

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 1

Artikel: Spinoza est-il moniste?
Autor: Moreau, Joseph
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381237>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 30.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

SPINOZA EST-IL MONISTE?

JOSEPH MOREAU

Ce que les premiers lecteurs de l'*Ethique* trouvaient scandaleux dans le spinozisme, c'est que ce système rejette la création et exclut la liberté humaine¹. Dieu y est regardé comme la substance unique², dont tous les êtres singuliers, les choses particulières, ne sont que des modifications, qui découlent nécessairement de sa nature infinie³ et sont des parties reliées entre elles dans l'unité du Tout. L'homme est «une partie de la nature»⁴, et assujetti à ses lois universelles; il n'est pas «un empire dans un empire»⁵; s'il est incapable d'actions libres, c'est qu'il n'est lui-même qu'un produit de causes extérieures, soumis aux influences qu'il subit et qu'il transmet nécessairement; il est dépourvu d'individualité.

Cette interprétation du spinozisme a été longtemps courante; quand elle a cessé de scandaliser, elle a servi de caution métaphysique au déterminisme scientiste; elle est cependant superficielle et irrecevable; une lecture attentive de l'*Ethique* nous oblige à la réviser. La doctrine de l'unité de la substance, qui fait rentrer toutes choses en Dieu, exclut, dit-on, la création; on peut estimer toutefois qu'en un sens elle l'interprète et la soutient. Si en dehors de Dieu il n'est aucune substance, c'en est fait de ce *monde éternel* que la philosophie païenne opposait au dogme chrétien de la création; point non plus de *matière incrée*, sur laquelle s'exerce l'action d'un Dieu artisan. Dans la théologie de la création convergent deux influences distinctes: l'une, d'origine biblique, veut que rien n'existe qui ne dépende absolument de Dieu, de la cause première; l'autre, d'origine hellénique, considère que le monde est l'ouvrage d'un auteur souverainement intelligent, organisant une matière extérieure à lui. A la première requête satisfait pleinement la conception de l'unité de la substance; si cette conception heurte la théologie admise, ce n'est pas qu'elle abolisse absolument la distinction entre Dieu et les créatures⁶: mais elle voit dans la dépendance des choses

¹ Ces deux reproches sont exposés notamment, l'un par MALEBRANCHE, l'autre par JACOBI. Cf. notre petit livre: *Spinoza et le spinozisme* («Que sais-je?»), p. 92 et suivantes, p. 108-109.

² *Ethique*, I 14: Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.

³ *Ibid.*, I 25 cor.: Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones... De même III 6, dem. (Dans la suite, toutes les références sans désignation particulière renvoient à l'*Ethique*.)

⁴ IV 4: Fieri non potest ut homo non sit naturae pars...

⁵ III Préface: hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur.

⁶ I 1: Substantia prior est natura suis accidentibus.

créées une suite nécessaire de la nature divine, et non l'effet d'une libre volonté⁷, le résultat d'une délibération. Quant à la seconde considération, celle qui voit en Dieu un maître d'œuvre, une souveraine intelligence qui organise la matière, Spinoza la rejette violemment comme anthropomorphique; mais il n'exclut pas une vision organique de l'Univers, regardé comme une hiérarchie d'individus⁸; il n'exclut pas non plus de Dieu l'intelligence; mais cette intelligence n'est pas celle d'un horloger. La conception d'un Dieu artisan, venue du *Timée* de Platon, n'est sans doute qu'une métaphore, écartée déjà dans le néoplatonisme^{8 bis}, suivi en quelque mesure par saint Augustin. En refusant à son tour cette métaphore, Spinoza n'exclut pas l'Intellect divin; mais il entend autrement son rôle.

Spinoza n'entend pas retirer à Dieu l'entendement et la volonté; mais ils n'appartiennent pas, selon lui, à la *nature absolue* de Dieu; s'ils se rapportent à lui, ce n'est pas d'une autre manière que le mouvement et le repos qui sont des modes de l'*étendue*, attribut de la substance divine⁹; de même, l'entendement et la volonté sont des modes de l'attribut *pensée*. Spinoza admet en Dieu un entendement infini, mais il n'en fait pas un attribut de la substance divine, conçue dans sa nature absolue, dans l'infinité de son essence et de sa puissance, comme cause productrice de toutes choses. Il y a dans l'entendement divin des idées de toutes les choses créées¹⁰; mais ce n'est pas par le moyen des idées que Dieu est cause de toutes choses. Dieu connaît toutes choses par les idées qui sont en son entendement; mais si les idées ne sont pas en lui *postérieures* aux choses, comme dans la connaissance empirique, elles ne sont pas non plus *antérieures* aux choses, comme dans la théologie de la création; elles ne sont pas les *archétypes* des choses; les considérer de la sorte, comme les principes de la production des choses, serait conférer à l'entendement divin une telle disproportion avec le nôtre que la connaissance divine serait sans commune mesure avec la connaissance humaine. S'il y a un entendement créateur, il est aussi différent de l'entendement créé que le Chien, signe céleste, l'est du chien, animal aboyant; et par conséquent les vérités conçues par notre entendement, que

⁷ I 17, cor. 2: Deus... solus ex sola suae naturae necessitate existit... et... agit. — I 32, cor. 1: Hinc sequitur 1. Deum non operari ex libertate voluntatis.

