

# Spinoza : la conquête de la singularité.

N'Dré Sam, BEUGRE.

Cita:

N'Dré Sam, BEUGRE (2020). *Spinoza : la conquête de la singularité*. Pontificia Universidad Javeriana, 2 (4), 521-549.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ndresambeugre/10>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pr5C/VaS>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# Spinoza : la conquête de la singularité

N'DRÉ SAM BEUGRÉ  
Docteur en Philosophie  
breck09@live.fr

## Résumé

*L'intention de la métaphysique spinozienne est de montrer toute absence de métaphysique, c'est-à-dire de transcendance, afin d'établir une description de l'immanence et une conquête du singulier. Une dissection du concept de Dieu sera proposée pour établir une mise en scène purement éthique. Il est acceptable de souligner que cette éthique n'a pas l'intention de s'exposer uniquement comme une sorte de réflexion sur la morale et son fondement, mais plutôt sur la manière d'être, la personnalité de la disposition du réel. Ainsi, une analyse stricte de ce travail est proposée, où l'on tentera de montrer comment, à partir de la rigidité métaphysique supposée d'un système à caractère mécanique et nécessaire, il doit être possible d'exprimer - et Spinoza lui-même incohérence d'un tel système, cependant, implicitement. Sa méthode sera d'utiliser ce qui se désintègrera plus tard, à savoir le concept même de Dieu ; pour indiquer, avec un haut degré d'acceptation, qu'il n'y a pas de rémission possible à quelque chose au-delà, c'est-à-dire que l'immanence a été atteinte. Cela confirme que nous sommes autosuffisants et que cela nous configure comme ce que nous sommes.*

*Mots-cles : Spinoza - Singularité - Dieu - Métaphysique - Ethique*

## Introduction

Le développement de ce travail passera par trois moments : Premièrement, le système métaphysique que Spinoza lui-même décrit dans la première partie de l'Éthique sera exposé, qui servira de pont pour lancer, deuxièmement, la rupture qui se produit dans ce à partir des mêmes prémisses, pour finalement inverser la même structure. Avec cela, nous voudrions démontrer une thèse claire, à savoir : l'intention de la métaphysique spinozienne est de montrer toute absence de métaphysique, c'est-à-dire de transcendance, afin d'établir une description de l'immanence et une conquête du singulier. Une dissection du concept de Dieu sera proposée pour établir une mise en scène purement éthique. Il est acceptable de souligner que cette éthique n'a pas l'intention d'être présentée uniquement comme une sorte de réflexion sur la morale et son fondement. Il faut plutôt l'entendre à partir de ses racines, du sens qu'offre le mot *êthos*<sup>1</sup>, c'est-à-dire la manière d'être de la disposition du réel. Pour cette raison, en parlant d'une éthique démontrée selon l'ordre géométrique, Spinoza voudra faire valoir que la manière d'être, de structurer la réalité, c'est-à-dire ses *êthos*, est géométrique. Ainsi, la thèse que je soutiendrai, sera déduite, par conséquent, des mêmes propositions, pour montrer qu'il s'agit d'une conséquence logique et rigoureuse du même texte de Spinoza.

Ainsi, une analyse stricte de ce travail est proposée, m'appuyant à la fois sur une bibliographie de référence, essentiellement sur la solide métaphysique d'Aristote. Ma position tentera de montrer comment, à partir de la rigidité métaphysique supposée d'un système à caractère mécanique et nécessaire, il faut être capable d'exprimer - et Spinoza lui-même - la même incohérence d'un tel système, d'une certaine manière cependant, implicitement. Sa méthode sera d'utiliser ce qui se désintègrera plus tard, pour indiquer, avec un haut degré d'acceptation, qu'il n'y a pas de référence possible à quelque chose au-delà de ce que nous trouvons dans la réalité. Que nous sommes autosuffisants et que cela nous configure comme ce que nous sommes.

