autres modes. Ces jeux de *convenientia*, comme dira Spinoza, peuvent être le résultat d’une véritable concorde entre des modes ayant beaucoup de propriétés communes ou bien du simple fait d’une adaptation forcée d’un mode à l’activité causale d’un autre mode. Deux attitudes du *conatus* à l’endroit des causes extérieures sont possibles : l’une d’opposition aux causes qui le pressent vers la destruction, l’autre de convenance avec les modes qui aide et augmente sa puissance d’agir.

L’hypothèse de « l’accord en nature » se vérifie avec plus d’évidence du côté de la logique d’agglomération des corps. Encore une fois, c’est au niveau de l’attribut d’étendue que se laissent facilement imaginer les opérations réelles du *conatus*. Les passages de la petite physique traitant des lois de composition et de décomposition des corps indiquent un modèle de conceptualisation plus riche que le principe d’inertie pour comprendre le fonctionnement du *conatus*. La méréologie sous-jacente à la « petite physique » donne à voir des processus téléologiques qui peuvent être importés pour éclairer l’ontologie de la puissance de Spinoza. Si ces processus ne sont pas contenus *a priori* dans le fonctionnement même du *conatus*, n’en demeurent pas moins des figures d’organisation de la nature. En ce sens, la « petite physique » montre comment des corps simples (*corpus simpliciter*) en viennent à former des totalités et des individus à travers la communication de leur mouvement et à accroître leur complexité par la recherche de convenance commune. Le lemme 4 propose au départ une définition originale de l’individualité : « ce

---

<sup>155</sup> Andrea Sangiacomo. « Teleology and Agreement in Nature » dans *Spinoza : Basic concepts* (dir. André Santos Campos), Exeter (Angleterre), Imprint Academic, 2015, p.64.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

qui constitue la forme d'un individu consiste en une union de corps; or, en dépit d'un continuuel changement de corps, cette forme (par hypothèse) est retenue; l'individu donc retiendra sa nature telle qu'auparavant, tant par rapport à la substance que par rapport au mode »<sup>157</sup>. Par cette définition non-substantielle de l'individu, Spinoza rend possible de penser la constance d'une forme à travers le remplacement des parties qui la compose. Le lemme 7 vient ensuite formuler sous quelles conditions un individu, qui n'est qu'un assemblage complexe de corps simples<sup>158</sup>, peut être dit persévérer dans sa forme : « individu ainsi composé retient encore sa nature, qu'il se meuve en totalité ou soit en repos, qu'il se meuve de tel côté ou de tel autre, pourvu que chaque partie conserve son mouvement et le communique aux autres comme avant »<sup>159</sup>. La rétention d'une forme, qui est la traduction pour la méréologie du principe de persévérance dans l'être, se fait par le biais d'une communication de mouvement qui laisse intacte la proportion de repos et de mouvement prévalant entre les diverses parties d'une totalité. De cette conception homéostatique de l'individu, il est possible d'extraire un modèle pour éclairer le jeu de composition entre différents *conatus*. La limite qui, dans l'hypothèse dynamique, semblait manquer au procès d'augmentation de l'effectivité causale émerge dans cette recherche de communauté modale : l'effort pour persévérer dans l'être atteint sa pleine efficacité dans l'équilibre entre les effets négatifs et les effets positifs des causes extérieures : « the thing's striving to adapt its own effects to those of the external causes will always find a limit and the thing's power of acting cannot grow indefinitely (EIVP3–4). In fact, since finite things are essentially different from each other, some degree of disagreement in nature will always be unavoidable »<sup>160</sup>. Dans une lettre de 1665 adressée à Henry Oldenburg, deux termes employés par Spinoza devraient même retenir notre attention :

Par cohésion donc des parties j'entends simplement que les lois ou la nature de chaque partie *s'ajustent* de telle façon aux lois de la nature d'une autre qu'il ne peut y avoir de contrariété entre elles. Pour le rapport du tout et des parties je considère les choses comme parties d'un certain tout, toutes les fois que leur nature *s'ajuste* à celle des autres parties, de façon qu'il y ait autant que possible *accord* entre elles<sup>161</sup>.

<sup>157</sup> Spinoza, *Éthique*, II lemme 4, G II, 100; GF, p.88.

<sup>158</sup> Il ne faut pas comprendre l'expression « corps simples » comme la marque d'une ratification par Spinoza des thèses de l'atomisme. Bien au contraire, chez Spinoza, « un corps individué, pas plus du reste qu'un corps simple, ne saurait consister en une certaine portion d'étendue ou quantité d'espace. L'entité individuelle, en l'occurrence corporelle, est selon Spinoza exclusive de toute simplicité ; elle ne se conçoit pas sur le modèle d'une entité substantielle » (Pascale Gillot, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », *Methodos*, 3, 2003, <http://journals.openedition.org/methodos/114>, consulté le 08 août 2019). Pour une étude plus approfondie de la question, se référer à Sophie Laveran, *Le Concours des parties : Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2014, 434 pp.

<sup>159</sup> Spinoza, *Éthique*, II lemme 7, G II, 101; GF, p.90.

<sup>160</sup> Andrea Sangiacomo, *op. cit.*, 2015, p.65.

<sup>161</sup> Spinoza, *Lettre 32*, G IV, 171; GF, p.236.

« Ajuster » et « accord » sont les deux concepts qui rendent le mieux compte de cette recherche d'équilibre, d'homéostasie ontologique entre l'expression de l'essence singulière et la composition avec d'autres modes. Un mode visera à ajuster son expression causale à celle des autres modes pour trouver le meilleur moyen de persévérer dans son être. L'accord entre les modes qui composent un tout sert donc de plafond téléologique au déploiement de la puissance d'agir à deux égards. D'abord, il est un ressort du *conatus* pour accomplir sa logique de préservation. Étant donné que la puissance d'agir d'un mode est nécessairement infiniment surpassée par la puissance d'autres individus et de modes, il est toujours préférable, pour qu'un mode puisse conserver sa production adéquate d'effets, de s'unir à des modes qui partagent certaines caractéristiques communes avec lui. Ensuite, avec l'hypothèse dynamique, on peut dire que si le *conatus* non seulement cherche à persévérer dans son être, mais aussi à étendre sa causalité adéquate, sa puissance d'agir, son union avec d'autres modes dans un commun effort de production causale ne peut être que bénéfique. L'accord en nature permet de passer d'une simple résistance à une alliance, d'une réduction de la pression exercée de l'extérieur sur un mode à un engagement positif en concert avec d'autres modes. Cette téléologie dérivée des logiques de composition des corps vers l'ontologie concerne bien évidemment tous les modes sans distinction bien qu'elle prenne une tournure particulière dans le cas de l'être humain étant donné sa puissance de cognition. C'est donc de la possibilité d'une téléologie intentionnelle fondée sur la méréologie dont il sera question dans cette dernière partie de notre mémoire.

## La *beatitudo* ou la finalité éthique

Après avoir relayée la critique contenue dans l'*Appendice* et avoir couvert le caractère téléologique du *conatus*, nous allons à présent examiner la réhabilitation pratique de la téléologie dans les deux dernières parties de l'*Éthique*. Celles-ci donnent à voir la façon dont une téléologie intentionnelle peut être comprise en toute légitimité dans la philosophie de Spinoza. Pour ce faire, nous analyserons d'abord les rapports entre l'entendement, les affects et la volonté. Cela nous permettra de voir comment fonctionnent et se traduisent les dynamiques d'augmentation et de diminution de la puissance d'agir au niveau de l'entendement et des affects. Cela ne sera qu'un pas préparatoire pour comprendre en quoi l'*exemplar humanae naturae* se présente sous la forme d'une téléologie intentionnelle, en quoi il nous dote d'une image pour orienter notre effort vers la rationalité. À la lumière de la critique faite par Spinoza des notions générales, il faudra déterminer le statut de l'*exemplar*, c'est-à-dire son objectivité en tant qu'il renvoie à des interactions causales réelles entre les humains. Finalement, nous convoquerons l'hypothèse de « l'accord en nature » qui nous a servi pour dévoiler la téléologie secondaire qui existe au sein de la nature. Nous la mobiliserons, cette fois-ci, en vue de présenter comment l'amitié constitue le *telos* éthique des modes humains, l'assurance la plus certaine de pouvoir continuer à persévérer dans leur être et d'augmenter leur puissance d'agir. Finalement, en dernière instance, nous aborderons ce que nous nommons la coexistence des ordres épistémiques dans la béatitude. Si ce stade ultime de l'accomplissement éthique prend exclusivement son sens dans le troisième genre de connaissance, la mystérieuse science intuitive qu'évoque Spinoza à plusieurs reprises sans nécessairement nous en donner une description satisfaisante, alors les stades de connaissance inférieurs ne sont réduits qu'à des stades transitoires, sans valeur en eux-mêmes. Au contraire, nous parlons de « coextension », car il s'agira de montrer en quoi la « vie mener sous la conduite de la raison » opère par imbrication de tous les modes de connaissance, incluant l'imagination. On pourra ainsi remettre en question l'interprétation traditionnelle voulant que la « connaissance du bien et du mal » exposée en EIV constitue une « morale par provision », une morale appelée à être dépassée et délaissée par l'amour intellectuel de Dieu qui émane du troisième genre de connaissance. Sera donc démontré que la « connaissance du bien et du mal » ainsi que les ressorts de l'imagination sont encore constitutifs de la béatitude, en tant que celle-ci est un processus toujours inachevé, une tension téléologique dirigée vers un bien « difficile autant que rare ».

### 3.1. Téléologie intentionnelle : puissance de l'entendement, affects et volonté

L'*Appendice* de la première partie avait mis au clair qu'il ne peut exister de causes finales extrinsèques. Dieu agissant en vertu de la nécessité même de sa nature, la cause finale doit être reléguée au domaine de l'imagination humaine. L'énoncé de ce principe se voit reformulé dans la préface d'EIV quand Spinoza écrit que: « ce que l'on appelle cause finale n'est d'ailleurs rien [nihil est praeter] que l'appétit humain en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primitive d'une chose »<sup>162</sup>. Cette concession - le fait que la cause finale ne soit « rien d'autre », « nihil est praeter » que l'appétit humain - trouve une intéressante itération quelques lignes plus loin où Spinoza ajoute que la cause finale n'est « rien de plus qu'un appétit singulier, et cet appétit est en réalité une cause efficiente, considérée comme première parce que les hommes ignorent communément les causes de leurs appétits »<sup>163</sup>. Par deux fois donc, Spinoza réduit la cause finale : d'abord en la restreignant au désir humain confirmé par la définition 8 qui affirme que « par fin pour laquelle nous faisons quelque chose, j'entends appétit », ensuite en la singularisant et en la rabattant sur une figure détournée de la cause efficiente. L'appétit humain, on le sait, est une détermination particulière du désir de persévérer dans l'être qui caractérise l'essence d'un mode. Il renverse sous la forme d'une cause finale extrinsèque une téléologie qui se veut immanente aux opérations du *conatus*, c'est-à-dire contenue dans la recherche d'une convenance de nature entre les êtres pourvus de qualités semblables et d'un dynamisme interne. Les analyses du chapitre précédent nous ont menées à nuancer l'interprétation voulant que le *conatus* exclût toute forme de téléologie. Autrement dit, l'effort pour persévérer dans l'être, en tant que cause « efficiente » ne peut se concevoir sans une certaine direction, un *telos* immanent qui dirige le déploiement de la puissance d'agir au gré des convenances entre les modes. D'une grande importance ici, il s'agit de constater que la critique des causes finales ne laisse pas intacte l'explication des comportements humains qui devra abandonner toute référence à une volonté libre sans toutefois renoncer à la place du désir et de l'appétit comme éléments motivateurs. Pour être parfaitement adéquate à l'ordre réel des séries causales, une action devrait idéalement être expliquée soit par l'essence du mode - dont Dieu est la cause (EIp26) – soit par l'entremise des autres causes finies qui ont concouru à l'informer (EIp28). Dans tous les cas, il s'agit ainsi d'empêcher l'hypothèse du libre arbitre qui, profitant de l'ignorance commune que nous avons des causes de nos appétits, réussit à s'imposer comme schéma d'interprétation des actions humaines. Mais ce n'est pas parce que la volonté n'est pas en mesure de s'autodéterminer que les causes finales, désirs, appétits ou volontés, doivent être rayées du

---

<sup>162</sup> Spinoza, *Éthique*, IV préface, G II, 207; GF, p.218 .

<sup>163</sup> Spinoza, *Éthique*, IV préface, G II, 207; GF, p.218.

champ des explications légitimes des actions humaines. Sous quelles conditions ce type d'explication peut-il être employé? De surcroît, comment les causes finales participent-elles de l'atteinte de l'épanouissement éthique des modes humains? EIIIp9, EIIIp11 et EIIIp12 sont les trois propositions clés pour le comprendre.

EIIIp9 est une formulation du principe d'action du *conatus* depuis la perspective de l'âme : « L'âme en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie et a conscience de son effort »<sup>164</sup>. Sur le mode de l'action ou sur celui de la passion, c'est-à-dire en tant qu'elle a des idées adéquates ou inadéquates, l'âme se voit attribuer le même mouvement de persévérance qui constitue l'essence actuelle. Le mouvement de persévérance de l'être humain prendra des noms différents selon les dimensions auxquelles il renvoie. Il sera dit « volonté » s'il ne concerne que l'âme, « appétit » lorsqu'on le rapporte à l'âme et au corps en même temps et, finalement, « désir » lorsqu'on traitera de l'appétit en tant qu'il est l'appétition consciente d'une chose :

[L]'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation; et l'homme est ainsi déterminé à le faire. De plus, il n'y a nulle différence entre l'Appétit et le Désir, sinon que le Désir se rapporte généralement aux hommes, en tant qu'ils ont conscience de leurs appétits, et peut, pour cette raison, se définir ainsi : le Désir est l'Appétit avec conscience de lui-même<sup>165</sup>.

