

1 Pas 1 à 30 : De la cause de Dieu aux choses comme causes

1 Concevoir la cause de soi

On suppose ordinairement que la cause et l'effet font deux, l'un étant antérieur à l'autre. Parler d'une cause qui se cause elle-même invite à penser l'idée même de cause de manière différente. Spinoza n'a pas pris la peine de définir ce qu'est une cause (la définition l'implique : causer, c'est entraîner l'existence de quelque chose). La forme géométrique ne doit donc pas nous tromper : l'*Éthique* n'est pas une *axiomatique* où tous les termes importants seraient définis au préalable. Elle s'avance plutôt dans un monde déterminé — celui de la science moderne, de Galilée et de Descartes, où l'on reconnaît que les choses naturelles se causent les unes les autres selon des lois rigoureuses. Mais si Spinoza s'adresse à un lecteur familier de l'idée de cause, il bouscule d'emblée cette familiarité.

« J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit (*sive*) ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante. » Ce *sive*, terme clé qu'on va retrouver tout au long de l'ouvrage, introduit une équivalence entre, d'une part, *ce qu'est*, en soi, la chose (ce dont l'essence enveloppe l'existence), d'autre part la *conception* qu'on en a nécessairement : la connaissance. L'être qui se cause lui-même existe par nature (puisqu'il n'y a pas besoin d'attendre qu'il soit causé par autre chose) et, pour peu que nous concevions cette nature, nous serons

contraints par là même de savoir que cette chose existe par la seule force de sa nature. Et en même temps, par la seule force de la pensée de cette nature, nous connaissons l'existence de cette chose, sans autre perception. En cela aussi la définition est paradoxale car nous croyons spontanément (Kant, un siècle après Spinoza, s'efforcera d'établir que le sens commun a raison sur ce point) que seule une expérience *sensible* peut faire connaître l'*existence* d'une chose. La définition spinoziste de la cause de soi implique, non pas encore qu'un tel être existe — cela reste à démontrer — mais qu'il y a une *expérience propre à la pensée*, qui peut nous faire connaître l'existence de l'être qui est cause de soi. Cet être, comment le concevoir? grâce aux éléments qui suivent.

✦ Situation

- *Penser une causalité non plus externe, mais interne*: tel est le tout premier pas que nous invite à franchir la première définition de l'*Éthique*. Ce pas pose en même temps *la pensée elle-même comme lieu d'expérience*. Il suffira de concevoir un être qui soit cause de soi pour savoir qu'il existe. Pour le concevoir, il faut saisir ce qui, du dedans, le cause.

2 Délimiter la finitude

À l'inverse de la cause de soi, qui contient en elle tout ce qui peut la faire exister et rien qui la limite, la chose finie, qui fait l'objet de la deuxième définition, ne se finit ou limite pas elle-même, mais est limitée par une autre. Avec la deuxième définition, nous avons déjà fait le tour de tout ce qui est, l'infini et le fini. L'infini, le fini et leurs relations: l'*Éthique* ne parlera de rien d'autre. Cependant, ce n'est pas l'infini qui limite le fini. « Cette chose est dite finie en son genre, qui peut être limitée par une autre de même nature. » Ce qui limite le fini, ce n'est pas l'infini, mais une autre chose finie, et seulement « dans son genre » ou sa nature. Le fini est lui-même limité, si l'on peut dire.

