

SPINOZA ET L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

Substance et superstition dans la première partie de l'Éthique #1

par YASSINE LAHMIDI

Comme l'a très bien compris Gilles Deleuze, on assiste avec Spinoza un tel renversement de la transcendance, que, finalement, on n'a plus besoin de s'opposer au dogme divin, ni encore de se débarrasser du vocable de Dieu. Ce renversement n'est que l'effet d'une immanence qui étend sa puissance et reprend ses droits propres, en produisant toute une rafale de concepts dont le rôle est de déplacer les problèmes philosophiques eux-mêmes. Spinoza avait tendance à souligner la définition qu'il donnait du Dieu-Substance ; il requérait même une attention toute particulière au fait que cette définition est désormais posée comme telle, en attente de ce qui va suivre. Prêter attention à cette définition du divin enchaînera par la suite la possibilité de comprendre la mauvaise causalité qui trame le comportement superstitieux. D'ailleurs, on aura à distinguer deux types de causalité, selon que ç'a rapport ou bien à la substance, ou bien aux modes. La causalité de la substance une absolument infinie est intelligible par elle-même, dans son activité effective et illimitée. Mais pour les modes d'être particuliers et finis, le schème causal est autre, et, ainsi donc, est adapté à la structure corporelle et mentale de l'individu naturel qui compose avec plusieurs facteurs extérieurs et qui par-là est poussé à les imaginer et les penser.

Quand nous disons que l'immanence reprend ses droits, nous voulons tout simplement signifier que, à mesure que la démonstration progresse (cf. *Ethique I*), il y aura illégitimité à vouloir parler d'une cause extérieure à la substance unique appelée « Dieu ». Bien sûr, à la première lecture, la légitimité de l'immanence seule n'est point évidente, et on est donc obligé de prendre son parti en postulant nerveusement que le terme de Dieu correspond à la réalité de ce monde-ci, le temps que la lumière spinoziste nous devienne plus compréhensible et claire. Ainsi, un réflexe de causalité externe s'impose à tous les lecteurs non habitués aux enjeux de cette partie 1 de l'*Ethique*. Et c'est pour cette raison peut-être que Spinoza y insiste tant sur la définition qu'il donne de la substance, en vue d'établir son unicité et son infinité. La causalité de la substance est explicable par elle-même : *causa sui*... Quant aux modes d'être finis, Spinoza utilisera abondamment le schème de la causalité extérieure pour expliquer leurs affections et leurs rapports. Enfin, la démonstration de l'unicité de la substance infinie soulignera que cette dernière ne saurait être comprise à l'instar de ce qui provient de rapports extérieurs. L'activité infinie de la substance est dotée d'une causalité qui lui est intrinsèque et propre, contrairement aux modes qui, eux, ont toujours besoin d'être expliqués dans un horizon d'extériorité (cf. *Ethique, De Dieu, Scholie de la proposition 11* : « Il faut noter seulement que je ne parle pas ici de choses qui proviennent de causes extérieures, mais seulement des substances, qui (*Prop. 6*) ne peuvent être produites par aucune cause extérieure. »).

La vérité de la substance. Pour saisir la vérité de la substance, c'est-à-dire son existence en soi et par soi, il va falloir bannir l'optique de la cause externe. Spinoza ne cesse de prévenir cette confusion, tout particulièrement dans les scholies de la première partie sur Dieu (*De Deo*). Mais l'affirmation seule de cette existence autosuffisante et absolument souveraine ne peut pas encore fixer le terme de la définition, car c'est la « vocation » d'infinité qui amènera finalement l'évidence d'une existence unique et ne reposant donc que sur soi pour se

déployer. Peu importe comment on va l'appeler par la suite, substance, Dieu, Être le plus parfait, Nature, etc., ce qui compte absolument c'est la configuration philosophique qui enclenche le déroulement d'une telle réalité. Les démonstrations n'ont été que l'appui préalablement nécessaire pour se sentir brusquement immergé dans ce « flux »...

Notre postulat ici, et donc notre désir aussi, est de comprendre le terme de substance autrement que comme désignant un noyau inamovible et rigide, mais y lire plutôt cette *hypothèse* permettant un déploiement phénoménal et modal sans borne pour l'imagination et l'entendement humains.