⁸ Voir ci-dessous, notes 18 et 19.

^{8 bis} PLOTIN, *Ennéades* III 2,1; V 8,7: La production du monde, de l'ordre universel, ne suppose ni délibération, ni calcul, ni opération mécanique. Ce n'est pas parce qu'il a été jugé le meilleur que l'ordre du monde a été réalisé; mais c'est parce qu'il procède de la puissance infinie qu'il est à la fois nécessaire et parfait. La Providence universelle ne doit pas être imaginée sur le modèle de notre providence particulière. Voir notre ouvrage: *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, p. 31-33.

⁹ I 32, cor. 2: Sequitur 2, voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere ut motus et quies.

¹⁰ II 3: In Deo datur necesario idea tam ejus essentiae quam omnium quae ex ipsis essentia necessario sequuntur.

nous tenons pour nécessaires et éternelles, n'auront pas une valeur absolue; elles ne s'imposeront pas à l'entendement divin lui-même¹¹. On aboutit de la sorte au paradoxe de la création des vérités éternelles, d'où il suit que notre connaissance ne saurait trouver en Dieu son modèle et son fondement. Pour sauver l'unité de la connaissance en Dieu et en l'homme et garantir ainsi la vérité de la connaissance, celle-ci doit être distinguée de la puissance productrice, et l'on doit convenir que l'être des choses créées ne résulte pas de la nature divine du fait que Dieu a d'abord connu ces choses; mais les idées se *déduisent* les unes des autres dans l'entendement divin dans le même ordre et avec la même nécessité que les choses se *produisent* dans la nature¹². Il y a correspondance entre les modes de l'être et les modes de la pensée, sans priorité de ceux-ci à l'égard de ceux-là; cette correspondance assure la validité de notre connaissance.

La puissance productrice d'où résultent les choses est donc, suivant Spinoza, au-delà de l'entendement, de même que dans le néoplatonisme l'Intellect n'est pas le Premier principe, mais une entité dérivée, une seconde hypostase. Les idées sont comprises dans l'entendement divin comme des modes de l'attribut *pensée*, auxquels répondent les choses pensées (*resideatae*), considérées comme des modes de l'attribut *étendue*; et ces modes de l'étendue sont compris dans l'unité de la nature de la même façon que les modes de la pensée sont compris dans l'entendement divin, mode infini de la pensée, auquel correspond la *facies totius universi*, l'unité organique de la nature, mode infini de l'étendue¹³. Si donc de la nature infinie de Dieu dérivent nécessairement, sous la diversité des attributs, en une infinité de modes une infinité de choses, autrement dit tout ce qui peut tomber sous un entendement infini¹⁴, il faut prendre garde que la déduction de ces modes ne s'effectue qu'à partir de l'unité et par l'intermédiaire des modes infinis¹⁵, l'Intellect divin et l'unité formelle de la nature, dans lesquels les modes finis, les choses singulières et leurs idées, sont compris hiérarchiquement comme des déterminations formelles répondant à l'exigence d'unification du Tout. Dire que les choses singulières se déduisent de la nature de Dieu

¹¹ I 17, scol. C'est dans l'hypothèse créationniste que l'entendement divin est aussi différent du nôtre que le Chien, signe céleste, et l'animal aboyant. Cf. A. KOYRÉ, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, p. 85-94.

¹² II 6, cor.: *Hinc sequitur quod esse formale rerum... non sequitur ideo ex natura divina, quia res primum cognovit; sed eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.*

¹³ SPINOZA, à Schuller, Lettre 64, commentant le Lemme 7 de la 2^e partie de l'*Ethique* et son scolie.