Dans le cas de la volonté, l'étendue de son empire est largement limitée et informée par les séries causales dans laquelle elle s'insère. Ses opérations concernent strictement le domaine de la vérité, de l'approbation ou de la négation que l'on peut destiner à une proposition ou à une chose lorsque nous la rencontrons. Ainsi, elle constitue « la faculté par où l'âme affirme ou nie quelle chose est vraie ou fausse »<sup>166</sup>. L'appétit, quant à lui, est reconduit à l'affection d'un corps, lui-même mode de la substance sous l'attribut de l'étendue. Ses actes se situent donc moins au niveau de la cognition qu'à celui de l'inclination d'un corps pour une chose. Le désir vient redoubler ces actes en introduisant une réflexivité ou, pour le dire autrement, une intentionnalité. Comme on le constatera en analysant les deux autres propositions d'EIII, par conscience, Spinoza entend une fonction ou un effet de la puissance de pensée

---

<sup>164</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 9, G II, 147; GF, p.143.

<sup>165</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 9 scolie, G II, 147-148; GF, p.145.

<sup>166</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 47 scolie, G II 129; GF, p.124.

d'une âme. L'âme étant, comme nous le rappelons, « l'idée d'un corps », la conscience est en quelque sorte l'autosaisie d'une âme en tant que cette dernière est l'expression psychique d'un désir de persévérer dans l'être et qui se traduit, dans le corps, comme l'appétition des choses qui nous sont utiles à notre conservation<sup>167</sup>. La conscience, bien que la question de son origine ne soit pas explicitement abordée par Spinoza, appartient de manière privilégiée à la structure de la psyché humaine<sup>168</sup>. Elle semble lui appartenir en vertu de la puissance même de l'âme humaine qui présente un degré de complexité plus grand que les autres modes. Cette complexité psychique, l'âme l'éprouve à travers l'association entre les idées, la visée intentionnelle que nous dirigeons vers les choses ainsi que par les affects, ces représentations mentales des effets que les choses ont sur nous, qui accompagnent cette visée. Sous la loupe spinoziste, la conscience apparaît comme incarnée, principalement occupée par l'idée du corps et les idées de ses affections. Que le désir soit un mouvement indissociable d'une part de cognition devient plus évident dans les deux autres propositions susmentionnées.

EIIIp11 réitère une thèse avec laquelle le lecteur de l'*Éthique* est déjà familier à ce point : il souligne l'équivalence entre l'âme et le corps, mais cette fois depuis le point de vue de la variation de la puissance d'agir : « si quelque chose augmente ou diminue, seconde ou réduit la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, seconde ou réduit la puissance de notre âme ». L'effet d'une chose sur le corps ou d'une idée sur l'âme sera exactement le même appréhendé depuis ces deux attributs. Augmenter, diminuer, seconder ou empêcher sont les quatre scénarios possibles pour un affect<sup>169</sup>. L'augmentation et la diminution correspondent à l'expansion ou au rétrécissement des possibilités d'action d'un sujet alors que l'aide et l'empêchement, quant à elles, expriment le rapport de convenance ou de disconvenance entre le mode et les autres êtres qui entrent en interaction avec lui. Elles sont en quelque sorte « le degré zéro de l'augmentation et de la diminution, en tant qu'elles amorcent un changement qualitatif de la puissance qui ne se manifeste pas (ou pas encore) par une variation quantitative »<sup>170</sup>. Succède à cette division l'établissement d'une corrélation entre les affects primitifs que sont la Joie, la Tristesse et le Désir et leur influence sur la puissance d'agir : « Par Joie, j'entendrai donc,

---

<sup>167</sup> Don Garrett, « Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination », dans *Interpreting Spinoza: Critical Essays* (dir. Charlie Huenemann), Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 4-25.

<sup>168</sup> Nous pouvons référer ici à l'article de Steven Nadler qui démontre que la conscience humaine ne possède qu'une différence de degrés d'avec les formes de cognition des autres vivants. Nous nous abstenons d'approfondir dans le détail son argumentaire. Il peut être seulement bénéfique de marquer la différence entre son interprétation et celle de Garrett. Alors que Garrett fait résider la conscience sur la puissance de la pensée humaine, son *conatus*, Nadler attribue à la complexité de l'âme humaine, en tant que réseau d'associations entre idées, le foyer de la conscience. Voir Steven Nadler, « Spinoza and Consciousness », *Mind*, Volume 117, Numéro 467, 2008, pp.575-601.

<sup>169</sup> Pour une étude exhaustive et stimulante du rapport entre affects et corps, voir Chantal Jaquet. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions passions chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

<sup>170</sup> *Ibid*, p.101.

par la suite, une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande. Par Tristesse, une passion par laquelle elle passe à une perfection moindre »<sup>171</sup>. Or, c'est par ce partage des affects selon qu'ils augmentent ou diminuent, assistent ou empêchent la puissance d'agir, qui confirme la dimension psychique du désir. Un affect se définissant comme l'idée des affections du corps, celui-ci accompagne dans l'âme l'effet d'une rencontre entre deux modes. L'âme en tant qu'idée du corps déploie l'essentiel de sa vie mentale à travers ces affects, c'est-à-dire à travers les idées des manières dont le corps est affecté<sup>172</sup>. La joie et la tristesse sont les deux affects qui viennent qualifier l'expérience que nous faisons à la rencontre d'autres modes finis et qui permet de déterminer si cette expérience participe de l'augmentation ou de la diminution de notre puissance d'agir.

Lorsque toutes ces conditions conceptuelles sont rassemblées, alors il devient possible d'introduire une schématisation proprement téléologique de l'action de l'âme à la proposition 12 : « L'âme, autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou seconde la puissance d'agir ». Pour le dire en reprenant les avancées de la proposition précédente, l'âme cherchera à imaginer ce qui est plus sûr garant de son accession à une forme de vie joyeuse, à une intensification des possibilités du corps. Dans l'effort pour *imaginer* ce qui affecte positivement la puissance d'agir du corps se présente une téléologie intentionnelle. Grâce à l'imagination qui peut rendre présents des objets, des buts ou des idées, l'âme visera, autant que faire se peut, des choses qui favorisent l'accroissement de son pouvoir d'action. De cette façon, en liant les fluctuations du *conatus* à l'imagination, Spinoza dote les idées, adéquates comme inadéquates, d'une puissance propre qui les éloignent du statut de simples représentations mentales pour leur reconnaître une force causale<sup>173</sup>. Sans détourner aucunement le sens de la proposition précédente, on pourrait la reformuler de la façon suivante : si une chose *x* augmente la puissance d'agir du corps de *y*, alors l'âme de *y* désirera *x*. Suivant cette reformulation téléologique de l'action de l'âme, celle-ci n'est donc pas seulement déterminée en amont par des facteurs qu'il ignore, mais cherche consciemment à atteindre certains buts, comme l'accroissement de sa puissance d'agir, à l'aide de la puissance de l'imagination. Les moyens pour y arriver doivent toutefois exclure un travail de la volonté tout en concernant l'âme comme siège du devenir éthique. Il suffit de noter que, bien entendu, cette reformulation ne transgresse pas le principe

---

<sup>171</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 11 scolie, G II, 149; GF, p.146.

<sup>172</sup> La thèse voulant que les affects viennent nécessairement accompagnés d'un acte de conscience est défendue de manière convaincante par Syliane Malinowski-Charles dans sa thèse de doctorat intitulée *Affects et conscience chez Spinoza*. Elle affirme que l'expérience « du désir de voir le corps persévérer dans l'existence est triste ou joyeuse, l'un et l'autre affect jouant ainsi le rôle de révélateurs de la conscience de soi de l'âme (de la conscience de son effort ou désir) » (p.108). Elle propose de réduire le terme d'affect aux seules représentations mentales des affections de la puissance du corps, faisant de la conscience de soi une « connaissance affective, expérientielle, de sa puissance propre et, simultanément, de la puissance propre à son corps » (p.106).

<sup>173</sup> Andrea Sangiacomo, *op. cit.*, 2015, p.357.

d'identité des attributs (EIIp49scolie) et l'impossibilité pour l'âme d'agir sur le corps ou de pâtir de ses affections (EIIp7). En témoigne d'ailleurs la démonstration de la proposition où apparaît le subtil jeu de renvoi discursif entre l'âme et le corps :

Aussi longtemps que le Corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe la nature d'un corps extérieur, l'âme humaine considère ce même corps comme présent, et en conséquence aussi longtemps que l'âme humaine considère un corps extérieur comme présent, c'est-à-dire l'imagine, le corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe la nature de ce même corps extérieur. Aussi longtemps donc que l'âme imagine ce qui accroît ou seconde la puissance d'agir de notre corps, le corps est affecté de manières d'être qui accroissent ou secondent sa puissance d'agir, et en conséquence, aussi longtemps la puissance de penser de l'âme, est accrue ou secondée; et, par suite, l'âme autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer une telle chose<sup>174</sup>.

En toute cohérence avec EIIp7, les variations de la puissance d'agir se situent sur un seul et même plan de réalité et non pas sur deux chaînes causales autonomes dont l'une pourrait initier une action sur l'autre. Quand le corps propre est affecté par un autre corps, « l'âme humaine considère ce même corps comme présent » simultanément à l'affection du corps. Par l'utilisation de ce double registre, Spinoza met en œuvre, selon l'heureuse expression de Chantal Jaquet, un « discours mixte psychophysique » qui articule les affects, représentation dans la conscience d'un état du corps, et les affections du corps elles-mêmes et qui conjugue « des remarques sur l'augmentation de la puissance d'agir du corps et sur l'augmentation de la puissance d'agir de la pensée »<sup>175</sup>. La préséance accordée à l'attribut de la pensée ne signale ainsi pas sa primauté causale dans l'absolu. Elle indique bien plutôt que le devenir actif du sujet, c'est-à-dire sa lente promotion à une production causale adéquate, se discerne mieux par la description des actes de l'âme que par ceux du corps. Il en va ainsi pour l'explication des comportements humains qui se saisissent mieux en les appréhendant depuis la perspective de l'attribut de la pensée et en accordant à l'âme un pouvoir causal par le biais notamment de l'imagination.

Gouverner les affects ne se fait pas par le pouvoir de la volonté, comme si elle pouvait s'extraire de la série des causes et des effets qui l'entoure. Au contraire, gouverner nos affects passe par un réordonnement de la compréhension que nous avons de leur existence. La démarche de Spinoza s'écarte en cela partiellement de la solution cartésienne exposée dans *Les passions de l'âme*. Pour Descartes, le remède aux passions qui affligent l'âme s'appuie sur le postulat d'une volonté qui est

---

<sup>174</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 12 démonstration, G II, 150; GF, p.147.

<sup>175</sup> Chantal Jaquet. *op. cit.*, p.128.

« tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte ». Ainsi, poursuit Descartes, « toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté »<sup>176</sup>. La tâche de la physiologie cartésienne est de décortiquer le mécanisme des passions, à travers une description de la circulation des esprits animaux dans le corps et leur influence sur l'âme grâce à la glande pinéale, afin de fonder la science éthique. Malgré ce qu'on en dit souvent, la solution de Descartes pour endiguer le pouvoir des passions, en cela beaucoup plus pragmatique qu'il n'y paraît, reconnaît la relative impuissance de la volonté. Il prend le soin de préciser que « nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter »<sup>177</sup>. Ce pouvoir des images, qui renvoie en dernière instance à une puissance cognitive de l'âme, sera exacerbé dans la solution spinoziste à la servitude des passions. Même si le schéma psychophysiologique auquel obéit les thèses cartésiennes sont complètement antagoniste au schéma spinoziste – le corps, chez Descartes, pouvant interagir avec l'âme par l'intermédiaire de la glande pinéale et vice versa – la solution apportée dans l'*Éthique* à la question de la formation d'un sujet éthique n'est pas diamétralement opposée à la solution que donnait son maître, mais seulement radicalisée au point où il est possible de parler d'une « thérapie cognitive »<sup>178</sup>. Ce qui importe est la saisie intellectuelle de l'ordre d'enchaînement des affects et de leur liaison avec des objets réels ou imaginés. La justification de ce processus éthique ne se trouve pas dans la faiblesse de la volonté, plutôt que dans la faiblesse de la vérité, c'est-à-dire l'idée selon laquelle « rien de ce qu'une idée fautive a de positif n'est ôté par la présence du vrai, en tant que vrai »<sup>179</sup>. C'est parce que nous sommes irrémédiablement assignés au milieu de l'affectif que la vérité ne peut acquérir force de loi sans être jointe à un affect plus fort et que les stratégies cognitives qui serviront de remèdes aux passions devront s'articuler à partir des affects eux-mêmes. Nonobstant les résonances intellectualistes que peut avoir une telle affirmation, il n'en demeure pas moins que cette thérapie cognitive dont il est question ici n'est pas dissociée d'une effectuation pratique. Tout au contraire, la connaissance du bien et du mal dont les

---

<sup>176</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, article 41, AT XI, 359-360; Gallimard, pp.56-57.

<sup>177</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, article 45, AT XI, 362-363; Gallimard, pp.59-60.

<sup>178</sup> L'expression provient du commentateur Herman De Dijn qui suggère que les remèdes à une rationalité et une affectivité défaillante dans les deux dernières parties de l'*Éthique* participent de ce projet d'une « thérapie cognitive ». Ce faisant, Spinoza se voit réinscrit dans la tradition de la philosophie comme forme-de-vie, comme exercice pratique menant au bonheur. Voir Herman de Dijn, « Ethics IV : the ladder, not the top » dans *Ethica IV : Spinoza on reason and the « Free Man »* (dir. Yirmiyahu Yovel, Gideon Segal), New York, Little Room Press, 2004, pp.37-56.

<sup>179</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 1, G II, 211; GF, p.221.

maximes sont développées tout au long de la quatrième partie constitue une subordination de la connaissance à des finalités pratiques. En contrepartie, la connaissance de Dieu qui fait son apparition en EIVp82 désigne un niveau de connaissance divorcé de tout arrimage à des fins pratiques. Afin de démêler ces deux niveaux de téléologie éthique, celui de l'instrumentalisation de la connaissance en vue de fins pratiques, d'une part, et celui de la recherche d'une connaissance désintéressée, d'autre part, il apparaît nécessaire de vérifier la consistance du concept d'*exemplar* et la connaissance du bien et du mal qu'il engage à l'aune de la tripartition des modes du connaître identifiés en EIIp40s2, soit l'imagination, la raison et l'intuition.