L'*Ethique* commence par la cause de soi ; ainsi, la causalité efficiente est le schème moteur de l'immanence spinoziste. Adviendront ensuite des séries d'axiomes et de définitions dont le rôle sera de consolider, par étapes et démonstrations successives, l'unicité de la substance absolument infinie. Ce stratagème conjure d'emblée la superstition, en posant notamment la légitimité d'un perspectivisme propre (: ordre juste des perspectives). La superstition est un régime d'interprétation interne aux modes qui soutient une confusion causale au sujet des rapports dans la Nature. Cette confusion est d'autant plus inévitable que la causalité extérieure constitue le chiffre même du mode comme être-affecté au sein de la substance. Dans cette condition modale, l'inquiétude humaine hypostasie ses fins propres au tout de la Nature et produit la fiction d'un monde créé destiné à un rendement des comptes final au jour du jugement dernier. Toute la première partie de l'*Ethique* s'évertue à montrer comment naît cette superstition, en préparant d'abord le récit de cette genèse par l'instauration d'un ordre philosophique propre à la substance une absolument infinie.

Dans le *Traité* (inachevé) sur *l'amendement de l'intellect*, Spinoza avait déjà signalé cette problématique de l'ordre, sans pour autant la traiter longuement et pour elle-même. On peut dire maintenant que l'*Ethique* sera l'exercice d'établissement de cet ordre, qui n'était pas encore suffisamment pensé et articulé dans le *Traité* inachevé. L'ordre est, bien évidemment, celui de la substance. Et quand la définition de cette dernière sera devenue claire et cohérente avec elle-même dans le courant des démonstrations, cet ordre se muera en une considération plus concrète de la Nature et du processus infini de ses rapports. L'appendice de la première partie sera le sommet de cette méditation de l'ordre des rapports au sein de la substance (ou la Nature). Mais avant cette étape décisive qui permettra de passer à l'étude du corps et de l'esprit et des affects et ainsi de suite, il aura fallu un parcours assez long pour dérouler le tapis mobile de la philosophie spinoziste.

La substance est cause de soi. Elle est composée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. Elle est constituée aussi de manières d'être (dont nous, par exemple) qui tirent leur existence d'autre chose qu'elles-mêmes. La substance existe en soi et par soi, et les modes sont ce qui est en et par autre chose que soi. Les attributs véhiculent pour chacun d'eux un aspect particulier de l'essence infinie de la substance ; eux-aussi sont infini, mais seulement dans leur genre propre. Le corps et la pensée sont les deux attributs auxquels notre entendement fini ait accès de cette diversité infinie de la substance. Nous les concevons certes séparément, mais ils expriment la même réalité substantielle, la même activité : monisme pur et stricte. Les huit premières propositions de la première partie établiront l'unicité de la substance infinie avant de la nommer Dieu d'une façon pleinement univoque et immanente qui ne laisse aucune possibilité de coexistence entre deux réalités

substantielles, identiques ou différentes. L'apothéose de cette affirmation d'une réalité unique se trouve dans *Scholie 2 de la proposition 8*. Le texte mérite d'être cité en entier, à cause notamment de la question de la confusion de ce qui est propre aux modes avec ce qui est propre aux substances, mais nous nous limiterons à cette partie :

« Si, au contraire, les hommes étaient attentifs à la nature de la substance (*ce motif de l'attention est d'une importance capitale*), ils ne douteraient aucunement de la vérité de la proposition 7 (« Il appartient à la nature d'une substance d'exister ») ; bien mieux, cette proposition serait pour tous un axiome et on la rangerait au nombre des notions communes. Car on entendrait par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont la connaissance n'a pas besoin de la connaissance d'autre chose ; par modification, ce qui est en autre chose, le concept de modifications se formant de la chose en quoi elles sont. (...)

La vérité des substances en dehors de l'entendement ne réside qu'en elles-mêmes, parce qu'elles se conçoivent par elles-mêmes. (...) »