Avec les deux exemples qui suivent du corps et de la pensée, Spinoza semble faire un pas de géant dans son système, et sauter à pieds joints dans le cœur de la deuxième partie qui traitera de leur nature. Assurément, il annonce ainsi l'objet du livre entier : après Dieu, sujet de cette première partie, c'est bien, dans un second temps, de l'homme qu'il sera question, âme et corps. La question morale traditionnelle part d'une action de l'un sur l'autre (la création de l'homme par Dieu), avant de décréter ce qu'il faut faire (les commandements de Dieu). Spinoza sape d'emblée ce présupposé. Un corps, nous dit-il, est fini en ce que l'on peut toujours en *concevoir* un autre plus grand — on retrouve ici l'équivalence de la conception et de l'être. Cet exemple ne pose guère difficulté : le corps plus grand permet de délimiter le premier. En revanche la comparaison avec la pensée ne laisse pas d'intriguer, dans sa concision : « *De même* une pensée est limitée par une autre pensée. » Pas d'exemple, cette fois. C'est qu'il est plus facile de se représenter les corps que les pensées ; aussi le corps servira de modèle pour concevoir ce qu'il en est de la pensée. Représentons-nous donc que toute pensée particulière est « limitée » par une autre pensée, « plus grande ». N'est-ce pas notre situation en ce début de lecture ? Nous comprenons bien un petit quelque chose, mais nous voyons bien qu'il reste beaucoup à découvrir pour étendre le champ du pensable. Notre pensée est limitée par ce fait que nous pouvons toujours concevoir une pensée plus large, qui peut certes la limiter (comme le fait une pensée contradictoire), mais aussi l'englober ou l'élargir, ou la rectifier (comme la pensée de la cause, au regard de la pensée de l'effet : pensons à l'idée vraie du soleil, par rapport à l'imagination du soleil à deux cents pieds). Retenons donc que la finitude consiste à pouvoir s'intégrer dans un tout plus grand, corps ou pensée, plutôt qu'à se briser contre plus fort. L'état de finitude n'est pas voué à la négation et au conflit — ni même, peut-être, à la finitude : car le *genre* lui-même, auquel une chose finie est assignée, dès lors qu'il contient *toujours* plus grand, doit être conçu, lui, comme infini. L'infini, bien qu'il ne fasse pas l'objet d'une définition, se profile dès la définition du fini.

Maintenant, ajoute Spinoza, un corps n'est pas limité par une pensée et inversement. La limitation a elle-même une limite : le genre, ou la nature de l'objet limité. Il n'y a finalement de finitude que « dans son genre », et les genres, eux, ne se limitent pas les uns les autres. Quel est le genre correspondant à la pensée, et celui correspondant au corps ? Pour tout lecteur du temps, nourri de cartésianisme, la réponse va de soi : le corps appartient à la substance étendue, la pensée à la substance pensante qu'est l'âme. Or ce que Spinoza pose, comme *en passant*, ne peut manquer de mettre ce lecteur en alerte : car Descartes affirmait que l'âme et le corps, bien que substantiellement distincts, pouvaient agir l'un sur l'autre — en vertu de l'action extraordinaire, incompréhensible de Dieu. Ainsi se produisait la *passion* lorsque le corps agit sur l'âme, *l'action* quand l'âme agit sur le corps : et tel était le point de départ de la morale cartésienne. Mais là résidait aussi le problème fondamental du cartésianisme, incapable d'*expliquer* cette interaction entre substances distinctes. Aussi Descartes la rangeait-il parmi les choses qui dépassent les capacités de notre entendement. Spinoza, qui d'emblée fait marcher du même pas ce que nous concevons et ce qui est, affirme aussi d'emblée que la thèse cartésienne est fautive : l'âme et le corps ne sauraient se limiter, ou se déterminer l'un l'autre. Dès le deuxième pas, la rupture avec le cartésianisme est consommée. Reste à en rendre compte, car tout cela, bien sûr, est encore très elliptique.

✦ Situation

- Un corps n'est fini que par un autre corps, une pensée par une autre pensée, mais le corps et la pensée ne se limitent ni ne se déterminent. Le deuxième pas restreint la finitude à une diversité irréductible de genres ou de natures. Aussi faudra-t-il penser d'une autre manière leurs relations.