¹⁴ I 16: *Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*

¹⁵ I 21-23, où les modes infinis sont distingués en modes immédiats et médiats. Des exemples en sont donnés dans la *Lettre à Schuller*, déjà citée.

de la même façon que de la nature du triangle il s'ensuit que la somme de ses angles est égale à deux droits¹⁶, ce n'est pas réduire les choses aux effets d'une nécessité aveugle; les diverses propriétés qui se déduisent de la définition d'une figure sont reliées entre elles et réunies en un système, celui des théorèmes compris dans l'unité d'une même science¹⁷. Pareillement, la diversité des choses singulières et de leurs idées, la diversité des modes finis qui se déduisent de l'unité de la substance sous les attributs respectifs de l'étendue et de la pensée, est une collection de modes unis entre eux comme les organes d'un même corps. L'Univers doit être considéré comme un seul Individu dont les parties changent sans cesse tandis que persiste dans sa forme l'Individu total¹⁸, ou encore comme une hiérarchie d'individus tous animés à des degrés divers¹⁹, chacun d'eux étant un mode qui peut être considéré aussi bien sous l'attribut de la pensée que sous celui de l'étendue, et qui est ainsi à la fois corps et âme²⁰. Une telle vision de l'Univers s'oppose manifestement au monisme matérialiste, auquel on a voulu ramener le spinozisme.

Cette dualité des attributs ne porte pas atteinte à l'unité de la substance, et la correspondance de leurs modes respectifs assure l'unité intrinsèque de chacun des êtres dérivés; mais il y a dans le spinozisme une autre dualité, moins spectaculaire, dont il n'est pas moins cependant indispensable de bien saisir le sens, si l'on veut parvenir à l'intelligence exacte du système: c'est la dualité de l'*essence* et de l'*existence*, consécutive à la distinction primordiale de la substance et des modes. La substance est *conçue par soi* et *cause de soi*; son existence est enveloppée dans son essence, s'identifie avec son essence; c'est l'existence nécessaire, infinie, éternelle; les modes, au contraire, étant conçus comme des modifications de la substance, des déterminations particulières de ses attributs infinis, n'existent pas nécessairement; ils peuvent être conçus sans être: leur existence est limitée, n'équivaut pas à l'éternité de la substance; elle est ce qu'on appelle la *durée*²¹. Dans les modes, l'existence ne s'identifie pas avec l'essence; l'existence d'un mode

¹⁶ I 17, scol.: eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis.

¹⁷ Cf. PLOTIN, *Ennéades* V 9,8; III 9,2 et notre ouvrage: *Plotin et la gloire...*, p. 50-51. Cette liaison organique des propriétés d'une même figure a été mise en lumière par KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund...* II 1,1 (Ak. II 93-94). Voir notre ouvrage: *Le Dieu des philosophes*, p. 104-105.

¹⁸ II Lemme 7, scol.: totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius individui mutatione.

¹⁹ II 13, scol.: reliqua individua..., quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.

²⁰ II 7, scol.: III 2, scol.: mens et corpus una eademque res sit, quae jam sub cognitionis, jam sub extensionis attributo concipitur.

²¹ SPINOZA, à *Louis Meyer*, Lettre 12: ...per durationem enim modorum tantum existentiam explicare possumus, substantiae vero per aeternitatem, hoc est infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem.

dépend de circonstances temporaires²²; mais il est en son essence une modification de la substance, une détermination particulière de ses attributs infinis, laquelle dérive nécessairement de la nature divine, autrement dit est comprise de toute éternité dans l'essence de Dieu, et est, en ce sens, éternelle.

Les modes finis, autrement dit les choses singulières, peuvent donc être considérées à deux niveaux: 1° en tant qu'elles se déduisent nécessairement de la nature infinie de Dieu, qu'elles sont comprises éternellement dans son essence infinie, comme des déterminations particulières de ses attributs, comme des essences éternelles singulières; 2° en tant qu'elles existent en relation à un temps et un lieu déterminé, qu'elles ont une existence spatio-temporelle, une durée²³.

Ce qui, par conséquent, se déduit nécessairement de la nature divine (suivant la Proposition 16 de la 1^{re} partie de l'*Ethique*), ce sont les essences éternelles des choses singulières, des modes finis, qui découlent hiérarchiquement de la nature absolue de Dieu, de son essence ou de sa puissance, par l'intermédiaire des modes infinis, l'Intellect divin et l'unité organique de la Nature. Cette hiérarchie des modes finis à l'intérieur des modes infinis est ce que le *De Emendatione* désigne comme la «série des choses fixes et éternelles»²⁴.

A un niveau inférieur, il faut considérer la «série des choses singulières changeantes». Celles-ci sont encore des modes finis, considérés non plus dans leur essence, comme des déterminations de l'essence divine, mais dans leur existence spatio-temporelle, dont la durée est limitée, comme une *quantité*²⁵, et dépend de circonstances extrinsèques, d'un *enchaînement infini de causes*²⁶, extérieures à l'essence de chaque chose singulière, mais résultant de leur concurrence dans l'existence²⁷. La série des choses singulières changeantes, qui sont perçues par nos sens, fait l'objet de la connaissance rationnelle, œuvre de l'entendement scientifique; mais une telle connaissance, estime Spinoza, est *abstraite et superficielle* et n'atteint pas la nature intime des choses²⁸. Celle-ci ne se révèle qu'à une connaissance supérieure, celle

²² II, Axiome 1: ...ex naturae ordine tam fieri potest ut hic et ille homo existat, quam ut non existat.