L'enjeu de ce scholie est de réaliser le plus concrètement possible la définition préalablement donnée de la substance. Sa visée aussi, au-delà de la rigueur des démonstrations, est d'affirmer la puissance d'un schème causal sur un autre. L'entendement humain est ainsi naturalité et ordonné afin de ne pas s'interroger superstitieusement sur la provenance de la substance une absolument infinie. A ce sujet, les hommes sont habituellement dans la confusion, et croient légitime de leur part de s'emporter à forger pour la substance « l'origine qu'ils voient pour les choses extérieures ». En gros, les hommes prennent leur *affection* particulière pour le centre du monde et s'efforcent ensuite d'appliquer leur causalité propre (la causalité du commerce de l'extériorité) sur la substance elle-même (qui est cause de soi). C'est ce renversement superstitieux que rend élucidable et pensable tout l'arsenal des définitions, propositions et démonstrations de la première partie, et que les scholies entreprennent pour leur part de confirmer dans un langage plus proche encore de l'expérience. Nous allons limiter notre course dans la première partie à cet endroit, en précisant que dorénavant, c'est le vocable « Dieu » qui désignera cette réalité unique et se développant à l'infini, que Spinoza a posée et démontrée à partir de la définition de la substance et son schème fondateur : la cause de soi.

Les étapes de la superstition.

L'*Appendice* de la première partie est le texte qui nous aide à reconstituer les étapes de la superstition (comment celle-ci advient effectivement). Dans la Nature, les hommes imaginent spontanément des fins à leurs activités (à la fois celles de leurs organes et celles qu'ils investissent dans les diverses manœuvres extérieures) et ne peuvent s'abstenir de les imaginer ainsi finalisées leur vie durant. La superstition implique d'abord une force d'imagination propre à la nature humaine. Mais la tournure dont est susceptible cette *force imaginante* pose problème pour Spinoza, car, en effet, l'imagination trompe souvent l'homme (cf. l'exemple de l'affection du soleil). Elle trompe souvent l'homme parce qu'elle fausse, par le biais des images, l'ordre des rapports au sein de la Nature. Elle met *avant* ce qui ne vient qu'*après*. Question de perspective interne à la substance, et dont le nerf sensible est l'affection, bien ou mal comprise. L'affection comme manière d'être soumise au commerce de l'extériorité ; et la substance comme cet absolu qui déroule à l'infini le jeu des modalités entre elles. Spinoza va peu à peu raconter la *tournure* qui conduit de l'affection à la superstition.

Quel est le préjugé de base de la superstition selon Spinoza ? C'est celui-ci : « Les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin ». Ce préjugé est le déclencheur de toutes les illusions que Spinoza va relever dans l'*Appendice*. Les hommes naissent communément inconscients au sujet des causes qui les affectent et les déterminent à agir, et ne prennent conscience que de leur appétit en vue de l'utile pour eux (la condition de nature des hommes étant celle-ci). En résulte qu'ils se croient libres de satisfaire à leurs appétits, et qu'ils ignorent par-là l'enchaînement de causes qui les pousse à poursuivre telle ou telle fin, tel ou tel objet d'utilité. La conscience seule des appétits produit un savoir de type finaliste sur les réalités de la Nature, un savoir qui habitue finalement les hommes à ne se préoccuper des choses que dans l'optique de la fin postulée ou imaginée derrière. Les hommes sont naturellement affectés ainsi, parce qu'eux-mêmes sont des affections, c'est-à-dire des manières d'être qui commercent avec d'autres manières d'être, dans l'élément de l'extériorité naturelle.