## I. Système spinozien

### 1. Description de la structure du système métaphysique

Spinoza établit Dieu comme un être et une substance absolument infinie. De telles caractérisations proviennent de la première définition de *causa sui*<sup>1</sup> par laquelle Dieu est compris comme quelque chose qui n'a besoin de rien de plus que lui-même pour exister, c'est-à-dire qu'il remplit son existence de son existence même, qui est elle-même. Les deux seuls attributs que l'on puisse connaître, l'extension et la pensée, en découlent, au sens où ils sont déduits. De cette manière, l'extension et la pensée se concrétisent dans le monde à différents moments ou de différentes manières. Par mode, Spinoza comprend ce qui n'est pas en soi, mais ce qui est conçu par et en autre chose<sup>2</sup>. De cette première distinction, par les axiomes I et II de la première partie, en soi / dans une autre, on peut déduire la structuration qu'il propose lui-même.

En premier lieu, en tant que particularisation de chaque attribut, il y a les modes Infini, subdivisés en Immédiat et Médiat, et deuxièmement, les modes Finis. En général, un mode infini est ce « qui existe nécessairement et est infini, il doit avoir nécessairement découlé, soit de la nature d'un attribut de Dieu considéré du tout, soit d'un attribut affecté par une modification qui existe nécessairement et est infinie »<sup>3</sup>, de sorte que les modes infinis immédiats sont ceux qui dériveraient plus immédiatement des attributs sans passer par aucune instance précédente qui les modifie, c'est-à-dire ceux qui rassemblent ou embrassent la totalité des modes dits finis. Le mode d'extension infini immédiat serait, pour ainsi dire, l'expression minimale à laquelle tout corps peut être réduit et donc la grande abstraction qui implique un accomplissement nécessaire pour être considéré comme un corps, à savoir : Mouvement et repos, qui sont l'objet d'analyse de la mécanique. Le mode infini immédiat est la détermination la plus générique de *natura naturata* ; ainsi, dire que le mouvement et le repos sont le mode infini immédiat d'Extension équivaudrait à dire que tous les corps obéissent à de telles lois. Si nous continuons, le mode infini médiat représentera cette particularisation qui, ayant été médiatisée par le mouvement et le repos, elle engloberait la réalité en acte de toutes les singularités, appelle à l'Extension le visage de l'univers tout entier. Ce visage est compris comme un individu total, c'est-à-dire comme la composition de tous les individus, qui sont formés des corps les plus simples - *corpora simplicissima* -. C'est pour ainsi dire ce qui saisit chacune des singularités en les intégrant en elle-même. Les corps seront donc le plus haut

---

<sup>1</sup> « Par moi, je comprends ce dont l'essence implique l'existence, ou ce qui est le même, ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante ». Spinoza, *Ethique I*, déf

<sup>2</sup> Cf. Spinoza, *Ethique I*, Prop XX

<sup>3</sup> Spinoza, *Ethique II*, Prop XXIII

niveau de concrétion de l'attribut d'extension, tout comme les idées seront de l'attribut pensée, ses modes finis.

Avec l'attribut de pensée, nous pouvons établir la même structuration, dans laquelle nous trouvons l'intellect absolu infini comme première dérivation de la substance, c'est-à-dire sans être encore médiatisée ou concrétisée, son expression la plus immédiate étant son mode infini immédiat. Cependant, il y a une certaine confusion par rapport au mode médiat infini, c'est-à-dire celui qui rassemble le singulier après la médiation de son précédent, le soi-disant Intellect absolu en acte ici. Depuis, dans une lettre, il a écrit à G.H. Schuller le 29 juillet 1675, où, à sa demande, Spinoza fait une explication détaillée des divisions et subdivisions de la substance unique, dans laquelle il échoue à compléter l'espace dans le mode infini médiat de l'attribut de la pensée. Quelles informations de cette section avons-nous dans la même éthique ? « L'entendement en action, qu'il soit fini ou infini, ainsi que la volonté, le désir, l'amour, etc., doivent être renvoyés à la Nature naturante, et non à la naturante »<sup>4</sup>. Nous en tirons que la compréhension en action est celle qui se réfère principalement à des faits concrets de compréhension, c'est-à-dire à des pensées, des idées, finalement à des modes finis, comme il le définit lui-même dans *le Scolie* de cette même proposition : parler ici de la compréhension en action n'est pas que je concède qu'il y a une compréhension potentielle, mais que, voulant éviter toute confusion, je n'ai plus voulu parler de ce que nous percevons avec plus de clarté, à savoir l'intellection elle-même. , ce que nous percevons le plus clairement. Eh bien, nous ne pouvons rien comprendre qui ne mène à une connaissance plus parfaite du fait de comprendre »<sup>5</sup>. Qu'entendez-vous par compréhension ? Nous comprenons cela à l'intellection elle-même, à l'acte même de penser, donc à ces idées singulières qui sont pensées, en somme, à la pensée humaine<sup>6</sup>. Or, la proposition initiale que nous avons commentée dit : « l'entendement en acte, qu'il soit fini ou infini ». Ainsi, si nous comprenons cette compréhension du côté fini, nous trouverions qu'elle ferait référence au mode fini de pensée, c'est-à-dire à une idée concrète.