Le premier exprime le rapport le plus immédiat que nous avons à l'égard des choses. Il connaît les êtres à partir des signes, des affects ou des mots que l'âme forme à leur contact. Le deuxième, à travers ce que Spinoza nomme les notions communes et les idées adéquates, prend pour objet les propriétés que partagent les êtres. Le troisième genre de connaissance, de loin le plus difficile à définir, « procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses »<sup>180</sup>. Il accomplit une saisie de ce qui fait la singularité des modes. Soumettre l'exemple de nature humaine à cette tripartition devrait nous amener à préciser la portée de la téléologie intentionnelle sous laquelle est placé le projet d'une « thérapie cognitive », d'une éthique qui s'ancre dans le pouvoir des affects et leur réordonnement. Il s'agit ce faisant de délimiter le niveau de rationalité qui caractérise les actions accomplies sous le patronage du modèle d'humanité. Est-ce un effet de l'imagination, auxiliaire pour cette occasion de finalités plus nobles? Ou bien l'*exemplar* peut-il se réclamer directement de la raison? Quelle vertu ce modèle possède-t-il exactement?

### 3.2 L'*exemplar naturae humanae* comme *telos* intentionnel

#### 3.2.1 Formation de l'imagination

Le premier pas vers une résolution de la question du statut de l'*exemplar* passe par l'identification du processus inévitable qui pousse le corps à « former distinctement en lui-même un certain nombre d'images à la fois ». Au contact des corps extérieurs, tout corps retient en lui des impressions qui, une fois qu'elles acquièrent une dimension signifiante, se cristallisent en images. Ainsi, comme le définit EIIp17s, « nous appellerons images des choses les affections du corps humain dont les idées nous présentes les

---

<sup>180</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 40 scolie 2, G II 122; GF, pp.115-116.

choses extérieures comme nous étant présentes, même si elles ne reproduisent pas les figures des choses. Et, quand l'âme contemple les corps en cette condition, nous dirons qu'elle imagine »<sup>181</sup>. Le pouvoir de l'imagination est tel qu'il peut produire les effets d'un corps qu'il a déjà rencontré, même en l'absence de celui-ci. Les images peuvent représenter un corps extérieur particulier ou bien, lorsqu'une certaine limite dans l'imagination est atteinte, elles peuvent se condenser en images générales, c'est-à-dire en une image qui synthétise l'unicité des êtres en une figure abstraite, gommant les particularités au profit d'une vision des traits généraux que partagent les différents corps. Ce deuxième moment de la connaissance imaginative nous intéresse tout particulièrement puisque c'est lui qui entre en ligne de compte dans la formation d'une image de la nature humaine.

Malgré ce qui peut se présenter comme une baisse du registre épistémologique dans lequel le modèle de nature humaine prend son sens, il faut être en mesure de reconnaître que sa première fonction est d'arriver à garantir les moyens d'un agir éthique dans un contexte de finitude cognitive et corporelle où le développement des chaînes causales de la nature demeure inconnu. Parce que notre âme est toujours un mélange d'idées adéquates et inadéquates, notre entendement ne peut posséder une connaissance complète de la nécessité des causes et des effets. C'est pourquoi Spinoza introduit aux définitions 3 et 4 de la quatrième partie une souplesse dans les modalités d'existence de la nature *pour nous*. Il souligne d'abord la possibilité de dire que des choses singulières sont contingentes, « en tant qu'ayant égard à leur seule essence, nous ne trouvons rien qui pose nécessairement leur existence ou l'exclue nécessairement »<sup>182</sup>. Une chose est dite contingente quand nous ne sommes pas en mesure de déduire son existence de son essence, bien qu'elle soit nécessaire du point de vue de l'enchaînement infini des causes finies et de l'entendement de Dieu. L'autre catégorie qui assouplit les modalités d'existence des chaînes causales surgit à la définition suivante : « J'appelle les mêmes choses singulières possibles, en tant qu'ayant égard aux causes par où elles doivent être produites, nous ne savons si ces causes sont déterminées de façon à les produire ». La catégorie modale de possibilité concerne donc l'ordre et la connexion des causes et des effets finis. C'est elle qui crée de l'espace pour que soit sollicité le pouvoir d'anticipation dont est pourvue l'image, et tout particulièrement le modèle de nature humaine. Du fait de l'omniprésence de propositions concernant l'appétition de biens futurs contingents et incertains, on se

---

<sup>181</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 17 scolie, G II 105-106; GF, pp.94-95.

<sup>182</sup> Spinoza, *Éthique*, IV définition 3, G II 209; GF, p.220.

doute bien que la prédiction est une capacité importante qui revient en droit à la connaissance du bien et du mal<sup>183</sup>.

En effet, l'image possède une capacité à prédire le déroulement des événements qui s'offrent à nous. Ce pouvoir ne lui appartient pas en propre, mais est le résultat de son existence dans un réseau de renvois entre plusieurs images dont le siège de rétention se nomme la mémoire. Expliquant son fonctionnement au scolie d'EIIP18, Spinoza écrit que la mémoire « n'est rien d'autre en effet qu'un certain enchaînement d'idées, enveloppant la nature des choses extérieures au corps humain, qui se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections de ce corps »<sup>184</sup>. Réservoir de l'imagination, la mémoire est la cristallisation de l'ordre des affections du corps au contact des corps extérieurs. De cette structuration suivra que « chacun passera d'une pensée à une autre, suivant que l'habitude a en chacun ordonné dans le corps les images des choses »<sup>185</sup>. Au fil qu'elles s'inscrivent dans la mémoire, elles déterminent les horizons d'attente de l'âme et du corps par habitude et accoutumance. Mémoire et anticipation sont donc intimement liés, car la première informe les paramètres du second en délimitant le champ des possibilités.

### 3.2.2 Le pouvoir prédictif de l'*exemplar*

Le lien avec l'*exemplar* n'est pas de soi évident et pourtant il agit en ordonnant nos affects en contextes d'incertitude en nous fournissant une norme imagée à imiter. Il s'agit de le concevoir comme un type de téléologie intentionnelle qui accomplit une fonction éthique. En tant qu'objet de la visée de l'entendement donc, l'*exemplar* exerce un pouvoir causal sur le désir humain en le réorientant vers une finalité éthique. Ni simple image, ni idée non plus, le modèle verrouille l'intention de l'agent en le canalisant sur un but et en rendant plus vivaces les règles de la vie menée sous la conduite de la raison. Ce faisant, le modèle induit des comportements rationnels en ordonnant les affects pour que le sujet devienne le plus actif possible, c'est-à-dire motivé par des actions de l'âme plutôt que des passions. Scellant l'alliance entre la mémoire, l'imagination et la conduite droite de la vie au scolie d'EVp10, Spinoza explicite comment nous devons procéder pour contrer la faiblesse de l'entendement :

---

<sup>183</sup> L'exemple le plus patent figure en au scolie de la proposition 62 de la quatrième partie. On y comprend que l'inclination de l'imagination qui nous pousse souvent à renoncer à un bien futur plus grand, mais incertain au profit d'une jouissance immédiate d'un bien actuel. Alors que sous la conduite de la raison, nous appéterons toujours un plus grand bien, le désir, quand il n'est pas informé d'une connaissance adéquate, se laisse facilement distraire.

<sup>184</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 18, G II, 106; GF, p.95.

<sup>185</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 18, G II, 106; GF, p.95.

Le mieux donc que nous puissions faire, tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affections, est de concevoir une conduite droite de la vie, autrement dit des principes assurés de conduite, de les imprimer en notre mémoire et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent fréquemment dans la vie, de façon que notre imagination en soit largement affectée et qu'ils nous soient toujours présents<sup>186</sup>.

Quand « l'âme contemple les corps [comme s'ils étaient présents] nous dirons qu'elle imagine » nous disait déjà Spinoza. Il apparaît que faire en sorte que notre imagination soit affectée durablement par des « principes assurés de conduite » requiert donc que l'on considère l'*exemplar* comme s'il était présent, comme idéal vers lequel nous tendons. C'est que « les principes assurés de conduite » doivent être secondés par la vivacité d'une image pour rejoindre leur plein degré d'effectivité. L'engagement de la mémoire dans le procès de formation du mode en sujet actif nous rappelle que ce dernier passe par une accoutumance, la contraction d'une habitude, bref une pratique répétitive de l'application des principes assurés « aux choses qui se rencontrent fréquemment dans la vie ». Comme le fait remarquer Jonathan Bennett, les propositions concernant *conatus* sont téléologiques : « because they infer facts about conduct from facts about the results of the conduct, i.e., they have the form "If it would lead to P, he will do it" »<sup>187</sup>. De surcroît, l'accoutumance passe par un nombre grandissant de liaisons entre le modèle et les situations rencontrées, car la vivacité d'une image est directement corrélative au fait d'être rattachée ou non à un grand nombre de choses<sup>188</sup>. Spinoza donne l'exemple d'un cheval qui mobilisera des enchaînements d'images très différents chez un soldat que chez un paysan. Le soldat « ayant vu sur le sable les traces d'un cheval, passera aussitôt de la pensée d'un cheval à celle d'un cavalier, et de là à la pensée de la guerre, etc »<sup>189</sup>. Le paysan, quant à lui, « passera de la pensée d'un cheval à celle d'une charrue, d'un champ, etc »<sup>190</sup>. Tous deux jugeront de l'image du cheval selon les autres images lui sont habituellement jointes et les affections qui y sont rattachées. L'habitude, c'est-à-dire l'histoire personnelle du paysan ou du soldat, est le principe à partir duquel s'organiseront les associations entre images et affections. En tant qu'objet d'une visée intentionnelle, la tâche de l'*exemplar* est précisément d'arriver à une restructuration des associations d'images dans le corps humain afin de produire des comportements rationnels susceptibles de renforcer notre préservation dans l'être.

---

<sup>186</sup> Spinoza, *Éthique*, V proposition 10 scolie, G II, 287-289; GF, pp.314-316.

<sup>187</sup> Jonathan Bennet, *op. cit.*, 1984, p.245.

<sup>188</sup> La proposition 13 d'EV affirme que « plus il y a de choses auxquelles est jointe une image, plus souvent elle devient vive ».

<sup>189</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 18 scolie, G II, 106-107; GF, pp.96-97.

<sup>190</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 18 scolie, G II, 106-107; GF, pp.96-97.

La capacité ordonnatrice de l'idéal de nature humaine ne devrait cependant pas nous amener à penser que la conduite de la vie sous la raison est réductible à un calcul utilitaire des conséquences. Il est impossible de déterminer si une action sera « bonne » ou « mauvaise », mais on sait ce qui nous amène à la poser, le cadre qui la motive. C'est la différence fondamentale entre l'agir et sa motivation d'un côté et le produit et les effets de l'action de l'autre. La motivation reste ce qui permet d'attribuer de la nature « bonne » ou « mauvaise » d'une action, en témoigne d'ailleurs l'omniprésence du syntagme de « commandement de la Raison » tout au long de la quatrième partie. Le commandement, par définition, oblige et contraint à adopter une disposition à l'action sans grandes considérations pour le contexte dans lequel elle s'actualise ou les retombées qu'elle aura. Le nœud de l'action éthique réside dans la corrélation serrée, sinon nécessaire, entre les commandements de la raison, l'affect qui motive l'action d'un agent et l'état de sa puissance d'agir. À ce titre, les affects actifs recensés en EIIIp59d illustrent la prédominance de l'agir sur l'effet, de l'intention sur le produit. La fermeté, soit le « Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la Raison » et la générosité, soit le « Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres humains et à établir entre eux et lui un lien d'amitié » participent indéfectiblement à l'accroissement de la puissance d'agir. Les deux ont en commun d'être des types d'affection du désir. Ils configurent la finalité de l'action, la fin par laquelle un sujet s'efforce de faire quelque chose. En peu de mots, la générosité et la fermeté sont des manifestations joyeuses du *conatus*<sup>191</sup>. Certaines propriétés les séparent toutefois. Le premier affect, la générosité, concerne la rationalité du rapport à autrui dans notre désir pour persévérer dans notre être. Il se manifeste comme stratégie pour mettre en échec les réactions négatives et haineuses que l'on peut avoir lorsque quelqu'un nous offense. C'est, en quelque sorte, la déclinaison affective du commandement de la raison voulant que « la haine doit être vaincue par l'amour et la générosité, et non compensée par une haine réciproque »<sup>192</sup>:

Pour avoir ce précepte de la Raison toujours présent quand il sera utile, il faut penser souvent aux offenses que se font communément les hommes et méditer sur elles, ainsi que sur la manière et le moyen de les repousser le mieux possible par la générosité, de la sorte en effet nous joindrons l'image de l'offense à l'imagination de cette règle, et elle ne manquera jamais de s'offrir à nous quand une offense sera faite<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p.299.

<sup>192</sup> Spinoza, *Éthique*, V proposition 10 scolie, G II, 287-289; GF, pp.314-316.

<sup>193</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 59 scolie, G II 189-190; GF, p.182.

Le désir généreux de se lier dans une amitié mutuelle serait livré à un pauvre destin s'il ne recevait pas l'assistance de l'imagination. L'image des offenses nous étant faites, lorsqu'elle est jointe au commandement d'aimer son prochain, accentue la vivacité de la règle. Tant et aussi longtemps que nous aurons en vue notre « véritable intérêt », la nature réelle de notre désir à travers cette accoutumance, « alors l'offense, c'est-à-dire la Haine qui en naît habituellement, occupera une très petite partie de l'imagination ». Si la générosité est certainement un affect important dans l'accroissement de l'activité causale du sujet, la fonction anticipatrice et ordonnatrice du second affect devrait plus nous intéresser dans le contexte de la présente analyse. La fermeté d'âme verrouille la persévérance du sujet dans une motivation rationnelle malgré son manque de connaissance du déroulement des événements. Si la générosité s'oppose en tout point à la haine, la fonction de la fermeté d'âme est justement de contrebalancer le poids de la crainte. La passion craintive, selon la définition donnée à la fin de la troisième partie, « est une tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure ». En cela, elle s'oppose dos à dos à l'espoir qui est une joie dont les causes sont exactement les mêmes, c'est-à-dire l'idée d'une chose future qui n'est assurée :

De même, il faut penser à l'emploi, pour écarter la crainte, de la fermeté d'âme ; on doit passer en revue et imaginer souvent les périls communs de la vie et comment on peut le mieux les écarter et les surmonter par la présence d'esprit et la force d'âme. Mais on doit noter qu'en ordonnant nos pensées et nos images il nous faut toujours avoir égard à ce qu'il y a de bon en chaque chose, afin d'être ainsi toujours déterminé à agir par une affection de Joie<sup>194</sup>.