3 Reprendre la grammaire cartésienne

Les définitions 3, 4 et 5, qui font corps, reformulent ce dont il vient d'être question sous d'autres termes, tout en reprenant le parallèle entre l'être et le connaître : la substance, qui est en soi *et* conçue par soi ; le mode, qui est en autre chose *et* conçu par autre chose. Avec les deux premiers termes, nous épuisons à nouveau la totalité de ce qui existe ; reste à savoir si ces termes recourent ceux de cause de soi et de chose finie. L'attribut enfin est « ce que l'entendement perçoit comme constituant l'essence de la substance ». Si la substance se comprend « par soi », ce qui lui donne contenu et consistance, et nous permet de la connaître, ce sera l'attribut.

Le lecteur cartésien peut ici reprendre pied : Spinoza reprend les éléments fondamentaux de la grammaire cartésienne. La substance est le sujet, ou substrat des modes, qui ne peuvent ni être ni être conçus sans elle, et qui ne suffisent pas à définir le sujet ; tandis que l'attribut définit l'essence du sujet. Ainsi pour Descartes, l'âme, quoi qu'elle pense, pense toujours et essentiellement : c'est donc une « chose pensante », son attribut principal est la pensée. Le mode inversement, c'est telle ou telle pensée, que je peux avoir ou non, et qui ne définit donc pas ce que l'âme est essentiellement. C'est pourquoi, selon Descartes, la substance pensante est fondamentalement connue, non par telle ou telle pensée particulière et contingente, mais par l'attribut principal qui est la pensée — je pense, donc je suis et que suis-je ? rien qu'une chose pensante, une chose dont tout l'attribut est de penser. Au regard de cet attribut chaque pensée particulière (volition, sentiment, conception, etc.) n'est qu'un *mode* de la pensée, une manière parmi d'autres pour elle d'être modifiée. La substance pensante, ou âme, peut se concevoir sans ses modes, mais non sans l'attribut pensée. De même, un corps peut revêtir mille formes différentes — par exemple un morceau de cire tantôt dur, tantôt mou, tantôt fluide : mais quelle que soit cette forme il continuera d'occuper un espace, et c'est pourquoi l'étendue est l'attribut

essentiel sans lequel ses modalités ne pourraient ni exister ni être connues.

Spinoza n'en dit pas tant ici : son langage est bien plus abstrait, et nous ne le voyons pas, sur les traces de Descartes, remonter des modes à la substance et à son attribut. Au contraire, il part de la substance, passe à l'attribut qui la fait connaître, pour arriver aux modes, simples « affections » de la substance, qui ne sauraient ni être ni être conçus sans elle. Il n'est plus question, ici, de corps et de pensée ; l'attribut est seulement défini en général comme ce qui fait connaître par soi l'essence de la substance. Une grammaire cartésienne, donc, mais abstraite. La surprise vient maintenant : ce n'est pas à l'homme que les notions de substance, de mode et d'attribut sont appliquées, mais à Dieu.

✦ Situation

- En reprenant le vocabulaire cartésien, substance, attribut, mode, Spinoza se situe dans le sillage de Descartes tout en indiquant sa différence en suivant l'ordre synthétique, qui part de la condition (la substance, conçue par soi, c'est-à-dire par l'attribut) pour comprendre le conditionné (le mode, conçu par autre chose).

4 Définir Dieu par ses expressions

« J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » La notion de Dieu est construite à partir des éléments précédents, en dégagant ce qui y restait sous-jacent : la notion d'infini. Tout le monde s'accorde sur l'infinité ou perfection divine (que l'on admette ou non son existence) ; mais c'était jusqu'à présent pour en conclure que cette perfection ou infinité dépasse notre entendement fini — on ne saurait définir, c'est-à-dire délimiter Dieu. Tout au plus pouvons-nous l'aborder depuis notre impuissance à le comprendre ; ainsi procédait diversement la théologie traditionnelle, jusqu'à Descartes

compris. Tel est le nerf de la démonstration de saint Anselme, et encore, *mutatis mutandis*, de celle de Descartes.