Cependant, si l'entendement est infini, on pourrait en déduire qu'il se réfère au mode infini médiat, c'est-à-dire ce qui est infini mais qui recueille toutes les expressions finies. Ce serait l'intellect infini en action, qui représenterait la totalité actuelle de la Pensée, qui, étant en action, ne peut être qu'humaine. De cette manière, nous pourrions combler le vide du mode infini médiat, qui semblait d'abord vide, avec l'intellect infini à l'œuvre. Si l'on exprime l'exprime ainsi, le

---

<sup>4</sup> Spinoza, *Ethique* I, Prop. XXXI

<sup>5</sup> *Ibid.*,

<sup>6</sup> Spinoza, *Ethique* II, Ax. II

mode infini médiat est une instance médiatrice entre la dimension noématique de la pensée (la rationalité objective de ce qui existe), représentée par le mode infini immédiat (*l'Intellectus absolu infinitus*) et la dimension noétique de la pensée (le contenu subjectif de la conscience), représentée par des modes finis, des idées. Il se trouverait donc à ce point où convergent le subjectif (la pensée [les idées humaines]) et l'objectif (la raison).

La description que nous venons de faire va du plus abstrait au plus concret, du plus absolu au plus particulier, c'est un système additif qui ajoute des parties à d'autres, ainsi les entités finies et les idées n'étant que de simples modifications ou transformations de ce Dieu ou substance. De cette manière, étant considéré comme manières, celles-ci sont identiques les unes aux autres : une chaise, une pierre ou un être humain ; n'oserait plus qu'un héritage ou une modulation de la substance, et sa constitution ontologique les considère comme analogues. Il est inévitable pour nous de comprendre cette situation comme une relation de structures finies qui sont incluses sous la même superstructure substantielle, puisqu'elle propose une rencontre immédiate entre lesdits éléments les finis, qui s'imprègnent d'un continent qui les accable, sans s'en rendre compte, vraiment, une délimitation ou une détermination de chaque partie comme sa propre personnalité. En fait, ce système s'oppose à la conception cartésienne où montrer deux substances incompatibles, fermées et indépendantes, sans se rencontrer possible parmi eux, puisque chez Spinoza on trouve une seule substance, étant donné sa condition de *cause sui*<sup>7</sup>, c'est-à-dire qu'il ne peut être généré par rien d'autre que lui-même. Cependant, l'approche d'une superstructure et d'une infrastructure qui nous représente comme une sorte de transcendance ou de dualisme, nous devons donc qualifier que pour Spinoza il n'y a que des modes et de la substance<sup>8</sup>, manifestant que la substance et les modes partagent le même plan ontologique, c'est-à-dire que la substance n'est plus haut ou sur un plan transcendant, mais les deux sont établis dans le même. Mais comment cela ? Est-ce qu'il y a plus de plans que cela ? Ce tableau nous aidera à comprendre la structure qui a été soulevée à propos de Dieu :