L'intérêt de l'*animositas* est qu'elle permet de maintenir l'agir du sujet malgré l'aléa inconnu des situations, de garder le sujet dans une disposition rationnelle même en défaut de connaissance. Tout comme pour la générosité, la fermeté d'âme ne s'acquiert pas facilement, mais par un exercice répété de convocations imagées des « périls communs de la vie » qui se dressent devant notre effort pour persévérer dans notre être. En toute circonstance, faire preuve de fermeté d'âme devant le dénouement inconnu d'un événement garantit d'être déterminé à agir par une affection de Joie, donc d'être déterminé à agir rationnellement selon ce qui favorise notre *conatus*. Puisqu'il existe une corrélation directe entre les affects et les variations de la puissance d'agir, le sujet devra cultiver des stratégies cognitives pour continuer à être déterminé à agir par joie ou bien par amour – qui n'est qu'une « joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ». Ces stratégies ne pourront inclure dans leur éventail l'abdication des

---

<sup>194</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 59, G II, 190; GF, p.182.

principes de vie droite et le calcul intéressé des retombées probables d'une action, mais devront se faire en tout respect des commandements de la raison.

Il faut ainsi se garder de concevoir le pouvoir anticipateur de l'imagination à l'aune d'un paradigme mathématique probabiliste comme le suggère Daniel Parriocha. Ce dernier défend la thèse selon laquelle le meilleur modèle de savoir est celui, inductif, qui mène à la lente constitution de notions communes et de règles générales à partir d'expériences répétées et de calcul des conséquences probables. Il pose la question de savoir « si, dans tous les domaines où l'homme est aux prises avec le temps, la puissance des causes extérieures et l'incertitude qui en résulte, le calcul des probabilités, à défaut de restituer la vraie causalité, ne contribue pas cependant [...] à aider les hommes à former des notions communes »<sup>195</sup>. Il s'avère que la connaissance du bien et du mal peut être conçue selon deux modèles de savoir différents, pour ne pas dire opposés. Le premier, dont Parriocha se fait le défenseur, passe des particuliers à l'universel consolidant la nature de ce dernier par un calcul des probabilités. Le deuxième, plus déductif qu'inductif, évalue ou gouverne l'enchaînement des événements singuliers à partir d'une règle générale. À se fier à la manière dont Spinoza présente les choses dans le scolie d'EVp10, la deuxième option est certainement à privilégier, car « since it constructs its tenets by taking a general notion for a premise, namely, the *exemplar humanae naturae*, which is use to determine the good and the bad »<sup>196</sup>. Spinoza resterait tributaire du *more geometrico*, de la démonstration déductive, même jusque dans les moindres plis de sa philosophie pratique. On lira en ce sens la quatrième partie de l'*Éthique* comme étant consacrée à la construction de règles qui agiront comme des sortes d'axiomes pour guider les modes dans la conservation de leur être. Toute la doctrine de la droite raison, de la *recta ratio*, n'a d'autres buts que d'établir des prémisses générales desquelles il nous est possible de tirer des conclusions vraies sur la logique des affects et des enseignements utiles dans le domaine pratique. Il s'agirait, ce faisant, de conserver la méthode des géomètres pour le savoir pratique tout en assouplissant l'extension des prémisses et des conséquences qui peuvent découler afin de prendre en compte notre perception en partie défailante de l'enchaînement causal des choses singulières. C'est ce qui permet d'expliquer également pourquoi Spinoza semble réserver à l'action humaine un degré de certitude plus élevé que le simple registre de la probabilité quand, dans la préface d'EIV, il écrit que les catégories de « bien » et de « mal » se distribuent en fonction de ce qui nous rapproche ou nous éloigne « avec certitude » de l'*exemplar*. Par ailleurs, il est

---

<sup>195</sup> Daniel Parrochia, « Optique, Mécanique et Calcul des Chances chez Huygens et Spinoza (sur quelques paradigmes possibles du discours philosophique) », *Dialectica*, Volume 38, Numéro 4, 1984, p.341.

<sup>196</sup> Bernard Rousset, « *Recta ratio* » dans *Ethica IV : Spinoza on reason and the « Free Man »* (dir. Yirmiyahu Yovel, Gideon Segal), New York, Little Room Press, 2004, p.8.

frappant de constater l'hybridation de l'imagination et de la raison que laisse profiler la connaissance pratique. Bien que la structure anticipatrice de cette connaissance relève de l'imagination et du pouvoir de ses images, les impératifs auxquels elle obéit sont sans contredit ceux de la raison, de la conduite droite de la vie qui assure la persévérance notre être. On aperçoit cet entremêlement des registres de connaissance également dans l'*exemplar* lui-même. Il est coutume de le rattacher au premier genre de connaissance, comme toute notion générale d'ailleurs, d'en faire un simple auxiliaire de la raison qui n'aurait aucune positivité ontologique en lui-même, aucun corrélat réel. Cela dit, il n'est pas à exclure qu'il possède à plusieurs égards certaines caractéristiques propres aux notions communes.

### 3.3 Qu'est-ce qu'un modèle? Objectivité de l'*exemplar naturae humanae*

Il est difficile d'intégrer l'idée d'une essence ou d'une nature humaine à une philosophie dans laquelle l'essence est toujours singularisée en chaque être. Nulle question de chercher à déterminer les essences en termes de genre et de différence spécifique comme les ontologies héritières d'Aristote seraient tentées de le faire. Ce point est mis au clair par Spinoza à l'occasion de la critique des transcendants et des universaux figurant au premier scolie d'EIIp40. Les notions « d'être » et de « chose » sont attribuées à une confusion de l'âme qui, incapable de saisir la singularité de chaque corps qui l'affecte, les imagine en les agglomérant sous des catégories abstraites. C'est donc que « ces termes naissent de ce que le corps humain, étant limité, est capable seulement de former distinctement en lui-même un certain nombre d'images à la fois » et que « si ce nombre est dépassé, ces images commencent à se confondre ; et, si le nombre des images distinctes, que le corps est capable de former à la fois en lui-même, est dépassé de beaucoup, toutes se confondent entièrement entre elles »<sup>197</sup>. Il n'a pas à douter que la généralité et l'abstraction caractéristiques des transcendants portent une signification négative pour Spinoza, ils sont, comme il l'écrira un peu plus loin dans le scolie, des termes renvoyant à « des idées au plus haut degré confuses »<sup>198</sup>. Il en va de même pour les universaux comme « homme », « cheval » ou encore « chien » qui en viennent à naître parce que l'âme ne peut « imaginer ni les petites différences singulières (telles la couleur, la taille de chacun), ni le nombre déterminé des êtres singuliers, et imagine distinctement cela seul en quoi tous conviennent, en tant qu'ils affectent le corps ». La notion générale d'homme retient tout

---

<sup>197</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 40 scolie 1, G II, 120-121; GF, pp.113-115.

<sup>198</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 40 scolie 1, G II, 120-121; GF, pp.113-115.

particulièrement l'attention de Spinoza. Il explique que l'on en viendra à juger de la définition de l'essence humaine selon ce que nous avons coutume d'observer :

Ceux qui, par exemple, ont plus souvent considéré avec étonnement la stature des hommes, entendront sous le nom d'homme un animal de stature droite; pour ceux qui ont accoutumé de considérer autre chose, ils formeront des hommes une autre image commune, savoir : l'homme est un animal doué du rire; un animal à deux pieds sans plumes; un animal raisonnable; et ainsi pour les autres objets, chacun formera, suivant la disposition de son corps des images générales de ces choses<sup>199</sup>.

Ces quelques remarques sur le statut épistémologique des notions générales devraient nous amener à considérer d'un regard interrogateur l'usage d'une image comme celle de la nature humaine pour des fins pratiques. Serait-ce là l'aveu d'une confusion intrinsèque à la connaissance éthique? L'embûche peut être partiellement contournée en faisant appel à une recension de la terminologie de l'*Éthique*. On remarquera, en effet, que le terme « d'essence de l'humain », mobilisé à 31 reprises, ne possède pas la même signification que celui de « nature humaine », utilisé 50 fois<sup>200</sup>. Règle générale, on constate que le terme d'essence apparaît surtout dans les contextes où il tente de déterminer le rapport de dépendance d'une chose envers certaines propriétés fondamentales<sup>201</sup>. La définition de l'essence arrive étonnamment tard dans l'*Éthique*, seulement à la définition 2 de la deuxième partie où Spinoza note que « cela appartient à l'essence d'une chose qu'il suffit qui soit donné, pour que la chose soit posée nécessairement, et qu'il suffit qu'il soit ôté, pour que la chose soit ôtée nécessairement » et ajoute ensuite, comme pour compléter sa définition, que l'essence est « ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue »<sup>202</sup>. À ne point en douter, la définition spinoziste de l'essence comporte une double implication. Elle est constituée de ces propriétés qui, si elles sont posées, engagent nécessairement la chose et que si elles sont supprimées, supprime également la chose. Dans tous les cas, l'essence sert vraisemblablement à exprimer ce qui d'une chose est absolument singulier selon sa dimension formelle ou actuelle. Le terme de nature, quant à lui, semble remplir une fonction tout autre dans les démonstrations de Spinoza. Son registre d'application se situe au niveau de la tension entre unité et multiplicité et non pas au niveau de l'unicité d'une chose. Autrement dit, « le concept de nature est employé par Spinoza quand il s'agit de penser l'unité d'une pluralité, la communauté d'une diversité; et le concept "d'essence" quand il est au contraire question de

---

<sup>199</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 40 scolie 1, G II, 122; GF, pp.113-115.

<sup>200</sup> Julien Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, Collection « Philosophie », 2009, pp.28-29.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> Spinoza, *Éthique*, II définition 2, G II, 84; GF, p.69.

saisir une chose dans son irréductible singularité »<sup>203</sup>. Il sera d'autant plus utile pour conceptualiser les rapports de convenance et de concorde de plusieurs êtres humains au sein d'une même « nature », d'une même communauté. Bien que les difficultés qui se présentaient à nous peuvent être en partie écartées par cette distinction entre « nature » et « essence », cela ne nous dit rien quant à la nature du principe d'agglomération des êtres singuliers. Une lecture qui en ferait une simple opération de la raison se déployant sous le mode de la collection imaginaire d'êtres singuliers essentiellement différents manquerait de voir son substrat réel, c'est-à-dire les interactions effectives entre les êtres humains sur lesquelles l'*exemplar* peut reposer. Il s'agit de court-circuiter l'hypothèse d'une scissure dans l'*Éthique* entre l'ontologie des singuliers et la philosophie de l'action qui s'appuie sur une notion abstraite. En lieu et place, nous suivrons les interprétations de plusieurs commentateurs qui ont su voir que le modèle repose en fait sur des interactions causales réelles.

La clé de lecture la plus intéressante pour éviter de reléguer la notion de nature humaine à une catégorie de l'imagination passe par une reconnaissance de l'existence de ce que Pascal Sévérac nomme une « communauté de nature minimale entre cause et effet »<sup>204</sup>. En vertu du cinquième axiome de la première partie, on sait que « les choses qui n'ont rien en commun l'une avec l'autre ne se peuvent non plus connaître l'une par l'autre »<sup>205</sup>. L'axiome connaît une extension à la proposition 2 lorsqu'est précisé que « si des choses n'ont rien de commun entre elles, l'une d'elles ne peut être cause de l'autre »<sup>206</sup>. Suivant la division entre cause adéquate et inadéquate, la causalité qu'un mode exerce sur un autre ne saurait se réduire à une causalité strictement passive et subie sinon nous serions condamnés à tirer des corps extérieurs qu'une connaissance mutilée, inadéquate comme le reflet de l'effet des corps extérieurs sur le nôtre. Puisque nous pouvons avoir des corps une connaissance relativement adéquate et que plusieurs modes peuvent concourir positivement à l'effort pour persévérer dans notre être, nous sommes obligés de concéder qu'un corps puisse « être cause adéquate d'une détermination de son activité par un autre puissance d'agir, et ce relativement à cette partie de l'affection de son corps par l'autre corps dont l'activité obéit à une loi également présente en chacun des deux »<sup>207</sup>. Il existerait donc un point de rencontre entre la puissance d'agir de deux modes singuliers qui ne les rend pas complètement incommensurables du point de vue de leur essence. La communauté d'activité entre la cause et l'effet est

---

<sup>203</sup> Julien Busse, *op. cit.*, p.33.

<sup>204</sup> Pour une analyse détaillée de la production d'une convenance, d'une communauté de corps à travers des propriétés communes, voir Pascal Sévérac, *op. cit.*, pp.81-126.

<sup>205</sup> Spinoza, *Éthique*, I axiome 5, G II 86; GF, p.22.

<sup>206</sup> Spinoza, *Éthique*, I proposition 2, G II, 86; GF, p.23.

<sup>207</sup> Julien Busse, *op. cit.*, pp.62-63.

d'ailleurs mentionnée rapidement dans la définition du *conatus* comme : « l'effort par lequel soit seule, soit avec d'autres choses, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose » qui est en adéquation avec sa nature. La définition de l'essence actuelle aménage une place pour qu'une activité causale ou une connaissance adéquate puisse avoir lieu même dans l'affection d'une chose par une autre.

La communauté d'activité entre la cause et l'effet ne se situe pas seulement à un niveau général d'une méréologie des corps, d'une loi de leur complexité organisationnelle. On pourrait facilement croire que cette règle ne sert qu'en vue d'une description de l'interaction entre des modes du point de vue d'un attribut commun, soit l'étendue. Mais au lieu de voir dans la généralité de la communauté entre la cause et l'effet le signe de son insuffisance à cerner une communauté spécifique (l'humanité), on devrait plutôt y déceler les conditions minimales pour que la catégorie de modèle se détache de sa stricte appartenance à l'imagination et rejoigne le registre des notions communes. La nature humaine, sous le mode d'une communauté d'interactions causales spécifiée dans le règne du vivant, sert d'ailleurs expressément de justification à Spinoza pour fonder la possibilité d'une téléologie anthropocentrique étrangère à l'idée d'une création finalisée par la volonté divine : « Je ne nie cependant pas, écrit-il, que les bêtes sentent, mais je nie qu'il soit défendu pour cette raison d'aviser à notre intérêt (...) puisqu'elles ne s'accordent pas avec nous en nature et que leurs affections diffèrent en nature des affections humaines »<sup>208</sup>. La différence de nature entre les êtres humains et les animaux vient justifier le rapport d'utilité que l'on peut entretenir envers eux. Cette différence ne sépare pas l'être humain des autres vivants, comme si nous étions « un empire dans un empire ». Elle signifie simplement que le degré de complexité des corps humains et de leur collaboration causale est suffisamment élevé pour spécifier les êtres humains, pour séparer l'activité humaine et la manière dont nos corps peuvent être affectés de l'activité causale des animaux de la manière dont ils peuvent être affectés par les autres êtres naturels. Ainsi, la différence est essentielle au sens où elle concerne l'essence comme puissance d'agir, qu'elle distingue des *structures d'activité*<sup>209</sup>. Il n'est pas anodin non plus que Spinoza utilise précisément le terme qu'il emploie dans un contexte de la méréologie des corps et des lois de leur organisation : « convenere ». Autant que tous les corps peuvent convenir ou s'assembler en une certaine mesure, autant que les corps humains sont suffisamment distincts des corps des animaux en général pour ne pas convenir en nature et en affections. Bien qu'ouverte à être affecté par d'autres formes de vie, la structure d'activité humaine possède une cohérence interne qui balise les variations possibles de sa puissance d'agir. Ainsi, « un cheval [...] est détruit aussi bien s'il se mue en

---

<sup>208</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 37 scolie, G II 237; GF, pp.253-254.