Spinoza franchit le pas en *définissant* Dieu à l'aide des notions de substance et d'attribut, élargis à l'infini. Pour concevoir Dieu, il suffit de porter la substance à l'absolu et lui donner tout ce qui peut exprimer une essence : autant d'attributs que possible, une infinité. La définition 6 *construit* la notion de Dieu, et la construit *du dedans*. Au cœur de la définition, il y a cette notion d'infini qui revient trois fois dans la même phrase. Dieu est absolument infini, infinis sont ses attributs qui expriment chacun une essence infinie. Comment s'y retrouver dans cette cascade d'infinis ? *L'explication* qui suit va permettre de prendre quelque repère en distinguant deux types d'infinis.

Cette explication reprend la notion de genre apparue au 2^e pas pour l'appliquer à présent non plus au fini mais à l'infini : du reste, comme on l'a vu, l'infini y était déjà implicite, vu que chaque genre devait lui-même être infini. Ainsi s'est déjà fait jour l'idée d'une pluralité d'infinis : « De ce qui est infini *seulement en son genre*, nous pouvons nier une infinité d'attributs. » Mais ce qui est *absolument infini* doit rassembler en soi tous les genres. Mais est-il possible que tous les attributs constituent une seule et même substance « absolument infinie », rassemblant en elle tous les genres possibles d'être ? Nous l'avons vu au 2^e pas, les genres ne sauraient se limiter mutuellement. Il n'y a dès lors pas de contradiction à les attribuer tous à un seul et même être pour construire le concept de l'être absolument infini, celui que l'on désigne ordinairement sous le nom de Dieu. Celui-ci sera donc constitué d'une infinité d'attributs, eux-mêmes infinis en leur genre.

Cela ne fait cependant, semble-t-il, que reconduire le problème évoqué plus haut : si l'attribut est ce qui nous permet de connaître l'essence de la substance, ne nous faudra-t-il pas connaître une infinité d'attributs avant de prétendre connaître l'essence de la substance absolument infinie ? La fin de la définition et de l'explication semble d'ores et déjà répondre à cette objection, en affirmant que chacun des attributs « exprime » à lui seul une essence éternelle et infinie. Si cette essence est celle de Dieu, alors

il suffit de connaître un attribut pour connaître l'essence divine. Nul besoin d'en connaître une infinité. Il n'y a pas à parcourir une infinité de pas pour atteindre l'absolu. Cette notion d'expression permet aussi de comprendre la définition de la liberté.

✦ Situation

- Dans la définition 6, Spinoza fait ce que nul n'avait encore jamais fait : définir positivement Dieu par ce qui le constitue – une infinité d'attributs. L'attribut est à la fois ce qui constitue la substance et ce qui permet à l'entendement de la connaître, comme « expression ». Dieu, ou substance absolument infinie, est donc à la portée de notre entendement.

5 Redéfinition de la liberté

La définition de la « chose libre », et de la « chose contrainte » qui lui fait pendant, conduit vers sa conclusion la suite des définitions en associant les notions de causalité et de substance. Il est remarquable que la définition ne porte pas sur la liberté elle-même, comme faculté, mais sur la « chose » que l'on qualifie de libre ou de contrainte : la liberté se rapporte à la nature même de la chose. Cette nature, elle est prise dans sa « nécessité », ce qui accentue encore le sentiment d'une rupture par rapport à ce qu'on dit, d'ordinaire, de la liberté. D'une part « est dite libre la chose qui existe *par la seule nécessité de sa nature* et est déterminée par soi seule à agir » — on retrouve là, transposée sur le plan de l'action, l'idée de cause de soi ou de substance. La substance sera donc libre. D'autre part, « est dite nécessaire *ou plutôt contrainte* la chose qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet » : écho à la chose finie et au mode. Le pas, ici, est marqué par la correction : « nécessaire, ou plutôt contrainte ». Le langage de Spinoza n'est pas fixé une fois pour toutes, il consiste plutôt à souligner la rupture avec le langage traditionnel, et sa pensée se donne dans ce mouvement — dans ce pas. La distinction