<b>A.- Natura naturans (Attributs)</b>	<b>Extension</b>	<b>Pensée</b>
<b>B.- Natura naturata (Mode)</b>		
B.1.- Modes infinis		

<sup>7</sup> Spinoza, *Ethique* III, Déf 2

<sup>8</sup> Spinoza, *Ethique* III, Prop XV

Immédiats	Mouvement et repos	Intelligence absolue infinie
	Faire tout l'univers	L'intellect absolu en action ?
B.2.- Modes infinis	Corps	Idées

## 2. *Il n'y a rien en dehors de Dieu.*

### *a) Dieu est cause et effet*

Les propres caractérisations de Spinoza à Dieu peuvent nous aider à comprendre l'Éthique d'un autre point de vue, à travers lequel nous accéderons à la thèse qui traverse cette œuvre.

Spinoza commence par la définition de sui cause, qui implique la conception de Dieu de lui-même, car sa nature implique une existence nécessaire non causée par quelque chose d'étranger ou d'extérieur pour Lui. De cette façon, tout ce qui est détaché de l'essence de Dieu aura un caractère de besoin, car il, ayant été généré par lui-même, ne génère pas d'effets par la volonté, mais par une sorte de causalité logique et géométrique. Ainsi, il y a une identification entre la raison et la causalité à ce stade, car le principe par lequel un corps ou une idée est compris est par ce qui l'a causé. La nature a été rationalisée. L'équivalence entre la raison et la causalité, car elle implique l'intelligibilité, implique l'identité entre la raison et la nature, qui se réfère à ce que nous comprenons habituellement par le rationalisme classique. Mais si nous examinons de près la définition de cause, il est dit qu'il consiste à « dire que A est une condition nécessaire de B, ou que A précède invariablement B [...] ». Toujours dans l'édition du Dictionnaire de philosophie, nous trouvons la causalité définie à partir de deux concepts auxquels elle va de son associé : d'une part, la condition suffisante, qui est que « quand l'un se produit, l'autre est nécessairement suivi » et, d'autre part, la condition nécessaire « lorsque le second se produit doit avoir précédé le premier ». En d'autres termes, il est entendu que pour que nous parlions rigoureusement de causalité, il doit y avoir une certaine séparation entre les causes et ce qui est dérivé comme effet ; il doit y avoir extériorité due à la précession de l'affaire en ce qui concerne l'effet.

Toutefois, la définition de sui cause implique une contradiction claire dans ces termes, puisque dans ce cas, quelque chose serait une cause en soi, et il ne peut y avoir une telle extériorité ou un antécédent entre ce qui est à l'origine et ce qui a été causé. Lorsqu'une identité est établie entre la raison et la cause, l'effet qui découle doit être compris de sa cause, de sorte qu'il ne peut y avoir de séparabilité absolue entre les deux. Nous disions que l'effet ne peut pas être absolument une autre de sa cause puisque, dans un tel cas, il n'y aurait pas

d'intelligibilité. La cause sui dans Spinoza est tout à fait compatible avec son système, car il s'ensuit que si, d'une part, Dieu est une cause de lui-même, d'autre part, il doit également être capable d'être considéré comme un effet de lui-même.<sup>16</sup> Ainsi, les attributs et leurs modes ne seraient rien d'autre que Dieu conçu comme un effet de lui-même. Spinoza se réfère à ce caractère de Dieu quand il affirme dans la Proposition XVIII de la Première Partie : « Dieu est une cause immanente, mais pas transitoire, de toutes choses ». Il est nécessaire de faire un détour pour comprendre la caractérisation de la cause comme immanente et non comme un transitif.