Cette affection naturelle des hommes qui les maintient dans la considération exclusive des fins se transpose peu à peu à l'imagination du tout de la Nature. A commencer d'abord par eux-mêmes, les hommes ne se jugent entre eux qu'en fonction de fins supposés identiques chez la multitude des individus. Et pour les objets, moyens et ressources à leur disposition, ils inclinent de même à leur imaginer un patron supérieur les ayant déposés pour pourvoir spécialement à l'Homme (providence), grand patron de la Nature qui aurait tout intérêt lui aussi à ce que les vivants humains lui rendent des signes plus ou moins constants de compréhension, d'allégeance et de dévotion (nous avons donc ici l'image d'un patron divin qui agirait et réagirait en conséquence des hommes eux-mêmes). Observons bien ce point précis : les hommes transposent de naissance le drame de leur *affection* propre aux rapports naturels qui les entourent. La causalité efficiente des choses est ainsi d'emblée ressentie comme non-suffisante en soi (« Ils n'ont pu, en effet, après avoir considéré les choses comme des moyens, croire qu'elles se sont faites d'elles-mêmes. »). Le savoir du bon ordre causal leur demeure inaccessible sans entreprise philosophique propre à ce faire. Donc l'attitude la plus naturelle – c'est-à-dire la plus immédiate – dans cette condition d'ignorance et d'appétence conjointes, c'est de produire une superstition qui imagine le monde dans un état de dépendance seconde vis-à-vis d'un créateur conscient qui serait plein d'intentions envers les hommes et leurs entreprises. Le commun des mortels ne réalise pas que cette image divine prend naissance de leur *affection* même au sein de la Nature, et des fluctuations propre à une âme appétante et toujours liée à la conscience des fins de cette appétence. C'est tout ce drame de l'affection humaine qui produit la superstition, à partir du préjugé, somme toute naturel aux modes, qu'est le finalisme. Catastrophes (tremblements de terre, tempêtes, etc.) et phénomènes épisodiques de l'environnement des hommes (maladies, conflits) sont systématiquement renvoyés, dans le cadre de cette superstition, à une conscience supérieure qui ou bien châtie, ou bien avertit. Et malgré les protestations des événements de l'expérience quotidienne, qui montrent bien que le bon et le mauvais échoient également et aux pieux et à l'impie, ce préjugé n'en demeure pas moins tenace et invétéré parmi les hommes. Ils se disent après tout : les desseins et les intentions de Dieu restent quelque chose de profondément obscur et impénétrable. « Asile de l'ignorance ». Conséquence éthico-philosophique de cela : il y a une inclination naturelle à embrasser ce préjugé providentialiste. Et la superstition est ce concept des illusions de perspective (finalisme) qui conduisent naturellement à embrasser l'image d'une telle divinité transcendante.

L'échelle des perfections.

Toujours dans l'Appendice d'*Ethique I*, Spinoza expose sa théorie des perfections. A mesure qu'une chose a besoin d'intermédiaires pour exister, à mesure aussi son imperfection relative à ce qui n'existe que par soi. Nous avons là une variation sur le thème de la substance et des modes et leurs statuts respectifs. Le Dieu des superstitieux, en plus de véhiculer beaucoup de caractéristiques humaines (pensées, intentions, passions, etc.), est privé par eux de perfection car soumis lui aussi aux fins. Sa puissance d'action infinie est ainsi bornée par un horizon d'options et de choix possibles. Dieu s'abstiendrait en quelque sorte d'épuiser sur le coup toutes les vertus de sa Nature propre, et serait donc paradoxalement reconverti au statut de l'*affection* misérable qui s'imagine la configuration d'être d'une telle divinité (cf. *sur ce point Ethique I, Scholie de la proposition 17*). Spinoza décèle ici la profonde incohérence de l'« ignorance » de ceux qui parlent et glosent de la nature divine, en se réappropriant pour lui-même finalement la définition du divin, mais cette fois-ci pleinement réalisée et comprise pour le compte de son immanentisme radical (selon l'expression de Robert Misrahi). L'itinéraire qui mène de la définition de la substance à son qualificatif divin inaugure une *univocité de sens* fondamentale pour les enjeux ultérieurs de l'*Ethique* (ce qu'a très bien montré Gilles Deleuze dans son cours sur Spinoza à Vincennes).

Les notions antinomiques.

Troisième préjugé selon Spinoza, et qui dérive lui aussi du finalisme. Les hommes ont aussi forgé des couples de notions antinomiques pour marquer leurs préférences aux choses et pour prétendre expliquer leur être profond. En découle bien évidemment une mauvaise conception de l'ordre et des catégories dans la Nature. C'est ici que nous atteignons le *seuil* du renversement spinoziste. Les hommes distinguent ordre et confusion selon leur imagination et leur besoin. Spinoza propose une autre optique pour distinguer ordre et confusion (*Spinoza perspectiviste*), à partir d'une compréhension pleinement adéquate de la nature de la substance. L'imagination, pour laquelle seule il existe une différence entre ordre et confusion, beauté et laideur, bien et mal, etc., se révèle finalement être une force équivoque. Ça veut dire que Spinoza lui aussi tente d'impressionner notre imagination au moyen des démonstrations de la réalité unique, pleinement parfaite et nécessaire, qu'est le Dieu de l'immanence. Et c'est en ce sens-là que l'on peut parler d'un *renversement de perspective*, qui se conçoit dans la notion de *superstition* (*superstitio*). Les catégories de distinction entre les choses, et notamment entre leur beauté ou laideur, bénéfique ou maléfice et ainsi de suite, sont les symptômes d'une « imagination diversement affectée » et non des qualités propres aux choses en elles-mêmes. Des modes d'imaginer de l'homme plutôt que des propriétés inhérentes aux choses. Plus, les hommes eux-mêmes diffèrent au sujet de ce qui affecte leurs manières de sentir, et tout le sens de la démarche éthique sera de repérer ce qui convient et disconvient pour chaque mode d'être particulier.