<sup>209</sup> Julien Busse, *op. cit.*, chapitres 3 et 4.

homme que s'il se mue en insecte; c'est sa puissance d'agir, en tant qu'elle est ce qu'on entend par sa nature que nous concevons comme accrue ou diminuée »<sup>210</sup>.

À ce stade, il apparaît plus clairement de quoi l'*exemplar* est la réhabilitation. S'insérant entre les notions communes qui expriment les propriétés partagées et les notions générales de l'imagination qui permettent de les regrouper mentalement sous une catégorie, il est un modèle d'activité à imiter qui soumet au désir rationnel et épris de liberté une finalité conséquente. Elle se manifeste comme téléologie extrinsèque qui guide l'action vers un agir plus adéquat. En suivant le modèle, on se rapproche d'un degré d'activité causale qui correspond le plus à notre nature, à la configuration de notre *conatus*. La téléologie intentionnelle que réhabilite EIV n'est pas totalement disjointe du domaine de la philosophie naturelle qui, quant à elle, ne tolérerait qu'un étroit usage des causes efficientes pour l'explication des phénomènes qu'elle étudie. L'équivalence entre la perfection d'une chose et son essence que nous avons abordée dans le précédent chapitre a des répercussions en philosophie pratique en ce qu'elle aide à caractériser ce qui fait l'utilité ou la nuisibilité d'une chose. Sera dit utile ce qui participe à consolider notre agir. Inversement, les choses nuisibles sont appelées telles parce qu'elles forcent notre action hors des lois qui régissent notre nature. La conception dynamique de la nature qu'engage la doctrine des essences comme puissance d'agir sert donc de socle pour une théorie de l'action. C'est en cela que Spinoza procède à une ontologisation de l'éthique qui établit des corrélations nécessaires entre les affects comme facteur motivant et le degré d'actualisation d'une essence en tant qu'elle correspond à un pouvoir causal singulier : « le "modèle de la nature humaine" qui est au centre d'EIV se fonde sur ce double statut de la perfection : intensification de la puissance d'agir sans changement de forme et identification entre la puissance et l'essence »<sup>211</sup>. Plus une chose aura de perfection plus elle produira des effets adéquats à sa nature. S'ensuit une acception toute particulière de la vertu qui la fait correspondre à « l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature »<sup>212</sup>. Il est en le pouvoir de l'être humain d'intensifier son agir adéquat malgré la force des causes extérieures. Or, faut-il assigner aux causes extérieures une signification purement contraignante et négative ou se pourrait-il que les seules lois de notre nature n'excluent pas automatiquement la participation d'autres modes dans notre persévérance dans notre être, bien au contraire? Pour les dernières pages de ce chapitre, nous nous pencherons sur le rôle de l'amitié et de la communauté politique dans la recherche de l'utile propre qui

---

<sup>210</sup> Spinoza, *Éthique*, IV préface, G II, 208-209; GF, p.219-220.

<sup>211</sup> Saverio Ansaldi, *Nature et puissance : Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Éditions Kimé, 2006, p.118.

<sup>212</sup> Spinoza, *Éthique*, IV définition 8, G II 210; GF, p.221.

anime chaque mode. On y exploitera l'affect de générosité brièvement mentionné plus haut dans l'espoir de démontrer, selon la très belle formulation de Jacqueline Lagrée à propos du *Traité théologico-politique*, que l'amitié chez Spinoza est « la seule forme de théodicée pensable », la seule forme de finalité éthique digne de ce nom<sup>213</sup>.

### 3.4 L'hypothèse de « l'accord en nature » étendue : l'amitié en tant que finalité

À titre de rappel, au scolie d'EIIIp59, Spinoza définit la générosité comme « un désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres êtres humains et à établir entre eux et lui un lien d'amitié ». À ce compte, l'*exemplar* devrait nous fournir de modèle par excellence de l'être généreux. Il nous enjoint donc à prendre en compte l'amitié pour l'épanouissement d'une vie rationnelle et d'un lien social qui permettrait à tout un chacun de préserver sinon d'augmenter sa puissance d'agir. La lettre de Spinoza adressée à Blyenbergh datant du 3 janvier 1664 évoque avec une grande sensibilité la très haute estime réservée à l'amitié par le philosophe, en dépit du fait que Spinoza mettra abruptement fin à la correspondance l'année suivante en découvrant les préjugés et superstitions tenaces de son correspondant :

Pour ce qui me concerne, en effet, entre toutes les choses qui ne dépendent pas moi, il n'en est aucune qui ait pour moi plus de prix qu'un lien d'amitié établi avec des hommes aimant sincèrement la vérité. Je le crois, en effet : parmi les objets qui ne sont pas en notre pouvoir, il n'en est pas au monde auxquels nous puissions nous attacher avec plus de tranquillité qu'à l'amitié de tels hommes; pas plus qu'on ne peut abandonner la vérité une fois qu'on l'a perçue, des hommes ne peuvent cesser de s'aimer l'un l'autre, quand l'amitié qu'ils se portent se fonde sur leur commune ardeur à connaître la vérité<sup>214</sup>.

La première question à aborder concerne l'articulation entre la causalité adéquate et l'union entre plusieurs êtres humains dans l'amitié, en reprenant et poursuivant certaines réflexions entamées dans la deuxième partie de ce mémoire. Si la causalité adéquate se définit par le fait d'agir selon les seules lois de notre nature, alors on doit examiner dans quelle mesure le concours d'autres modes peut nous y aider. Alors que nous avons indirectement touché à cette question en traitant de la méréologie spinoziste, il s'agira de la relancer en parcourant la réflexion sur la socialité et les affects contenue de EIVp29 à EIVp40. Sous cet angle, l'amitié se présentera à nous comme une amitié civile, c'est-à-dire une disposition affective

---

<sup>213</sup> Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, 2004, p.227.

<sup>214</sup> Spinoza, *Lettre 19*, G IV, 87-88; GF, p.181-182.

qui consolide le lien social. Ensuite, puisque l'amitié est un mot essentiellement polysémique, on ne pourra faire autrement que de se pencher sur une forme d'amitié plus exclusive et dont semble parler la lettre à Blyenbergh cité ci-haut. Il n'y est pas question d'établir une société commune, mais plutôt de cultiver une amitié restreinte avec des esprits « aimant sincèrement la vérité ». Celle-ci paraît se dérouler plus dans le partage intellectuel que dans une socialité politique. Ce sera donc l'occasion d'ouvrir sur des considérations concernant le dépassement de la nature pratique de la « connaissance du bien et du mal » vers l'amour intellectuel de Dieu, dissociée de toute conséquence pratique, mais relevant néanmoins de la téléologie éthique de Spinoza.

L'hypothèse de « l'accord en nature », on l'a vu, soutient qu'un ajustement optimal entre les êtres peut se faire grâce aux propriétés qu'ils ont en communs. Ces dernières rendent possible une coopération causale entre les modes afin que ceux-ci résistent à la pression des causes extérieures nuisibles et puissent augmenter leur puissance d'agir en concourant dans une activité commune. Grâce à cette coopération causale, notre puissance d'agir est plus ample que dans le cas d'une action isolée. En EIVp31, la dynamique d'adéquation des corps est reprise pour être transposée dans le champ des interactions sociales. Il s'agit de voir en quoi « l'accord en nature » se transforme en téléologie éthique dans le thème de l'amitié. Le même principe de concorde prévaut en ces matières, car « dans la mesure où une chose s'accorde avec notre nature, elle est nécessairement bonne »<sup>215</sup>. À l'inverse, une chose qui n'a rien de commun avec nous ou dont l'essence nous est contraire n'aidera pas notre puissance d'agir à croître. Bien au contraire, une chose qui nous est opposée a plus de chance de contrarier notre persévérance dans l'être. Or, la nature humaine semble faire l'objet d'un traitement ambivalent par Spinoza. Tout autant qu'il déclare par moment que « l'être humain est un Dieu pour l'être humain »<sup>216</sup>, tout autant il existe des passages de l'*Éthique* où la nature humaine est dépeinte sous un assez piètre jour comme en témoigne EIIIp55 qui affirme que « les hommes sont de nature enclins à la haine et à l'envie »<sup>217</sup>.

On peut rendre compte de cet antagonisme de la nature humaine en l'inscrivant dans un différentiel affectif. Aux propositions 32, 33 et 34 de la quatrième partie, le véritable vecteur de discordance entre les êtres humains est identifié avec la passion. C'est que les « hommes peuvent différer en nature en tant qu'ils sont dominés par des affects qui sont des passions; et dans la même mesure, le même homme est

---

<sup>215</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 31, G II, 229-230; GF, p.245.

<sup>216</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 35 scolie, G II, 234; GF, pp.250-251.

<sup>217</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 55 scolie, G II, 244-245; GF, pp.188-189.

changeant et inconstant »<sup>218</sup>. Au contraire, « dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils s'accordent toujours nécessairement en nature »<sup>219</sup>. La passion fait l'objet d'un traitement ambivalent par Spinoza, car la définition qu'il en fournit regroupe tout autant les affects qui contribuent à augmenter la puissance d'agir qu'à l'amoindrir<sup>220</sup>. Pourtant, une des contributions majeures de Spinoza est d'avoir su renouveler les termes dans lesquels était posée jusqu'alors la question de l'affectivité. En préférant le terme d' *affectio*  à celui de  *passio*  (dont Descartes faisait grand usage), Spinoza donne aux affects de l'âme d'une certaine neutralité<sup>221</sup>. Les affects ne sont plus dès lors mauvais en eux-mêmes, des passions qui, comme le mot lui-même l'indique, contraignent l'âme à pâtir et à être diminuée. Elles en viennent plutôt à se distribuer sur un axe quantitatif qui va de l'action à la passion, de la Joie à la Tristesse. L'ambiguïté est conservée, car il n'existe pas une pleine identité entre les variations de la puissance d'agir d'un côté et la distribution selon l'activité ou la passivité de l'autre. On peut très bien s'imaginer une joie qui resterait passive comme dans le cas d'un amour qui rend passif et dépendant. Tout en augmentant notre puissance d'agir, l'amour étant « une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure », cet affect est susceptible de garder dans un état de passivité l'amant qui le subit. Il n'en demeure pas moins que les propositions 33 et 34 d'EIII spécifient bien que ce sont les « affects qui sont des passions » qui font différer les êtres humains en nature. Pour preuve, la démonstration de la proposition se concentre sur différents scénarios où la haine peut être éprouvée. Que ce soit lorsqu'on déteste une chose parce qu'elle possède des traits communs avec une autre chose que nous avons en haine, ou bien lorsque nous développons de la frustration parce qu'une chose que l'on convoite est possédée par quelqu'un d'autre, la haine ne peut manquer de nous rendre contraires les uns aux autres. C'est pourquoi, conclut Spinoza, « un affect de tristesse est toujours une passion; donc les hommes en tant qu'ils sont dominés par des affects qui sont des passions, peuvent être contraires les uns aux autres »<sup>222</sup>. Ainsi, ce qui est ciblé sous le nom de « passions », du moins dans ces quelques propositions, ce sont les différentes teintes d'affects haineux qui fomentent la division et l'hostilité.

---

<sup>218</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 33, G II, 231; GF, p.247.

<sup>219</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 35, G II, 232; GF, p.249.

<sup>220</sup> La définition générale des affections proposée à la toute fin de la troisième partie énonce qu'une « affection, dite passion de l'âme, est une idée confuse par laquelle l'âme affirme une force d'exister de son corps, ou d'une partie de celui-ci, plus grande ou moindre qu'auparavant, et par la présence de laquelle l'âme elle-même est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre ».

<sup>221</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la troisième partie, la vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p.18.

<sup>222</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 34 démonstration, G II, 231-232; GF, p.248.

Dès lors, comment l'accord en nature peut-il être atteint tout en restant dans le domaine de l'affectivité? La proposition 35 ne le rend pas immédiatement évident, car elle discute plus de Raison que d'affects. Nous proposons de la découper en trois segments:

[L]es hommes sont (1) dits actifs dans la mesure seulement où ils vivent sous la conduite de la Raison et ainsi tout ce qui suit de la nature humaine, en tant qu'elle est définie par la Raison, doit se connaître par la seule nature humaine, comme par sa cause prochaine. Mais puisque (2) chacun par les lois de sa nature appète ce qu'il juge être bon et s'efforce d'écarter ce qu'il juge être mauvais; puisque, en outre, ce que nous jugeons être bon ou mauvais par le commandement de la raison, est bon ou mauvais nécessairement, les hommes (3) dans la mesure seulement où ils vivent sous la conduite de la raison, font nécessairement ce qui est nécessairement bon pour la nature humaine, et par suite pour tout homme<sup>223</sup>.

Le premier segment établit que nous sommes dits actifs, c'est-à-dire une cause dont certains effets peuvent se déduire uniquement de notre nature, tant que nous vivons sous la conduite de la raison. Il n'exclut pas d'emblée un rapport sain aux affects. C'est même l'inverse que l'on constate en lisant la description faite de l'honnêteté un peu plus loin : « quant au désir qui tient un homme vivant sous la conduite de la raison, de s'attacher les autres par le lien de l'amitié, je l'appelle honnêteté »<sup>224</sup>. Raison ne rime pas avec suppression des affects, mais avec leur orientation active. À ce titre, l'honnêteté et la générosité sont des affections de l'effort pour persévérer dans l'être. Leur finalité est la constitution d'un lien avec autrui qui favorise le devenir actif de tout un chacun.

