

Dieu comme nature : substance, attributs, modes

Il ne faut pas voir dans la philosophie de Spinoza une pensée qui tend à l'exhaustivité, et qui chercherait à rendre raison de l'univers de façon systématique. Rappelons-le, son œuvre ne se donne pas comme but d'élaborer une métaphysique, limitée au seul cadre théorique, mais bel et bien une éthique, et là réside toute la différence. En effet, s'il est vrai que Spinoza fait usage de concepts tirés de la philosophie de Descartes auxquels il donne une nouvelle définition, s'il faut reconnaître la place centrale qu'occupe dans ses analyses la question de Dieu, de la nature et du monde, ce n'est que dans un seul but : élaborer un itinéraire de pensée qui permette non seulement de déterminer le souverain bien mais qui transforme l'individu lui-même en vue de pouvoir exprimer ce qu'il est et d'agir selon sa propre nature. De ce fait, l'objet de cette éthique, c'est l'homme considéré à la fois comme être perfectible et comme être qui tend vers son perfectionnement. La théorie de la connaissance de ce point de vue ne se présente aucunement comme un élément second ou à la marge de cette éthique. Bien au contraire, la clef de voûte de la

réflexion spinoziste réside dans l'identification entre la connaissance et le souverain bien. Autrement dit, plus l'individu est en mesure de comprendre, plus il est en mesure de tendre vers le bonheur suprême. Il est par conséquent nécessaire de définir quels sont les premiers principes de la connaissance, au fondement de cette éthique universelle.

Notre analyse, au lieu de partir de l'énonciation de ces premiers principes, se donne comme exigence d'élaborer un chemin de pensée qui puisse en démontrer l'existence et la nécessité. Celui-ci est constitué par l'articulation de trois thèses principales qui s'énoncent comme suit : tout homme, du seul fait d'être doué de raison désire connaître la vérité ; or, connaître, c'est connaître par les causes ; et la cause unique de toutes les choses, c'est Dieu, dont le cours entier de la nature se déduit. Reprenons cette démonstration afin d'en saisir toutes les modalités et enjeux. La première thèse doit être appréhendée à partir de la proposition suivante : « *Chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être* » (*ETH*, III, 6). Chaque chose dans la nature agit au sens où elle produit des effets qui tendent à la conserver et en ce sens, selon sa puissance d'être, chaque chose tend toujours à actualiser au maximum ce qu'elle est. Cette position de Spinoza tend à montrer que l'agir se présente d'abord comme l'affirmation de l'essence de chaque chose dans l'existence, à partir du moment où celle-ci est donnée. Il ne faut pas conclure de là que le *conatus* ou effort de persévérer dans son être est une tendance à passer à

l'existence, car son essence ne perdrait rien de ce qui la compose si elle ne tendait pas à l'existence. Il s'agit bien de persévérer dans l'existence, de tendre à produire une équation parfaite avec l'essence même de notre nature, en augmentant notre puissance d'agir. C'est à la fois un désir de soi au sens où ce qui est visé, c'est d'être soi autant que possible, et une expression de soi en ce qu'il s'agit de produire effectivement les conséquences qui se déduisent de notre nature ; par exemple, le *conatus* d'un corps composé est l'effort pour conserver le rapport de mouvement et de repos qui le définit, l'effort de maintenir ce corps apte à être affecté d'un grand nombre de façons (*ETH*, IV, 38 et 39). Rapporté à l'esprit, cet effort pour être soi et faire des actions qui suivent nécessairement de sa nature, revient à comprendre clairement et distinctement, autrement dit, à conserver son être sous la conduite de la raison. Cette dernière, loin de se présenter comme une faculté greffée à l'individu biologique, s'intègre, comme le souligne Alexandre Matheron dans *Individu et communauté* (éd. Minuit, 1988, p. 251) à notre moi. La raison est de l'esprit en tant qu'il agit uniquement d'après ce qu'elle est dans son essence, sans être affecté par la causalité extérieure. Cette position est primordiale à double titre : d'abord, considérant que le *conatus* de l'esprit est de comprendre à partir des idées claires et distinctes, cela implique que le désir de persévérer dans notre être se définit comme désir de connaître (*ETH*, IV, 26) : c'est ainsi une tendance à comprendre toujours plus, dans la mesure où les