Première définition de la superstition d'après l'Appendice d'*Ethique I*.

Du fait même de son essence d'être partiel et continuellement affecté, l'homme succombe dès le départ aux fins de sa détresse individuelle. Il doit chercher ce qui le nourrit, et ce qui le met à l'abri de toute inquiétude. Cette entreprise ne saurait connaître de fin (ultime), et ce malgré les imaginations de l'homme. Le mode de pensée finaliste est un préjugé spontané et invétéré à cet être vivant perpétuellement affecté de l'extérieur. Et cette prévalence de la « fin » (i.e. de la causalité finale) dans la perspective de la vie humaine produit à terme des opinions superstitieuses qui redoublent la Nature d'une légitimité supérieure à elle.

Spinoza procède au récit d'une genèse, après avoir démontré l'unicité de la substance infinie. La superstition naît d'un préjugé qui inverse l'ordre causal de la Nature pour lui attribuer la même causalité que celle de l'être-affecté de l'homme. La causalité efficiente de la Substance est d'emblée ressentie comme non-suffisante en soi, et cette dernière s'en trouve donc renvoyée à une instance supérieure (extérieure-externe) qui est censée être le principe de son explication première et ultime (origine et destination). C'est par rapport à l'ordre naturel du Dieu unique (de la Substance infiniment productive et active) qu'il y a quelque chose comme une « superstition », c'est-à-dire un rapport inversé dans la compréhension des choses qui est en même temps établi par l'autorité des discours et des images. Les hommes imaginent un patron des cieux à qui ils doivent témoigner leur attachement individuel en lui rendant des hommages culturels et en sollicitant les signes de sa faveur. La compréhension naturelle des affections humaines conçoit la naissance de ce préjugé comme inévitable, du fait même des idées confuses dont le corps est continuellement affecté de l'extérieur (premier genre de connaissance). Mais cette condition n'est pas suffisante en elle-même. Il faut aussi qu'il y ait une politique (gouvernement d'une collectivité) qui instrumentalise ce préjugé en l'asseyant sur la peur, affect par excellence de la superstition. Du moment que ce préjugé ne sera pas récupéré et instrumentalisé politiquement, Spinoza n'aura aucun problème avec la pratique de la religion, comme en témoignent de nombreuses lettres déjà de sa correspondance.

Sur le couple Substance-Superstition dans la première partie de l'Ethique.

Avec la définition de la substance donnée dans *Ethique I*, on voit très bien en lisant l'*Appendice* que Spinoza avait mieux à faire : la question politique, et le problème de la superstition comme « asile de l'ignorance ». Superstition est ainsi un concept qui rend compte de la confusion des affections du corps, qui engendre les images du Dieu patron et souverain des cieux. On dirait que la Substance n'a été libérée à l'infini que pour permettre d'une certaine façon à Superstition de fonctionner, et, par conséquent, de pointer la religion populaire d'une façon naturaliste, sans la réfuter athéologiquement.

L'hypothèse de la substance inclue les illusions de transcendance des hommes dans l'immanence qu'elle pose et libère à la fois. Superstition est le concept de cette inclusion, dans l'ordre naturel rétabli. La superstition dénote aussi un usage indu de la causalité. C'est un concept modal, qui demeure plongé et déterminé dans l'*action* infinie de la substance. La substance est cause de soi efficiente. Son essence est dans cette existence infiniment active qu'affirme sa définition. Mais quant aux modes, leur être-affecté est soumis à un régime d'extériorité qui les retient dans l'imagination des fins. Conséquence de cela : les hommes ne peuvent s'empêcher d'appréhender la Nature de la même façon qu'ils imaginent leurs rapports extérieurs – ils lui supposent donc l'assistance d'un créateur personnel. C'est cette inversion imaginaire (ou imaginative) des rapports de la Nature que conçoit et élucide à la fois la notion de superstition.