Le deuxième segment définit la portée ontologique des critères de bien et de mal. En tant qu'ils émanent d'une raison qui connaît par notions communes, elle doit nécessairement avoir une idée adéquate de l'utilité d'une chose ou d'une action pour la conservation de notre être, car le « bien » n'est rien d'autre que ce qui nous aide à persévérer ou même à augmenter notre puissance d'agir. L'affirmation contraste avec un passage du scolie d'EIIIp9 qui veut que « nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons »<sup>225</sup>. Ce passage peut être aisément lu comme la défense d'un subjectivisme éthique, c'est-à-dire l'idée selon laquelle c'est la visée mentale subjective, soit la volonté, l'appétit ou le désir, qui détermine l'utilité d'une chose. Il n'y aurait pas dans la nature des choses bonnes en elles-mêmes, mais seulement en vertu de leur relation avec

---

<sup>223</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 35 démonstration, G II, 234; GF, p.248.

<sup>224</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 37 scolie 1, G II, 236-237; GF pp.253-254.

<sup>225</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 9 scolie, G II, 147-148; GF, pp.144-145.

un jugement subjectif. Or, si une lecture rapide peut donner cette première impression, il en est autrement quand on la lit à la lumière des considérations que nous avons avancées plus tôt sur l'objectivité de la nature humaine. Au contraire, le caractère bon ou malin d'une chose est attribué en fonction de son accord ou de son désaccord avec une nature humaine qui est, dans la mesure qu'elle se construit à partir de propriétés communes, objective. Il ne s'agit donc pas de dire qu'il existe des choses bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais plutôt que cela se définit en fonction d'une relation réelle avec un désir de persévérer dans l'être qui appartient à la nature humaine. On peut noter d'ailleurs l'insistance avec laquelle Spinoza fait de ce processus un processus réel :

Comme la raison ne demande rien qui soit contre nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, cherche l'utile propre, ce qui est *réellement* utile pour lui, appète tout ce qui conduit *réellement* l'homme à une perfection plus grande et, *absolument parlant*, que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui<sup>226</sup>.

Ainsi, une chose néfaste entre objectivement en contradiction avec le désir de persévérer dans l'être qui caractérise l'essence humaine et n'est pas seulement le produit d'un jugement. Ces effets seront réels en tant qu'ils amèneront une diminution de la puissance d'agir qui n'est rien d'imaginaire ou de subjectif bien qu'elle soit toujours en rapport à une essence particulière. La valeur que possèdent les choses leur vient donc de la relation qu'elles entretiennent avec la perfection de l'essence d'un individu : plus elle permettra l'affirmation d'une essence, plus elle aura de valeur ou sera considéré comme un bien<sup>227</sup>. C'est seulement sous la conduite de la raison, c'est-à-dire dans des conditions cognitives propices, que la valeur des choses telles qu'elles affectent notre désir nous est véritablement accessible. Au contraire, la valeur d'une chose pour notre utile propre est imaginée et non réelle tant que l'on se restreint à la conscience confuse que nous en avons : « la conscience de l'appétit obtenue à travers les idées des affections du corps et les représentations de l'imagination ne saurait fonder une connaissance de notre vrai bien, de notre utile véritable »<sup>228</sup>. Il faut donc, pour cela, suivre les commandements de la Raison. Comme la connaissance adéquate de nos affects n'est pas à portée de main, les règles de vie qui sont rattachées à

---

<sup>226</sup> Spinoza, *Éthique*, III proposition 9 scolie, G II, 1147-148; GF, pp.144-145.

<sup>227</sup> Pour soutenir notre argument, nous pouvons mentionner ici l'interprétation d'Andrew Youpa qui défend la thèse selon laquelle il faut distinguer chez Spinoza deux types de théorie de la valeur morale : une théorie « valeur-perfection » et une théorie « valeur-besoin ». La première signifie que les critères de bien ou de mal, lorsqu'ils sont appréhendés sous la deuxième mode de connaissance, signalent un effet réel sur l'essence et donc sur le degré de perfection d'un mode (comme nous tentons de le défendre ici). La deuxième ne concerne seulement que le premier genre de connaissance qui conçoit le bien et le mal non pas en fonction de leurs effets objectifs, mais selon qu'une chose remplit un besoin subjectif. Voir Andrew Youpa, « Spinoza's theory of value », *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 18, Numéro 2, 2010, pp.209 – 229.

<sup>228</sup> Chantal Jaquet, *op. cit.*, p.40.

l'*exemplar* peuvent nous être d'un grand secours. Elles permettent de mettre nos affects en ordre pour que nous agissions en vue de notre bien réel.

Le troisième segment du passage engage un problème important de l'ontologie et de l'éthique spinozistes. En posant que l'action rationnelle imbrique en sein l'utilité propre, individuelle et l'utilité commune, pour tout humain, il met à l'épreuve la doctrine même du *conatus* et nous oblige à reconsidérer dans quelle mesure l'amitié est une fin ou un instrument de la liberté. Une interprétation désormais canonique des conséquences éthiques de la doctrine du *conatus* est que l'égoïsme est l'attitude éthique qui se concilie le mieux avec elle. À ce titre Jonathan Bennett affirme que dans la philosophie de Spinoza, « the only possible value system is egoism, the only rational value system is informed egoism »<sup>229</sup>. Deux niveaux d'égoïsme se différencieraient : l'un serait ontologique et s'enracinerait dans le mode de préservation du *conatus*, l'autre serait psychologique et postulerait qu'une personne humaine va toujours chercher à assouvir son propre intérêt. La coopération rationnelle qui peut s'établir éventuellement entre les êtres humains serait donc le résultat dérivé d'une recherche d'intérêt individuel. Il serait, autrement dit, le fruit engendré par cet égoïsme psycho-ontologique que chacun adopte naturellement<sup>230</sup>. Sans évidemment démentir l'idée selon laquelle l'éthique de Spinoza cherche bien à trouver une articulation entre l'effort singulier pour persévérer dans l'être et la formation d'agrégations collectives, il s'agit de proposer une autre répartition des types d'utilité afin de montrer en quoi la vie sociale, la formation de collectivités politiques, relève tout autant de la recherche instrumentale d'utilité matérielle que de l'accomplissement d'une perfection plus grande, d'une perfection éthique<sup>231</sup>.

Le premier niveau d'utilité se signale dans la collectivisation du travail et des fonctions qui assurent l'assouvissement des besoins d'une communauté. C'est en ce sens que l'on doit entendre, selon Spinoza, le vocable « d'animal sociable », c'est-à-dire le fait que les humains éprouvent régulièrement « qu'il peuvent beaucoup plus aisément se procurer par un mutuel secours ce dont ils ont besoin, et qu'ils peuvent éviter les périls les menaçant de partout que par leurs forces jointes »<sup>232</sup>. En écho avec plusieurs façons dont le 17<sup>e</sup> siècle pensa la vie sociale, Spinoza fait résider le salut dans la recherche de l'utile. Il est indéniable que la base de l'utilité commune est une recherche d'abord particulière du bien que nous

---

<sup>229</sup> Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Inidanapolis, Hackett Publishing Company, 1984, p.298.

<sup>230</sup> *Ibid*, p.299.

<sup>231</sup> Nous sommes grandement redevables à la conférence d'Hasana Sharp, *The Usefulness of Others*, prononcée dans le cadre de la journée d'étude « Désir et connaissance chez Spinoza : Corps, cognition et puissance » organisée par la *Société canadienne d'études sur Spinoza* le 5 juin 2018 à l'UQAM.

<sup>232</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 35 scolie, G II, 234; GF, p.251.

appétions rationnellement : « quand chaque homme cherche le plus ce qui lui est utile, écrit Spinoza, alors les hommes sont le plus utiles les uns aux autres »<sup>233</sup>. Cependant, cette relation n'est pas un « pis-aller », une difficile concession que l'on doit faire afin de pouvoir se préserver physiologiquement. La vie commune est basée sur un « mutuel secours », une forme de réciprocité qui est à distinguer d'une stricte relation instrumentale qui, quant à elle, n'engage pas positivement les agents qui y sont impliqués. La relation instrumentale se construit entre un outil et un maître, un objet inerte et un agent qui lui impose une fonction ou une finalité de l'extérieure<sup>234</sup>. Or, ce n'est pas le cas dans les relations sociales. Lorsqu'elles profitent à tous, elles se déploient bien plutôt dans le désir commun d'augmenter notre puissance d'agir, de former une *convenientia*. L'égoïsme proclamé par Bennett nous semble donc être inadéquat à caractériser le recherche positive de liens puisqu'elle en fait, en dernière instance, qu'un moment subordonné, auxiliaire à la recherche de l'utile. Au contraire, une autre définition pourrait certainement mieux convenir :

Spinozan utility is not, therefore, the "utilitarian" notion it is often taken to be. The notion of utility does not imply that other people are the most effective instruments for satisfying our preferences. Useful phenomena, encounters, experiences, and beings are those that "dispose" the body so as to make it more receptive and, thereby, more active<sup>235</sup>.

Selon cette définition, l'utilité sur laquelle se construit le rapport social prend une signification beaucoup plus exigeante qu'une simple satisfaction de besoins. Est utile ce qui contribue à créer les conditions pour le perfectionnement des modes, l'augmentation de leur activité<sup>236</sup>. La vertu englobe donc ces deux niveaux d'utilité : la sécurité matérielle fournie par un secours mutuel et l'accession à un état d'actualisation essentiel supérieur grâce à un « accord en nature ». C'est ce double aspect de la vertu qui fait de l'amitié un moyen autant qu'une fin, les deux à la fois : moyen, en tant qu'elle permet de se conserver notre complexion singulière et, fin, en tant qu'agir « selon les lois de notre nature » ne se fait jamais aussi bien que lorsque l'on « convient », s'assemble avec d'autres. Autrement dit, la socialité n'est

---

<sup>233</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 35 corollaire 2, G II, 233; GF, p.250.

<sup>234</sup> Hasana Sharp, *The Usefulness of Others*, « journée d'étude "Désir et connaissance chez Spinoza : Corps, cognition et puissance" », *Société canadienne d'études sur Spinoza*, Université du Québec à Montréal, 5 juin 2018.

<sup>235</sup> Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, p.102.

<sup>236</sup> Dans cette perspective, Frank Lucash propose de définir le véritable amitié comme appartenant exclusivement au domaine de l'augmentation de la puissance : « This kind of friendship, as Aristotle tells us, is not based on utility or pleasure where, for example, in a business relationship people use one another to increase their profits, and as soon as the other person is not useful the relationship ceases, or in receiving pleasure from another person, the friendship ceases as soon as the pleasure stops. For Spinoza friendship is based on increasing one's own power as well as the power of the other person » (p.313).

pas qu'un tremplin en vue d'une conservation de notre essence actuelle singulière, elle est aussi le résultat de cet effort de conservation et d'amplification de la puissance d'agir dans une agrégation de modes concourant à la même action. Cette logique est consubstantielle à l'agir rationnel, c'est-à-dire à l'agir instruit de l'affect que Spinoza nomme générosité. Agir pour sa propre conservation, dans ce cas, revient à agir pour la conservation de notre prochain.

Mais alors que cette utilité garantit un lien social sain, qu'elle assure ce que Spinoza nomme « les fondements de la cité », une seconde amitié viendrait, selon certains, redoubler l'amitié civile. Selon Frank Lucash, par exemple, « true friendship in Spinoza stems from those who share in love or knowledge of God or substance which is Spinoza's first principle. That is our highest good, and if we share that with others, then we have the highest kind of friendship »<sup>237</sup>. L'exclusivité de la vraie amitié, le fait que cette amitié circule dans un groupe restreint, lui viendrait de la rareté de son objet de partage. L'amitié vertueuse posséderait comme socle la connaissance. Plus encore, ce qui souderait ce lien d'amitié spécial est la connaissance de Dieu seulement accessible à quelques esprits éclairés. Or, en dépit des suggestions de Lucash, la connaissance paraît être une chose aisément partageable, car « le bien suprême de ceux qui sont des suivants de la vertu *est commun à tous*, et tous peuvent en tirer pareillement de la joie »<sup>238</sup>. Il apparaîtrait donc que la connaissance de Dieu soit beaucoup plus « démocratique » que ce que suggère les interprétations les plus répandues sur le sujet, comme celle de Lucash. Pour ajouter du poids à notre argument, on peut relever le passage de l'*Éthique* où Spinoza écrit sans ambiguïté que « par une conséquence de la nature même de la Raison, il advient que le bien suprême de l'homme est commun à tous ». En tant que saisie cognitive de propriétés communes, la raison se déduit de la nature même de l'être humain, nature qui, faut-il le rappeler, est le produit d'interactions causales entre les modes humains et donc constitue un processus toujours en voie d'achèvement. Bien que le ton de la lettre destinée à Blyenbergh laisserait croire à l'existence d'un groupe sélecte de personnes possédant à elles seules les vrais principes de la connaissance, la connaissance de Dieu est accessible à tous<sup>239</sup>. Ce que Spinoza admet

---

<sup>237</sup> Frank Lucash, « Spinoza on Friendship », *Philosophia*, volume 40, numéro 2, 2012, p.316.

<sup>238</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 36, G II, 234; GF, p.251.