²³ V 29, scol.: vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.

²⁴ SPINOZA, *De emendatione intellectus*, § 100: ...«seriem rerum fixarum aeternarumque», par opposition à «seriem rerum singularium mutabilium».

²⁵ II 45, scol.: ...durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species.

²⁶ V 6, dem.: ...infinito causarum nexu.

²⁷ IV, Axiome, et Prop. 3 et 4.

²⁸ II 44, cor., dem. Cf. *De emendatione...*, § 101: quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum.

des choses fixes et éternelles, de leur hiérarchie immuable, à laquelle la succession des choses changeantes et ses lois sont entièrement subordonnées²⁹. Cette succession et ses lois, l'enchaînement infini des causes secondes, dépendent nécessairement de Dieu, de la cause première, mais par une voie indirecte, autrement que la diversité des modes à partir de son essence infinie. Ces deux sortes de dépendance sont nettement distinguées dans la Proposition 25 de la 1^{re} partie de l'*Ethique*: « Les choses particulières ont Dieu pour cause non seulement dans leur existence, mais aussi dans leur essence »³⁰. Considérées dans leur essence éternelle, les choses dépendent de Dieu par sa causalité verticale, proclamée dans la Proposition 16; considérées dans leur existence spatio-temporelle, elles dépendent de sa causalité horizontale, définie par la Proposition 28: « Toute chose singulière, ayant une existence délimitée dans la durée, ne peut être déterminée à exister et à produire quelque effet autrement que par une cause ayant aussi une existence limitée et déterminée par une autre, et ainsi de suite à l'infini »³¹. Telle est la série infinie des causes naturelles, qui ne remonte pas directement à Dieu comme à son principe, attendu qu'elle n'a pas de terme initial: elle ne dépend de Dieu qu'indirectement, en tant que cette série infinie des causes temporelles est subordonnée à la hiérarchie des essences éternelles. Chaque mode fini, chaque chose singulière, considérée dans son essence, est une détermination particulière des attributs divins³²; elle se déduit nécessairement de l'essence de Dieu comme une expression éternelle de sa puissance; chaque mode, ainsi conçu, est *en son essence* éternel; il a une existence comprise dans l'éternité de la substance; telle est l'existence proprement dite, dans sa nature propre (*ipsa natura existentiae*), que l'on peut attribuer aux choses singulières, pour autant que de la nécessité éternelle de la nature de Dieu dérive une infinité de choses, suivant la Proposition 16, qui définit la causalité verticale de Dieu³³; et de cette existence doit être distinguée l'existence spatio-temporelle, conçue abstrairement comme une quantité, et dont la durée est limitée. « Car (déclaration capitale et qui précise le rapport des deux formes de la causalité divine) encore que chaque chose singulière soit déterminée par une autre à exister dans une certaine mesure (*ad certo modo existendum*), la force (*vis*) toutefois par laquelle chacune persévere

²⁹ *De emendatione, ibid.*: *imo haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint.*

³⁰ I 25: *Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.*

³¹ I 28: *Quodcumque singulare, sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus..., et sic in infinitum.*

³² I 25, cor. (suite de la note 3): *sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.*

³³ II 45, scol.

dans l'existence est une suite de la nécessité éternelle de la nature de Dieu »³⁴. Les lois universelles de la nature déterminent la durée de notre existence, expliquent que nous soyons nés à telle date pour disparaître à telle autre; mais la durée considérée en elle-même, comme persévérence dans l'existence, et non comme mesure de l'existence abstraitemenr considérée, est une expression de la puissance infinie de Dieu³⁵.