conséquences qui se déduisent des idées adéquates ne peuvent être que d'autres idées adéquates (*ETH*, II, 40). Ensuite, sous la conduite de la raison, cette tendance à conserver son être s'affirme comme le premier et unique fondement de la vertu puisque c'est à partir de la connaissance que l'homme est en mesure d'être pleinement lui-même et, par suite, de tendre vers la béatitude.

Toutefois, et c'est là l'objet de notre deuxième thèse, il est nécessaire de rendre compte des conditions de cette connaissance, et plus rigoureusement, de celles qui fondent les idées claires et distinctes. Sur ce point, la démonstration de Spinoza opère un renversement par rapport à la philosophie cartésienne. En effet, l'idée claire et distincte, qui s'inscrit chez Descartes dans l'ordre de la représentation, dans la relation de l'idée à son objet, se définit en premier lieu chez Spinoza comme idée adéquate, à savoir un concept de l'esprit « *qui, considéré en soi sans rapport à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie* » (*ETH*, II, déf. 4). Cela signifie d'une part, que l'adéquation ne consiste pas dans le rapport de l'idée à son objet, mais bien plutôt dans l'aptitude intrinsèque de l'idée à se lier avec d'autres idées et à les produire, selon un certain rapport : le canon de l'idée, comme le remarque très justement Maxime Rovere dans *Exister, méthodes de Spinoza* (CNRS, 2010, p. 287), est l'adéquation, le vrai sans l'objet. D'autre part, si cette adéquation se fonde sur le caractère intrinsèque de l'idée vraie, c'est parce qu'elle se rapporte à la

causalité, à l'idée de sa cause. Cela nous montre que connaître, c'est connaître par les causes, au sens où ce qui rend raison d'une idée adéquate, c'est qu'elle contient en elle-même l'idée de sa cause. Ce point est d'importance car il renvoie à la fois à un rapport de production de cause à effet et à un rapport de perception de l'effet par sa cause. Dans le premier cas, l'idée adéquate est présente dans l'esprit du fait d'un rapport causal à l'idée dont elle est l'objet et non d'un rapport de convenance. Dans le second cas, une cause adéquate est celle qui perçoit son effet, prise comme cause suffisante et non cause totale. Par conséquent une idée est vraie lorsqu'elle est considérée en soi car elle s'inscrit dans un rapport intrinsèque, sans sortir d'elle-même, à sa propre causalité ; et elle est adéquate car elle est la seule qui s'explique par notre seule nature.

À ce point de notre réflexion, le constat est le suivant : l'esprit dans sa tendance à être s'affirme, sous la conduite de la raison, comme désir de comprendre, compris comme connaissance du rapport de l'idée à sa cause. Or, et c'est ici que notre démonstration parvient à la troisième thèse, la cause unique de toutes choses c'est Dieu, dont le cours entier de la nature se déduit. Cette conclusion ne peut être pleinement appréhendée qu'en reprenant ses deux principales prémisses : tout le réel se conçoit par Dieu ; et tout ce que conçoit Dieu se réalise. La première prémisses implique que la connaissance de toutes choses a pour condition la connaissance de Dieu puisque « *tout ce qui est, est en Dieu, et rien*

ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir » (*ETH*, I, 15). En effet, si nous reprenons la démonstration de Spinoza, tout ce qui est ne peut se présenter que sous deux formes d'être (*ETH*, I, ax. 1) : comme substance, à savoir ce dont le concept pour être formé n'a pas besoin d'un autre concept. Il s'agit ainsi d'un être qui est en soi, est conçu par soi et qui se caractérise par son indépendance ontologique : une substance est à elle-même sa propre cause et se comprend par sa seule essence (*ETH*, I, déf. 3). La substance est donc nécessairement unique en son genre car, étant cause de soi, elle ne peut ni être produite par une autre substance, ni limitée par aucune autre substance de même nature. Comme mode, qui est en un autre et se conçoit par un autre, ce qui signifie que le mode est un être rattaché à une cause autre que lui et sans laquelle il ne peut ni être ni se comprendre. En d'autres termes, et à la différence de la substance, l'essence d'un mode n'enveloppe pas son existence, ce qui implique que l'existence d'un mode ne trouve sa raison d'être, sa cause, que dans une substance. C'est cela qui explique pourquoi, le mode n'est qu'affection ou modification interne de la substance (*ETH*, I, déf. 5). Il ne faut pas conclure de là que le mode est un accident, dans un tel cas il ne répondrait à aucune cause, et par suite, ne s'inscrirait dans aucune nécessité. Le mode est une manière d'être de la substance, la structure que la substance se donne en se déployant, ce qui suggère que la substance, en raison de son être absolu, est antérieure à ses affections.

Cette définition de la substance, comme être absolu et premier qui rend raison de ses affections, permet alors de montrer que l'idée de Dieu est celle d'un être absolument infini « *constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie* » (*ETH*, I, déf. 6). Les attributs ici ne doivent être compris ni comme des propriétés de la substance, ni comme une perception subjective de la substance. Les attributs sont ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituants réels de son essence (*ETH*, I, déf. 4), s'affirmant du coup comme la manière dont la substance produit ses propres structures. Sur ce point, il est important de souligner que l'entendement ne perçoit que deux attributs, deux manières dont la substance produit ses structures, en raison des attributs dont nous relevons : en étendue dans le cas d'un corps et en pensée dans le cas d'une idée ou d'un esprit. Il s'ensuit, d'une part, que ces constituants essentiels manifestent bel et bien la nature de Dieu de façon éternelle et infinie puisqu'ils en sont la pleine expression et que, d'autre part, Dieu, compris comme substance absolument infinie existe nécessairement : du seul fait d'être cause de soi, toute substance concevable, doit avoir une essence qui enveloppe l'existence, faute de quoi elle ne serait pas concevable comme telle (*ETH*, I, 11) ; et l'existence d'une substance comprise comme être absolument infini implique que celle-ci soit unique, autrement dit, il ne peut exister dans la nature deux substances de même attribut puisque, dans ce cas, la nature infinie de Dieu serait contredite (*ETH*, I,

14). L'ensemble de cette démonstration nous conduit à confirmer la première prémisse, à savoir que tout le réel se conçoit par Dieu. Dans la mesure où les modes ne peuvent ni être ni être conçus en dehors d'une substance, que cette substance, unique, appelée Dieu et définie comme être absolument infini, existe, en vertu de sa définition, nécessairement, il nous faut conclure que tout est en lui et se conçoit par lui. Autrement dit, toutes les choses sont en Dieu au sens où le concept de toute chose enveloppe et exprime l'essence de Dieu, ce qui nous conduit à affirmer que, selon Spinoza, hors de nous, les choses sont en Dieu et, du point de vue de notre entendement elles sont conçues par Dieu.

Reste à savoir comment il est possible de justifier la seconde prémisse, selon laquelle non seulement tout est en Dieu mais de plus tout ce que Dieu conçoit se réalise. Il s'agit ici de montrer comment chez Spinoza, il existe un principe d'intelligibilité intégrale de tout le réel à partir duquel tout le possible, par la puissance de Dieu, existe nécessairement en acte, excluant ainsi toute contingence et toute dimension accidentelle de l'existence. Ce passage s'articule sur la proposition 16 du livre I de l'*Éthique* dans laquelle l'auteur précise le point suivant : « *De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini.* » Cette proposition pose deux difficultés majeures : d'abord, il est nécessaire de montrer que Dieu se caractérise par sa puissance, et, plus