<sup>239</sup> On pourrait nous opposer que de nombreux passages du *Traité théologico-politique* vont explicitement à l'encontre du caractère démocratique de la béatitude et du troisième genre de connaissance. Sans pouvoir en fournir une démonstration exhaustive ici, notons que la division entre les deux profils psychologiques mentionnés par Spinoza, le « sage » et le « vulgaire », ne doit pas être comprise comme une assignation d'individus à un statut cognitif qui leur échoirait par nature. Elle exprime simplement des *habitus* cognitifs et affectifs transitoires qu'il est impératif de prendre en compte dans l'édification d'une collectivité juste. Ainsi, une société stable et juste réussira à réduire le plus possible la circulation d'affects négatifs et favorisera l'épanouissement intellectuel et affectif de tous, l'horizon téléologique de la vie éthique et politique étant un accord en nature avec tous les membres d'une collectivité. Dans un article de 2009 intitulé *Love and Possession : Towards a Political Economy of Ethics 5*, Hasana Sharp remarque que « those who disagree with one's nature (c'est-à-dire ceux dont les affects vont à l'encontre de la poursuite d'un accord en nature) cannot be described as a natural kind, and should not be viewed as characteristic of collectivities as such. On the contrary, Spinoza regularly expresses hope that the commonwealth will combine into a massive

en revanche, c'est que nous ne le sommes pas toujours tout le temps. L'atteinte d'une vie menée sous la conduite de la raison est un processus qui n'a pas de fin. Elle se déploie entre les passions tristes et les passions joyeuses qui nous affectent. C'est pourquoi la connaissance de Dieu ne concerne pas tout le monde en tout temps. Elle varie au gré de l'emprise que les passions ont sur nous. Toutefois, si le caractère commun de la connaissance de Dieu ne pose pas de problème, son aspect strictement intellectuel peut être problématique. L'*exemplar* véhiculait certes la connaissance du bien et du mal, mais son effectuation pratique restait sa finalité. Par les règles de vie qu'il prescrit, il instruit l'existence en affects actifs. L'amour de Dieu ferait-il signe vers un salut au-delà de la pratique?

### 3.5 La coexistence des ordres épistémiques et leur horizon téléologique

L'*exemplar* culmine dans une pratique de la vertu que l'on retrouve étayée d'EIVp68 à EIVp72. En scrutant de plus près le style dans lequel ces propositions sont écrites, on trouve qu'elles ressemblent plus à des aphorismes moraux qu'à de véritables démonstrations. On y apprend, par exemple, que « la vertu d'un homme libre se montre aussi grande quand il évite les dangers que quand il en triomphe » ou encore que « l'homme libre n'agit pas en trompeur, mais toujours de bonne foi »<sup>240</sup>. C'est ainsi qu'en clôture de la section sur la servitude « l'implication entre la puissance et la perfection permet ainsi de définir une pratique de la liberté dont la mise en œuvre réalise précisément le "modèle" préfiguré dans la préface : le rapport constitutif entre la connaissance et l'action, l'effectuation pleine et complète de la réalité de notre nature »<sup>241</sup>. Le modèle de nature humaine pave la voie vers une liberté *pratique*, précaire certes, toujours menacé par la recrudescence des passions, mais une liberté quand même. L'*exemplar* reste arrimé à une finalité d'ordre pratique qui lui est extérieure. La connaissance du bien et du mal ne possède pas de valeur en elle-même. À partir de la proposition 28, une trame parallèle de la liberté paraît s'esquisser. Que « le bien suprême de l'âme est la connaissance de Dieu et la suprême vertu de l'âme de connaître Dieu », voilà une proposition qui n'a rien pour surprendre au premier coup d'œil. Dieu étant la cause infinie et absolue de laquelle émane ou est produite toute chose, il est naturel que sa connaissance constitue le climax du processus de devenir-actif des modes humains. Pour une raison cependant, il y a lieu de soupçonner une scissure entre les registres cognitifs et pratiques de la raison. D'abord, parce que

---

"union or harmony of minds" or that "all should so agree in all things that the minds and bodies of all would compose, as it were, one mind and one body » (p.120). De cet horizon téléologique, nous voulons en inférer le caractère démocratique du troisième genre de connaissance.

<sup>240</sup> Spinoza, *Éthique*, IV proposition 72, G II, 264; GF, p.289.

<sup>241</sup> Saverio Ansaldi, *op. cit.*, p.119.

l'amour intellectuel de Dieu possède sa finalité en lui-même. On pourrait penser que le dernier chapitre de l'*Éthique* offre un plaidoyer pour un intellectualisme éthique pour lequel la connaissance adéquate est une condition suffisante à la maîtrise des passions. Le troisième genre de connaissance, dont le fonctionnement nous est timidement dévoilé dans la cinquième partie, pourrait à lui seul sécuriser l'accès à la béatitude. Car, c'est bien de cela dont il s'agit : trouver l'articulation entre les genres de connaissance dans leur progression vers la béatitude ainsi qu'examiner dans quelle mesure exactement la béatitude peut être acquise une bonne fois pour toutes, possédée. Il n'est pas rare de comprendre cette articulation plutôt comme une rupture qui diviserait le quatrième livre du cinquième. Le quatrième livre fournirait « the perspective of the rational man who cannot help forming the notions of what is really good or bad and the notion of exemplar of the free man »<sup>242</sup>. Le cinquième livre, dans son cas, serait une perspective « of another sort of ethical life, beyond good and bad, where we intuitively understand our emotions, and thereby and therein are really strong and free »<sup>243</sup>. Ou encore, la quatrième partie livrerait une connaissance qui se situe encore dans la transition entre différents niveaux d'actualisation de la puissance alors que la cinquième traiterait de la possession définitive de la perfection, abandonnant toute référence au modèle de nature humaine : « Serait-il question, dans la cinquième partie, d'une autre perfection? Y aurait-il une transition supplémentaire de puissance? Y aurait-il en d'autres termes une puissance plus intense attribuable à la nature humaine dont la détermination ne relèverait pas d'un "modèle"? »<sup>244</sup>.

Commençons par constater que Spinoza mobilise bel et bien deux registres de savoir différents pour parler de la béatitude même s'ils semblent par moment tous deux inclus sous le nom équivoque de « raison ». La connaissance rationnelle du bien et du mal cède le pas à la connaissance du troisième genre : « la béatitude de l'homme n'est rien d'autre que le contentement intérieur lui-même, lequel naît de la connaissance intuitive de Dieu ». « Contentement intérieur » et « connaissance intuitive » sont les deux nouvelles notions auxquelles est maintenant rattachée la béatitude. À vrai dire, deux dispositions naissent de la connaissance intuitive : un état psychologique de paix intérieure, de contentement de soi, d'une part, un amour intellectuel de Dieu, d'autre part. Il n'est plus question ici d'une imitation et d'une émulation d'un modèle censé guider l'action humaine. En lieu et place, le troisième genre de connaissance procède des attributs de Dieu vers la connaissance singulière de chaque chose. Et il en va de même pour la manière dont il nous permet de connaître nos affects : le troisième genre de connaissance duquel naît

---

<sup>242</sup> Herman de Dijn, *op. cit.*, p.52.

<sup>243</sup> Herman de Dijn, *op. cit.*, p.43.

<sup>244</sup> Saverio Ansaldi, *op. cit.*, p.119.

l'amour intellectuel de Dieu nous permet de comprendre adéquatement l'enchaînement exact de nos affects en tant que nous sommes un mode de sa puissance infini<sup>245</sup>. La connaissance claire que l'on en tire nous pourvoit d'un sentiment de quiétude, un contentement intérieur qui est le corrélat affectif de notre compréhension de la nécessité des enchaînements causaux dans la nature. Les remarques d'un scolie d'EVp33 pourraient laisser croire qu'une fois atteinte cette tranquillité de l'âme ne se dérobe plus : « si la Joie consiste dans un passage à une perfection plus grande, la béatitude certes doit consister en ce que l'âme est *douée* de la perfection même »<sup>246</sup>. À ce titre, Saverio Ansaldi propose que deux régimes d'appartenance caractérisent l'*exemplar* et le troisième genre de connaissance : alors que le premier est chargé de contenir et d'orienter des transitions, le deuxième affirme solidement la possession de la béatitude par le sujet. Dans ce sillage, nous aimerions ici examiner l'interprétation de De Dijn, voulant qu'EIV ne présente qu'une morale par provision appelée à être dépassée. La morale par provision, telle que définit par Descartes dans le *Discours de la méthode*, postule qu'en l'absence de vérités apodictiques pour instruire l'agir morale, il convient de se fixer volontairement des vérités qui, bien qu'on les sache approximatives, nous aide à persévérer dans notre action morale : « les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables »<sup>247</sup>. Autrement dit, devant les faiblesses de l'entendement à saisir des vérités certaines dans l'ordre de la pratique, la volonté peut y pallier en donnant son assentiment au probable. Nous allons mobiliser quelques passages d'EV pour aller à l'encontre de cette lecture et démontrer qu'il existe un *continuum* entre la connaissance du bien et du mal et l'amour intellectuel de Dieu.

D'abord une évidence textuelle appuie notre interprétation : les propositions 10 à 13 traitent clairement encore de la puissance des images sur l'âme humaine. Elle indique comment tirer profit de la puissance de l'imagination et élaborer des stratégies conséquentes pour bien la diriger. Cela veut dire que même dans la section devant aborder la question de la liberté de l'être humain on retrouve énormément de références à l'imagination comme mode de connaissance. Il serait bien entendu possible d'argumenter qu'un tournant est pris à partir de la proposition 28. En effet, celle-ci affirme que :

---

<sup>245</sup> *Ibid*, pp.126-130.

<sup>246</sup> Les italiques sont de Saverio Ansaldi, *op. cit.*, p.120.

<sup>247</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 24-25; Vrin, p.79.

**Proposition 28 :** L'effort ou le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre de connaissance, mais bien du deuxième.

**Démonstration :** Cette proposition est évidente par elle-même. Tout ce en effet que nous connaissons clairement et distinctement, nous le connaissons ou par soi ou par quelque chose autres qui est conçu par soi; autrement dit, les idées qui sont en nous claires et distinctes, celles qui se rapportent au troisième genre de connaissance, ne peuvent provenir d'idées mutilées et confuses se rapportant au premier genre de connaissance, mais proviennent d'idées adéquates; c'est-à-dire du second et du troisième genre de connaissance, et par suite, le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance, ne peut naître du premier, mais bien du second<sup>248</sup>.

Cette proposition a souvent été invoquée pour défendre l'existence d'un hiatus entre l'*exemplar* et l'amour intellectuel Dieu. À notre avis, il faut la comprendre plus comme l'affirmation de l'existence de seuils progressifs qui séparent le premier genre du troisième que comme l'idée d'une incompatibilité, d'une scissure absolue entre eux. Ce que la proposition dit n'est rien de plus qu'il est nécessaire de passer par le deuxième genre de connaissance pour avoir le désir de connaître les choses par le troisième et non que la puissance de l'imagination disparaît du moment que nous avons gravi des échelons. À titre d'exemple, on peut citer le scolie de la proposition 10 que nous avons déjà évoqué en examinant le pouvoir que l'imagination peut avoir pour imprimer en notre mémoire « des principes assurés de conduite ». Spinoza traite alors des situations où une offense nous est faite. Valorisant le pouvoir des affects actifs pour contrer les affects passifs et négatifs, il écrit « si de plus nous ne perdions pas de vue *qu'un contentement intérieur souverain naît de la conduite droite de la vie* et que les hommes comme les autres êtres agissent par une nécessité de nature, alors l'offense, c'est-à-dire la haine qui en naît habituellement, occupera une très petite partie de l'imagination et sera facilement surmontée »<sup>249</sup>. L'imbrication des trois niveaux de connaissance se signale ici. Si un contentement intérieur souverain, c'est-à-dire la tranquillité de l'âme que nous pouvons atteindre lors que nous connaissons réellement les choses dans leur singularité, naît de la conduite droite de la vie qui, à son tour, ne peut trouver la force pour s'imposer à l'existence sans le secours d'images et de modèle, alors nous sommes en droit de conclure que l'imagination est un élément clé dans l'atteinte de la béatitude. Cela établit donc une continuité entre l'imitation du modèle de la nature humaine et le contentement intérieur qui émane du troisième genre de connaissance. De l'imagination au troisième genre de connaissance, c'est une seule perfection que vise à atteindre l'âme humaine.

---

<sup>248</sup> Spinoza, *Éthique*, V proposition 28 démonstration, G II, 298-299; GF, p.237.

<sup>249</sup> Spinoza, *Éthique*, V proposition 10 scolie, G II, 287-288; GF, pp.314-315.

À partir de ces quelques analyses, on peut mettre en doute l'interprétation d'EIV comme d'une morale *par provision*. Bien que possédant un pouvoir prédictif, on a vu que l'*exemplar* possède un degré de certitude épistémique qui est plus élevé que le simple probable. Ses règles de vie sont des maximes dont la certitude nous est garantie, que l'on sache nous approcher ou nous éloigner « avec certitude » de l'idéal de liberté. Persévérer grâce à la volonté, à défaut d'avoir en main une certitude intellectuelle, est impossible pour Spinoza étant donné que la volonté n'est qu'un mode de la pensée, une affection de l'intellect. L'*exemplar* inclut déjà en lui un ordre de vérité qui n'est pas que du probable, un ordre de vérité et de certitude sur lequel peut prendre appui le troisième genre de connaissance. Spinoza « upholds the equation between truth and certainty insofar as he maintains that truth is the norm of truth, and knowing something adequately implies being certain of this knowledge »<sup>250</sup>. En établissant un rapport de nécessité entre la certitude et la vérité, en postulant que « qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de la connaissance »<sup>251</sup>, Spinoza rétrécit l'écart qui pourrait exister entre la connaissance du bien et du mal et l'amour intellectuel de Dieu. Tous deux contiennent une forme de connaissance adéquate des affects et de l'utilité des choses. C'est pourquoi, au lieu de concevoir EIV et EV comme s'excluant, le premier n'étant qu'une morale par provision devant être surmonté, il est préférable de voir en quoi la connaissance du bien et du mal et le troisième genre de connaissance sont coextensifs et comment, au sein même de la possession de la béatitude, il y a une coexistence de différents ordres épistémiques. EV ne constitue pas la suppression définitive des désirs et des affects, « on the contrary, the remedy for affects is emancipatory precisely because it fulfills those pre-rational desires. It fulfills them by re-orienting them towards objects and situations that actually support them, as opposed to those that merely provide momentary satisfaction, followed by terrible sadness »<sup>252</sup>.

La coextension des ordres de connaissance est contenue à même la structure d'EV. Comme mentionné plus tôt, les propositions 10 à 13 forment des stratégies pour transformer nos passions en actions faisant « en sorte que toutes les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses se rapportent à l'idée de Dieu »<sup>253</sup>. Ce faisant, on tire une idée claire et distincte de tous affects, les ordonnant ainsi de telle sorte que nous devenons actifs. L'amour intellectuel de Dieu vise une possession joyeuse de la béatitude. Cet amour, qui nous fait comprendre notre complexion et notre place dans le réseau causal

---

<sup>250</sup> Andrea Sangiacomo, « Fixing Descartes Ethical Intellectualism in Spinoza's Early Writings », *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 53, numéro 3, 2015, p.357.