II

De cette distinction entre l'ordre éternel des essences et la succession temporelle des existences, distinction dont le rôle est fondamental dans l'ontologie spinoziste, s'ensuivent des conséquences tout à fait opposées à l'interprétation moniste du spinozisme, et d'abord une conception de l'individuation par la forme. L'individualité ne résulte pas, selon Spinoza, des circonstances particulières de l'existence; elle se fonde dans l'essence de chaque chose singulière, dans la force par laquelle chacune persévère dans l'existence: cette force est, nous dit Spinoza, l'essence actuelle de la chose³⁶. L'essence n'est pas, en effet, dans le spinozisme l'idée abstraite de la chose; elle ne s'oppose pas à l'existence comme le possible au réel; elle est un mode fini, une détermination particulière de l'essence divine, qui s'exprime dans tous les attributs, non seulement dans la pensée, mais aussi bien dans l'étendue; elle est une expression de la puissance divine. Dieu, l'Etre infini, de qui l'existence est une suite nécessaire de son essence, est *cause de soi*; son essence est donc activité réalisatrice, puissance d'exister³⁷; la puissance de Dieu est son essence même, qui produit son existence³⁸; elle est essence en action: *essentia actuosa*³⁹. Cette expression, empruntée à la scolastique, a son origine chez Aristote, pour qui Dieu, l'Etre absolu, substance immatérielle, acte pur, est dit *οὐσία καὶ ἐνεργεία*⁴⁰. Or, si l'essence de Dieu est une puissance toujours en acte, les essences des choses singulières, modes finis, sont des déterminations particulières, des expressions de cette puissance; voilà pourquoi l'essence de chaque chose singulière est une force par laquelle l'individu persévère dans l'existence. Les individus sont produits dans leur essence et maintenus dans l'existence par l'action de la puissance

³⁴ *Ibid.*: Nam etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.

³⁵ Cf. II, Définition 5: Duratio est indefinita existendi continuatio.

³⁶ III 7: Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

³⁷ I, II, scol.: Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere.

³⁸ I 34: Dei potentia est ipsa ipsius essentia.

³⁹ II 3, scol.

⁴⁰ *Méta physique*, Λ 7, 1072 a 25.

divine, de celle-là même par laquelle Dieu existe: au sens où Dieu est dit *cause de soi*, il faut dire qu'il est aussi cause de toutes choses⁴¹, par sa causalité verticale, définie dans la Proposition 16 de la 1^{re} partie de l'*Ethique*.

C'est de la considération de l'essence individuelle, détermination particulière de l'essence infinie de Dieu, mode fini compris éternellement dans les attributs divins, et de sa relation avec l'existence que découle la doctrine spinoziste de l'éternité des âmes. Pour Spinoza, l'âme humaine est l'idée d'une chose singulière, d'un corps humain existant en acte⁴²; mais les modes finis, nous l'avons vu, peuvent être considérés à deux niveaux, celui de l'essence éternelle et celui de l'existence temporelle. Dans la théologie traditionnelle, qui accorde une priorité à l'entendement, aux déterminations de la pensée à l'égard des productions de la nature, écartant ainsi la correspondance perpétuelle entre les modes respectifs des divers attributs, autrement dit dans la doctrine créationniste, la distinction des deux niveaux, celui de l'essence et celui de l'existence, n'a pas la même portée ontologique. Dans cette doctrine, les choses singulières ont une existence temporelle; mais elles sont la réalisation d'idées comprises dans l'entendement divin et qui sont éternelles. Les idées sont éternelles, mais elles ne sont pas réelles; elles sont comprises dans l'entendement divin comme des *possibles* en attente de réalisation; elles sont conçues comme des essences encore dénuées d'existence; l'opposition de l'essence et de l'existence est celle du possible au réel. Il en va autrement dans le spinozisme: l'idée étant un mode de la pensée infinie, dans lequel un attribut (la pensée) s'exprime *certo et determinato modo*, l'idée, ainsi conçue, est réelle; elle n'est pas un objet possible dans la pensée, mais un mode pensant; et cette détermination nécessaire de l'essence divine s'effectue non seulement dans la pensée, mais dans tous les attributs à la fois, sans aucune priorité de l'idée à l'égard des choses, aucune antériorité de l'entendement aux créatures; les idées et les choses vont de pair et sont conçues d'abord comme des essences qui suivent de la nécessité de la nature divine, des essences toujours actuelles, dont l'existence plonge dans l'éternité des attributs divins.

Ainsi les choses singulières, qui nous apparaissent changeantes et périsables, ces mêmes choses, considérées dans leur essence, sont éternelles comme les idées; inversement les idées, considérées comme des modes éternels de la pensée, sont susceptibles de se temporaliser⁴³. Etant des détermi-

⁴¹ I 25, scol.: *eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.*

⁴² II 11: *idea rei alicujus singularis actu existentis.* Et la Proposition 15 précise: *Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens.*

⁴³ C'est ce qu'explique la Proposition 8 de la 2^e partie de l'*Ethique*, notamment dans son corollaire: *et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae*

nations *particulières* d'un attribut infini, il se peut qu'elles relâchent leur lien avec l'unité du Tout; c'est ainsi qu'elles échouent dans la dispersion spatiale et sont entraînées dans la succession temporelle. Elles ne sont plus alors des idées adéquates, des visées particulières mais convergentes, des perspectives sur le Tout, accordées dans une commune vérité, mais des consciences repliées sur elles-mêmes, attachées à un organisme corporel⁴³. A ces deux niveaux cependant, il y a toujours correspondance entre les modifications de l'étendue et celles de la pensée; l'âme et le corps se rapportent l'un à l'autre comme l'idée et l'idéat, comme le mode pensant et l'objet de la pensée; ils sont une seule et même chose, un même individu, un même mode s'exprimant sous deux attributs différents.