Perspectivisme de la Substance.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, il y a un bien un perspectivisme de Spinoza, qui définit un ordre des rapports au sein de la Nature. La causalité efficiente vaut plus de par sa puissance que la causalité finale ou extérieure, et celles-ci ne peuvent absolument pas devancer la première. Spinoza veille beaucoup au maintien de cet ordre des perspectives : ce qui doit venir *avant*, et ce qui doit venir seulement *après*. La démonstration de l'unicité de la substance absolument infinie a été la prémisse de cet ordre instauré et restauré par Spinoza

– ordre dont les implications seront développés tout particulièrement dans l'*Appendice* de la première partie, pour montrer notamment comment naissent les préjugés des hommes, et comment ensuite ces préjugés cristallisent sous forme de superstitions indéracinables chez le vulgaire. Spinoza définit le *statut* de la superstition lorsque les hommes, tout finis qu'ils sont et continuellement affectés de l'extérieur, redoublent le plan infini de la Nature d'une transcendance personnifiée : Dieu ayant tout fait en vue des hommes. Que ce soient leurs mains, leurs yeux, les biens utilisés de la nature et les changements de la fortune, tout cela est évacué par eux dans la fiction du Dieu protecteur et avertisseur des cieux, dont ils craignent autant le courroux que ses desseins jugés impénétrables pour la raison humaine commune. Comme on le prévoit ici, cette fiction tourne en boucle, en y adjoignant des représentations et caractérisations ultérieures, la condition inquiète de l'être-affecté de l'homme. Le statut de la superstition pose donc un défi de débrouillage à la pensée. Il n'est de causalité extérieure que pour le mode, soit. Mais comment celui-ci est-il entraîné à imaginer et soutenir, dans le cas de l'homme, une cause extérieure et finale au tout de la Nature. Problème de provenance clairement posé par Spinoza, et qu'il tranchera en montrant que la source de cette imagination réside dans l'*affection* même de l'homme. Affection naturelle de l'homme en effet que de forger l'image d'un Dieu personnifié, père ou patron.

La raison pour laquelle les hommes se trompent dans la compréhension de la nature divine tient au fait qu'ils ne suivent pas « l'ordre exigé par la connaissance philosophique ». Pour Spinoza, cet ordre consiste à commencer d'abord par comprendre la nature de Dieu avant celle des choses singulières. La définition de Dieu est ainsi déterminée par la position axiomatique du schème de la « cause de soi » : ce qui est « cause de soi » est plus parfait que ce qui existe par plusieurs chaînes d'intermédiaires dans la Nature. Donc si l'on part de Dieu en prêtant rigoureusement attention à sa perfection d'être en soi et par soi, nul besoin de s'extraire par la suite des relations de la Nature pour gloser de la divinité de manière confuse et imagée. Cette évidence de l'ordre philosophique établi par Spinoza est difficile à éprouver immédiatement. Dans l'*Ethique*, plusieurs passages soulignent cette difficulté d'orientation de l'attention humaine pour ne pas tomber dans la superstition et le désaccord avec soi en ce qui concerne la nature divine. Spinoza a beau se répéter, mais il faut aussi une attitude d'affirmation et d'audace pour comprendre pleinement les enjeux d'un tel ordre philosophique. La thèse d'un *perspectivisme* de Spinoza concerne l'affirmation du primat d'une causalité sur une autre : ce qui est cause de soi, et ce qui est causé en et par autre chose que soi. Du coup, la primauté axiomatique de la causalité efficiente de la substance revêt progressivement une puissance de démonstration philosophique par l'entraînement de l'imagination du lecteur (l'*Appendice* de la première partie étant une étape absolument importante de cette démonstration). Spinoza tente d'entraîner l'imagination du lecteur à épouser un ordre philosophique et perceptif qui réalise une définition adéquate de Dieu, pour l'inscrire comme notion commune et partageable par le maximum possible d'individus humains. Cette ambition axiomatique (ou axiologique) est l'expression brute de ce que nous appellerons ici *perspectivisme* de Spinoza. Et il en va aussi du travail conceptuel du philosophe lui-même. Il est donc tout autant légitime de parler, en plus de « *perspectivisme* », d'une ambition axiomatique en quête d'une notion commune pour l'entendement humain en général. Dans ce cas, l'*Ethique* enveloppe aussi une conception politique, mais une conception vive et pas du tout abstraite, comme que nous le verrons plus tard, notamment dans la problématique des affects.

© Yassine Lahmidi