<sup>251</sup> Spinoza, *Éthique*, II proposition 43, G II, 123; GF, p.117.

<sup>252</sup> Hasana Sharp, « Love and Possession: Towards a Political Economy of Ethics 5 », *North American Spinoza Society Monograph*, numéro 14, 2009, p.5.

<sup>253</sup> Spinoza, *Éthique*, V proposition 14, G II, 290; GF, p.317.

de la nature, est un amour assuré et éternel<sup>254</sup>. Une fois que l'âme l'a atteinte, celle-ci en est douée, elle en est pleine possession de son activité causale: « the *Ethics* is a project of love grounded in a dynamic of power by which the lover "appropriates" her power of activity »<sup>255</sup>. Cela ne veut toutefois pas dire que les idées inadéquates sont complètement supprimées. Une âme est composée par autant d'idée adéquate que d'idées inadéquates et la présence des premières ne signifie pas l'éradication entière des deuxièmes. Dédire toutes nos affections de notre idée de Dieu est certes une possibilité de droit (« L'âme *peut* faire en sorte que toutes les affections du corps c'est-à-dire toutes les images des choses se rapportent à l'idée de Dieu »), mais elle ne sera jamais atteinte tant et aussi longtemps que notre corps s'éprouvera dans la durée. La béatitude complète, une connaissance intégrale de nos affects et des choses dans leur singularité, est un horizon téléologique théoriquement possible, mais pratiquement impossible à achever. Mais, nous dit Spinoza, fallait-il tout de même concevoir ce chemin, malgré sa difficulté, car « tout ce qui est beau est difficile autant que rare »<sup>256</sup>.

---

<sup>254</sup> Spinoza, *Éthique*, V proposition 33, G II, 300; GF, p.331.

<sup>255</sup> Hasana Sharp, *op. cit.*, 2009, p.16.

<sup>256</sup> Spinoza, *Éthique*, V proposition 42 scolie, G II, 308; GF, p.341.

## Conclusion

Nous avons commencé ce mémoire en soulignant l'importance de la question des causes finales pour les philosophies modernes. Prises entre l'héritage de la tradition et la pression exercée par les nouvelles manières de valider le savoir et de concevoir la nature, elles ont négocié à nouveau frais la place de plusieurs thèmes philosophiques, notamment celui de la téléologie. En ce sens, Spinoza est un penseur exemplaire de cette période. En combinant une critique radicale du finalisme théologico-métaphysique et un usage des causes finales au niveau de sa philosophie pratique et, dans une moindre mesure, au niveau de sa doctrine des essences, il s'inscrit dans le vif de cette transition d'*épistémé*. Comme nous l'avons vu, Spinoza mène une critique intransigeante des philosophies et des théologies qui conçoivent l'action causale de Dieu sur le mode de la causalité finale. À leur rencontre, il élabore une théorie de la causalité divine selon laquelle la production des modes infinis et finis correspond à l'expression immédiate ou médiante de la nature divine. Ce faisant, il évite le renversement causal dont elles se rendaient coupables. Il n'évince pas pour autant complètement les causes finales de son ontologie. Le *conatus*, bien qu'elle ne soit une notion dynamique plutôt que téléologique, s'inscrit dans des logiques téléologiques lorsque vient le temps de rendre compte des lois de composition des modes. Ces lois téléologiques peuvent s'illustrer certes au niveau de l'organisation d'un corps ou de l'organisation d'une collectivité politique tout en relevant toujours en partie de son ontologie, de sa caractérisation de l'essence comme « effort de persévérer dans l'être » et des interactions causales entre les modes qui en dérivent.

Si le motif téléologique dans l'ontologie spinoziste est foncièrement un effet secondaire des interactions causales entre les modes, la réhabilitation des causes finales pour des visées pratiques ainsi que pour expliquer la psychologie humaine est quant à elle beaucoup plus évidente. La traduction psychologique de l'effort pour persévérer dans l'être prend une tournure résolument téléologique, tant et si bien qu'on ne peut faire l'économie des causes finales pour expliquer les comportements humains. Pour le démontrer, nous avons examiné comment se constituent l'imagination, la mémoire et les autres modes de connaissance que mentionne Spinoza. De plus, nous avons démontré que le niveau d'incertitude avec lequel compose la philosophie pratique rend obligatoire l'usage de schémas téléologique pour prévoir le dénouement des chaînes causales dans la nature et afin d'aspirer à l'augmentation de notre puissance d'agir. L'exemple de nature humaine, notion cardinale de la quatrième partie de l'*Éthique*, sert précisément cette fonction. Tout ce parcours nous a menés à nous poser la question du salut dans la philosophie de Spinoza. Celui-ci peut-il advenir à l'aide de l'imagination ou commande-t-il nécessairement une rupture radicale d'avec le premier des modes de connaissance? Nous avons argumenté

en faveur d'une co-extension des modes de connaissances, d'une relation de complémentarité entre ceux-ci. C'est ainsi que le salut, bien qu'étant unique comme le suggère l'aphorisme de Kafka placé en exergue de ce mémoire, il peut emprunter plusieurs voies, en particulier les multiples voies que rend disponibles l'imagination une fois placée sous la gouverne de la raison. Le but peut ainsi être certain, les moyens proposés par Spinoza pour atteindre un plein épanouissement de notre puissance d'agir n'arriveront jamais à enrayer totalement l'incertitude qui enrobe, pour notre esprit fini, les chaînes causales de la nature. La promesse de béatitude consignée dans l'*Éthique* doit être ainsi comprise comme un processus toujours mouvant, qu'on ne possède pas une bonne fois pour toutes, mais qui se donne toujours dans l'hésitation de nos gestes et de nos actions.

## Bibliographie

### 1. Sources primaires

#### 1.1 Spinoza

Spinoza, *Opera* (édition Gebhardt), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1925, 4 tomes.

Spinoza, *Œuvres* (édition et traduction Appuhn), Paris, GF Flammarion, 1966, 4 tomes.

#### 1.2 Autres

Aristote, *De l'âme*, Paris, GF Flammarion, 1993, 292 pp.

Aristote, *Politique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1960, 175 pp.

Aristote, *Leçons de physique*, Paris, Pocket, Collection « Agora : les classiques », 1990, 440 pp.

Descartes, *Œuvres complètes* (édition Adam et Tannery), Paris, Cerf, 1897, 12 tomes.

Descartes, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, Collection « Librairie philosophique », 2009, 400 pp.

Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, Collection « Librairie philosophique », 1989, 146 pp.

Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre lettres*, Paris, GF Flammarion, 1979, 578 pp.

Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Gallimard, 1969, 185 pp.

Hobbes, *Léviathan*, Gallimard, Collection « Folio essais », 2000, 1025 pp.

### 2. Littérature secondaire

Saverio Ansaldi, *Nature et puissance : Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Éditions Kimé, 2006, 158 pp.

Jonathan Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing co., 1984, 406 pp.

Jonathan Bennett, « Teleology and Spinoza's *Conatus* », *Midwest Studies in Philosophy*, numéro 8, 1983, pp.143-160.

Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 334 pp.

Julien Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, Collection « Philosophie », 2009, 110 pp.

Thibault Calmus. « L'Éthique non-géométrique de Spinoza », mémoire de philosophie présentée au département de philosophie de l'Université de Montréal, 2017.

Laurence Carlin. « Boyle's teleological mechanism and the myth of immanent teleology », *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, volume 1, numéro 43, 2012, pp.54-63.

Vincent Carraud. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Épiméthée », 2002, 573 pp.

John Carriero. « Spinoza on Final Causality » dans *Oxford Studies in Early Modern Philosophy volume II* (dir. Daniel Garber, Steven Nadler), Oxford, 2005, pp.105-147.

Edwin Curley, « On Bennett's Spinoza: the issue of teleology » dans *Spinoza: issues and directions: the proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (éd. Edwin Curley, Pierre-Francois Moreau), Leiden, Brill, 1986, pp.39-52.

Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, 175 pp.

Michael Della Rocca. « A rationalist manifesto: Spinoza and PSR », *Philosophical Topics*, volume 31, numéro 1/2, 2003, pp.75-93.

Herman de Dijn, « Ethics IV : the ladder, not the top » dans *Ethica IV : Spinoza on reason and the « Free Man »* (dir. Yirmiyahu Yovel, Gideon Segal), New York, Little Room Press, 2004, pp.37-56.

François Dusesneau, « Les fondements de la physique » dans *Leibniz : lectures et commentaires* (dir. Mogens Laerke, Christian Leduc, David Rabouin), Paris, Éditions Vrin, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2017, pp.147-170.

Pascale Gillot, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », *Methodos*, 3, 2003, <http://journals.openedition.org/methodos/114>, consulté le 08 août 2019

Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture : Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*, New York, Oxford University Press, 2006, 563 pp.

Helen Hattab, *Descartes and the substantial forms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 236 pp.

Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 148 pp.

Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 304 pp.

Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1973[1957], 349 pp.

Mogens Laerke. « Immanence et extériorité absolue : sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance chez Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Presses Universitaires de France, Tome 134, 2009, pp.169-190.

Mogens Laerke. « Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXXVI. Les études spinozistes aux États-Unis. Spinoza et le principe de raison suffisante (« PSR » en anglais). Présentation, concepts, idées », *Archives de la philosophie*, numéro 77, 2014, pp.721-745.

Mogens Laerke, « Aspects of Spinoza's Theory of Formal Essence, Non-Existence, and Two Types of Actuality » dans *The Actual and the Possible: Modality and Metaphysics in Modern Philosophy* (éd. Mark Sinclair), Oxford, Oxford University Press, 2017, pp.12-45.

Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Renne, Presses Universitaires de Renne, 2004, 250 pp.

Jacqueline Lagrée. « Spinoza, l'imposteur libertin? » dans *Libertin! Usage d'une invective aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp.193-209.

Christian Leduc, « Substance individuelle, monade et machine de la nature » dans *Leibniz : lectures et commentaires (dir. Mogens Laerke, Christian Leduc, David Rabouin)*, Paris, Éditions Vrin, Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2017, pp.31-53.

Mariska Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 250 pp.

Frank Lucash, « Spinoza on Friendship », *Philosophia*, volume 40, numéro 2, 2012, pp.305-317.

Pierre Macherey. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la première partie, la nature des choses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 358 pp.

Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la troisième partie, la vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 414 pp.

Michel Malherbe, *Hobbes, ou, L'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, Collection « Librairie philosophique », 2000, 218 pp.

Syliane Malinowski-Charles, *Affects et conscience : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, Éditions Olms, Collection « Europea memoria », 1973, 257 pp.

Syliane Malinowski-Charles. « L'argument du dessein divin dans les premières réfutations de Spinoza », *Dialogue*, numéro 50, 2011, pp. 1-20.

Syliane Malinowski-Charles, « Le *conatus* : Spinoza lecteur critique de Hobbes », *Science et Esprit*, volume 68, numéro 1, 2016, pp.1-3 et 99-109.

Yitzhak Melamed. « The Sirens of Elea : Rationalism, Idealism and Monism in Spinoza » dans *Debates in Early Modern Philosophy* (éd. Antonia Lolordo, Duncan Stewart), Londres, Routledge, 2012 pp.78-90.

Gianni Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 160 pp.

Daniel Parrochia, « Optique, Mécanique et Calcul des Chances chez Huygens et Spinoza (sur quelques paradigmes possibles du discours philosophique) », *Dialectica*, Volume 38, Numéro 4, 1984, pp.319-345.

Monte Ransome Johnson, *Aristotle on teleology*, Oxford, Clarendon Press, 2006, 339 pp.

Bernard Rousset, « *Recta ratio* » dans *Ethica IV : Spinoza on reason and the « Free Man »* (dir. Yirmiyahu Yovel, Gideon Segal), New York, Little Room Press, 2004 (2004), p.1-14.

Andrea Sangiacomo, « Fixing Descartes Ethical Intellectualism in Spinoza's Early Writings », *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 53, numéro 3, 2015, pp.338-361.

Andrea Sangiacomo, « Teleology and Agreement in Nature » dans *Spinoza : Basic concepts* (dir. André Santos Campos), Exeter (Angleterre), Imprint Academic, 2015, pp.59-70.

- Andrea Sangiacomo, « Before the Conatus doctrine: Spinoza's correspondence with Willem van Blijenbergh », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Volume 98, Numéro 2, 2016, pp.148-168.
- Andrea Sangiacomo, « Aristotle, Heereboord, and the Polemical Target of Spinoza's Critique of Final Causes », *Journal of History of Philosophy*, volume 54, numéro 3, 2016, pp.395-420.
- Eric Schliesser, « Spinoza's Conatus as an Essence-Preserving, Attribute-Neutral Immanent Cause : Toward a New Interpretation of Attributes and Modes » dans *Causation and Modern Philosophy* (Keith Allen, Tom Stoneham), Londres, Routledge, 2011, pp.65-86.
- Tad Schmaltz, *Descartes on Causation*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 237 pp.
- Daniel Schneider. « Spinoza's PSR as a principle of clear and distinct representation », *Pacific Philosophical Quarterly*, numéro 95, 2014, pp.109-129.
- Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005, 476 pp.
- Steven Shapin, *La révolution scientifique*, Paris, Flammarion, 1998 [1996], 260 pp.
- Hasana Sharp, *The Usefulness of Others*, conférence prononcée dans le cadre de la journée d'étude « Désir et connaissance chez Spinoza : Corps, cognition et puissance » organisée par la *Société canadienne d'études sur Spinoza*, Université du Québec à Montréal, 5 juin 2018.
- Hasana Sharp, « Love and Possession: Towards a Political Economy of Ethics 5 », *North American Spinoza Society Monograph*, numéro 14, 2009, pp.1-18.
- Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, 242 pp.
- Benoît Timmermans. « L'analyse cartésienne et la construction de l'ordre des raisons », *Revue philosophique de Louvain*, 1996, tome 94, numéro 2, pp.205-215.
- Valtteri Viljanen, « Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza », *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 37, Numéro 3, 2007, pp.393-418.
- Valteri Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 194 pp.

William A. Wallace, « Anneliese Maier: Galileo and Theories of Impetus » dans *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981, pp.320-340.

Elhanan Yakira. *La causalité de Galilée à Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 125 pp.

Andrew Youpa, « Spinoza's theory of value », *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 18, Numéro 2, 2010, pp.209 – 229.