Il s'ensuit que si l'âme est éternelle, si elle subsiste dans son essence, dans son être actuel, en dehors de l'existence spatio-temporelle, le corps doit être *dans le même sens* éternel. L'âme qui est éternelle est (il faut le préciser) une âme individuelle; elle est en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel et tel corps humain (de tel organisme individuel) sous l'aspect de l'éternité⁴⁴. Cependant, la proposition qui suit déclare: « L'âme humaine ne peut être détruite absolument avec le corps, mais d'elle il reste quelque chose qui est éternel »⁴⁵. A première vue, cette proposition semble admettre que le corps est détruit par la mort, tandis que l'âme subsiste (*remanet*); mais cela contredit à la correspondance entre les modes dans leurs attributs respectifs, à une thèse fondamentale de l'ontologie spinoziste. Ce qui résulte plus précisément des principes de la doctrine, c'est que l'âme subsiste en dehors de l'existence spatio-temporelle. Pendant la durée de cette existence, elle est une idée, un mode pensant qui s'actualise, non pas apparemment dans son unité essentielle et comme visée du Tout, mais comme une diversité correspondant à celle du corps, composé de parties extérieures les unes aux autres; c'est une idée non pas simple, mais composée d'une pluralité innombrable d'idées⁴⁶. Cette âme composée de parties, il arrive même à Spinoza de dire qu'elle est « une partie de l'entendement infini de Dieu »⁴⁷. Or, tout ce qui est composé de parties peut être détruit; la destruction du corps, c'est la séparation de ses parties; mais il n'est pas de la sorte détruit

etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent. Cette explication, qui a paru énigmatique à de nombreux interprètes du spinozisme, s'éclaire, comme on va le voir, dans une perspective néoplatonicienne. Cf. *Plotin ou la gloire...*, p. 63, 148-149.

⁴⁴ V 22: In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.

⁴⁵ V 23: Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.

⁴⁶ II 15: Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.

⁴⁷ II 11, cor.: Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei.

absolument: non seulement en ce sens que ses parties dispersées demeurent, mais parce qu'il est *essentiellement* un mode de l'étendue dans lequel l'essence de Dieu s'exprime *certo et determinato modo*; il persiste donc dans l'unité de son essence, comprise nécessairement dans l'unité organique de la nature, de la même façon que l'âme, son corrélatif, est comprise dans l'unité de l'Intellect divin. Le corps, dans son unité essentielle, son individualité, n'est pas anéanti par la destruction, entendue comme dispersion de ses parties; il subsiste, ainsi que l'âme, qui n'est pas diminuée dans son essence par la perte de l'imagination et de la mémoire, des idées multiples, mutilées et confuses, qui correspondent aux affections du corps et aux *vicissitudes* de la vie empirique⁴⁸.

Lors donc que Spinoza, dans la 5^e partie de l'*Ethique*, nous parle de l'éternité de l'âme, ce qu'il dit doit s'entendre de l'être humain, de l'individu corps et âme, considéré dans son essence; et s'il semble considérer exclusivement l'âme, c'est sans doute pour se rapprocher du langage courant, mais aussi parce que le caractère d'éternité et d'individualité, qu'il veut mettre en lumière, se conçoit plus aisément sous l'attribut de la pensée que sous celui de l'étendue. Le parallélisme entre l'étendue, la pensée et les autres attributs sert avant tout à mettre en relief l'*actualité* éternelle de l'essence, irréductible à une idée considérée comme un possible dans l'entendement, — actualité accusée déjà par ceux qui soutenaient que dans la création la connaissance ne précède pas l'effet, ni l'effet la connaissance; c'est par la connaissance même que Dieu produit les choses; la vision, en lui, ne se distingue pas de l'opération⁴⁹. Mais lorsqu'il s'agit, pour Spinoza, de mettre en lumière l'éternité de l'essence par opposition à l'existence empirique, dans le temps et dans l'espace, alors la considération des choses sous l'attribut de l'étendue n'équivaut pas à la réflexion de la pensée sur elle-même. C'est la réflexion sur les conditions et les opérations de la connaissance qui nous atteste que notre âme serait incapable de connaître la vérité s'il n'y avait en elle d'autres idées que celles qui correspondent aux affections du corps dans la diversité de ses parties, et qui sont des idées *inadéquates*; la vérité ne nous est accessible que par la *puissance de l'entendement*, c'est-à-dire à l'esprit qui compare, juge et raisonne; c'est dans l'exercice de cette activité que nous faisons l'expérience de la vérité et que nous prenons conscience

⁴⁸ V 21, et 40, cor.: illa autem [pars], quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio.

⁴⁹ Cf. J. SCOT ERIGÈNE, *De divisione naturae*, II 20 (*Patr. Lat.*, t. 122, 559 B): cognoscere enim et facere Dei unum est. Nam cognoscendo facit, et faciendo cognoscit. Cognitio non praecedit factum, nec factum praecedit cognitionem. *Ibid.*, III 17 (678 B): Et omnia quae semper vidit, semper fecit... Quoniam coaeterna est visioni operatio, praesertim dum non aliud ei sit videre et aliud operare, sed ipsius visio ipsius est operatio.

de notre éternité⁵⁰. L'âme, considérée à ce niveau, n'est pas une collection d'idées partielles, contenues dans l'*entendement absolument infini*⁵¹; elle n'est pas une *partie de l'entendement divin*, ou alors elle est une «partie totale», une vue particulière, une perspective sur le Tout. C'est dans une telle perspective que consiste l'essence de chaque âme en tant qu'individu pensant, mode fini dans lequel la pensée infinie s'exprime *certo et determinato modo*, et toutes ces perspectives sont accordées entre elles dans l'unité de l'*Intellect divin*, de sorte que les âmes toutes ensemble constituent l'intellect éternel et infini de Dieu⁵². A cette convergence des esprits, modes finis de la pensée, dans l'*Intellect divin*, mode infini, correspond l'accord réciproque des modes éternels de l'étendue dans la *facies totius universi*, dans l'unité organique de la Nature.

Dans cette vision spinoziste de l'Univers, il est manifeste que les modes de l'étendue et les modes de la pensée ne sont pas des *parties* extérieures les unes aux autres, mais des *parties totales*, accordées dans l'unité dont elles dérivent comme des articulations intrinsèques. La notion leibnizienne de «partie totale»⁵³ éclaire rétrospectivement celle de *mode*, et dissipe un malentendu de l'exégèse spinoziste. Dieu est étendu, mais il n'est pas corporel; les corps sont des parties de l'étendue, mais l'étendue, attribut infini de Dieu, n'est pas divisible comme les corps⁵⁴. L'étendue infinie, indivisible, s'articule en modes qui sont des *parties totales*, qui se distinguent dans l'unité à la manière des *monades*, par différences formelles, sans extériorité réciproque⁵⁵. Une telle distinction se conçoit mieux sans doute sous l'attribut de la pensée que sous celui de l'étendue; elle conduit cependant à considérer les modes finis de l'étendue, les corps considérés dans leur

⁵⁰ Cf. II 29, scol.: *Notre esprit (mens) est dans la vérité: quoties interne, ex eo scilicet quod res simul contemplatur, determinatur ad earumdem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum.* C'est en réfléchissant sur les conditions de la connaissance objective, celle des relations abstraites et universelles, ou connaissance du second genre (cf. V 28), que nous prenons conscience de notre être spirituel: *sensimus et experimur nos aeternos esse* (V 23, scol.).

⁵¹ L'*intellectus absolute infinitus*, désigné dans la *Lettre 64*, à Schuller, comme exemple de mode infini *immédiat*, correspondant au mouvement et au repos dans l'attribut de l'étendue, équivaut à l'*idée infinie de Dieu* envisagée dans les Propositions 3 et 4 de la 2^e partie de l'*Ethique*.

⁵² V 40, scol.: *ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.* L'intellect divin ainsi conçu est un mode infini *médiat*, qui ne doit pas être confondu avec l'intellect absolument infini, et auquel correspond, bien qu'il ne soit pas nommé dans la *Lettre à Schuller*, la *Facies totius universi*.

⁵³ LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali* (G. Phil. VII 307): *totum quodam modo exprimant atque concentrent in seipsis, ita ut dici possint esse partes totales.*

⁵⁴ I 15, scol.

⁵⁵ *Ibid.*: *unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.* Cf. PLOTIN, *Ennéades* VI 9,8: Entre les intelligibles, pas d'extériorité (οὐδ' ἀφέστηκε... ἀλλήλων τόπῳ), mais seulement altérité et différence (ἴτερότητι καὶ διαφορῇ).

essence, comme des *formes* individuantes⁵⁶, qui ne se prêtent à la division, n'apparaissent composées de parties qu'au niveau de l'existence empirique, de l'extériorité spatio-temporelle. La distinction de deux niveaux ontologiques, celui de l'essence et celui de l'existence, est requise pour interpréter correctement la correspondance entre les modes des différents attributs, et pour comprendre à quel niveau l'étendue apparaît corporelle, composée de parties. Or, c'est à ce niveau, celui de l'existence empirique, que l'âme elle-même apparaît non comme une idée simple, mais composée d'une pluralité innombrable d'idées⁵⁷; et pour étudier les fonctions de l'âme à ce niveau, dans son existence temporelle, il faut partir de la considération de l'étendue corporelle, divisée en parties, de la considération des affections du corps, à partir desquelles s'expliquent les fonctions de la sensation, de l'imagination et de la mémoire⁵⁸. Mais quand l'âme est considérée dans son essence actuelle, celle d'un individu en qui s'exprime sous un mode défini la puissance infinie de la pensée, alors sa solidarité avec le corps peut être passée sous silence, bien que celui-ci ne forme avec elle qu'un seul individu, et qu'il soit impliqué dans son éternité.

En résumé, l'âme humaine est l'idée du corps humain, d'un organisme individuel, composé de parties, mais comprises dans l'unité d'une forme. Cette idée est un mode de l'attribut *pensée*, un individu pensant, qui peut être considéré à deux niveaux. Au niveau de l'existence empirique, elle apparaît comme une collection d'idées correspondant aux affections du corps, et qui enveloppe une connaissance confuse de notre état intérieur et des objets extérieurs⁵⁹. Au niveau de l'essence, c'est une idée qui en Dieu exprime tel ou tel corps humain, considéré dans son unité organique et son individualité, et cela sous l'aspect de l'éternité⁶⁰. C'est en cette *idée*, mode fini mais éternel de la pensée, que consiste notre âme considérée dans son essence, une *idée* que nous sommes, mais que nous n'avons pas immédiatement, puisque nous ne nous connaissons d'abord qu'à travers les affections de notre corps⁶¹; acquérir cette *idée*, cette connaissance de notre âme dans

⁵⁶ Cf. II Lemme 4, dem.: *Id autem quod formam individui constituit, est conçu comme un mode de liaison permanent entre ses parties.*

⁵⁷ II 15: *Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.*

⁵⁸ II 13, scol.: *ac propterea ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, ... necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, hoc est, corporis humani naturam cognoscere.*

⁵⁹ II 29, cor.: *Hinc sequitur, mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem.*

⁶⁰ V 22 (ci-dessus, n. 44).

⁶¹ II 23: *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.*

son individualité et son éternité, c'est son aspiration essentielle; mais elle n'y parvient que par l'exercice de la faculté intellectuelle, dont la fin suprême est de connaître Dieu⁶². C'est en s'efforçant de connaître Dieu que l'âme s'élève à la connaissance d'elle-même; cette visée de Dieu est son essence même. L'âme, qui dans l'existence empirique se caractérise comme l'*idée du corps humain* dans la diversité de ses affections, est en son essence éternelle *idée ou connaissance de Dieu*⁶³. C'est en s'élevant au-dessus de la connaissance sensible, subjective et confuse, au-dessus de la connaissance rationnelle, claire et objective, mais abstraite et superficielle (celle des relations universelles), que l'âme parvient à la Science intuitive, à la conscience de soi-même, de Dieu et des choses: *sui et Dei et rerum quadam necessitate conscius*⁶⁴.

Ce double point de vue sur l'âme humaine: idée du corps, idée de Dieu, est une constante de la pensée philosophique. Les scolastiques la découvraient chez Aristote: l'âme est la *forme* de l'organisme vivant, dont elle est inséparable; mais elle a une activité irréductible à l'exercice des fonctions organiques, à savoir l'intellection⁶⁵. De nos jours, la phénoménologie doit reconnaître que l'existence consciente, le *Dasein*, est d'une part *engagement* corporel, «présence au monde», d'autre part «ouverture à l'être», à la transcendance absolue⁶⁶.

⁶² IV 28, dem.: *Est igitur mentis absoluta virtus intelligere. At summum, quod mens intelligere potest, Deus est... Ergo mentis summa virtus est Deum intelligere seu cognoscere.* Cf. V 25.

⁶³ IV 36, scol.: *Pertinet namque (per prop. 47, part. 2) ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.* Cf. A. DARBON, *Etudes spinozistes*, p. 48, n. 4.

⁶⁴ V 42, scol. Cf. 31 scol. et 39 scol.

⁶⁵ Cf. S. THOMAS, *Summa theologiae*, I 76,1 ad 1^{um}: *anima humana est quidem separata, sed tamen in materia... Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis... Sed in materia est, in quantum ipsa anima, cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae.* Pour la justification de cette séparation de la faculté intellective, cf. *Ibid.*, I 75,2: *Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere.*

⁶⁶ Cf. notre ouvrage: *L'horizon des esprits*, p. 94-99.