Cette distinction a une origine aristotélicienne qui se déroule au chapitre 8 du Livre IX de Métaphysique lorsqu'elle établit la différence entre : les activités dont le but est différent de l'activité elle-même ; générer, par conséquent, un produit ; et parmi les activités dont le but est l'activité elle-même. « Ainsi, à condition qu'il y ait un produit autre que l'exercice lui-même, l'acte est effectué sur l'objet produit ... Au contraire, lorsqu'il n'y a pas de travail en dehors de l'acte, il est donné dans l'agent lui-même : ainsi, la vision est donnée dans laquelle il voit, la science théorique dans laquelle il théorise et la vie dans l'âme. <sup>18</sup> Cela montre qu'il y a des activités qui sont remplies ou qui culminent, dans le même processus de cette activité, comme l'exemple de la connaissance ou de la vision, c'est-à-dire qu'il y a des activités qui sont la cause et l'effet d'elles-mêmes, que ce qu'elles produisent, c'est le développement même de leur production. Le scolastique recueillera cette distinction parmi les activités que saint Thomas reproduit une fois de plus d'Aristote, pour parler de la cause immanente et de la cause transitoire.

Après certains lecteurs, il est clair de référencer que Spinoza prend cette distinction, qui effectue une catégorisation des causes basée sur le manuel de la logique scolastique. On y caractérise la cause efficace, comme celle qui doit apporter une certaine extériorité quant à son effet par lequel « une véritable causalité est garantie. Sans elle, il n'y a pas d'effet approprié. De là, la cause émanative et la cause active sont différentes, qui sont définies par la question de savoir si oui ou non ils médient entre leur effet : Cette médiation est l'action. Par conséquent, la cause émanante ne sera pas affectée par une instance médiatiste, mais les effets seraient dérivés, pourrait-on dire en référence au Plotin néoplatonicien, par abondance, c'est-à-dire immédiatement.

D'autre part, la cause active comprendra l'élément de médiation de l'action, qui est à son tour divisé en, ceux déjà nommés ci-dessus, cause immanente et cause transitoire. « La cause immanente est celle qui produit l'effet lui-même (en soi), tandis que le transitoire est celui qui produit l'effet hors de lui-même (extra se) ».



Ainsi, nous ne pouvons attribuer à cette relation aucun caractère extrinsèque, c'est-à-dire que tout tomberait sous sa même action causale sans être laissé de côté. Selon cette caractérisation, l'effet découlant de la causalité immanente, en tant que cause effective, doit être externe à sa cause, mais en même temps, il trouve ses effets sur lui-même, de sorte qu'il est confirmé que « tout ce qui est, est en Dieu, et sans Dieu rien ne peut être ou concevoir »<sup>23</sup>, principalement parce qu'il n'y a pas de place pour une relation causale en dehors de Dieu. De cette façon, une réalité complètement immanente est proposée, sans aucune répétition de quelque chose d'externe qui le trouve, parce que l'effet est la même cause qui se génère. Dieu, être capable d'être considéré comme une cause ou comme un effet, serait toutes les choses qu'il génère, chaque chose : ceci, ceci et cela, produisant un système panthéiste, dans lequel Dieu n'est pas le Tout, mais toutes choses.

b) *Dieu est telos*

Cela nous conduit directement à une autre caractérisation que Spinoza établit sur Dieu, à savoir qu'elle est unique et absolument infinie, quand elle est établie : « Par Dieu, je comprends un être absolument infini »<sup>9</sup>. Ce qui nous confirmera une fois de plus que Dieu, en englobant tout, en raison de sa condition de cause immanente, doit nécessairement être complètement infini, c'est-à-dire que rien ne peut être laissé de côté de lui, tout se passe et doit se développer en Lui. De cette façon, Dieu serait, pour ainsi dire, totalement fini, profilé, accompli, réalisé, parce qu'il aurait trouvé sa fin. Car si ce n'était pas le cas, c'est-à-dire s'il lui manquait quelque chose à être ou à englober, il ne serait plus un producteur de ses effets et il y aurait des éléments bannis, en dehors de l'être. Cela affirme qu'il ne peut rien y avoir en dehors de Dieu parce que Dieu ne trouve aucune limite dans son sein, mais qu'il serait la même limite du réel. Aristote parle du parfait ou du complet en disant, dans sa première définition, qu'il est « ce qui n'est impossible de trouver aucune de ses parties »<sup>10</sup> ; et dans son troisième sens, il le définit comme « des choses qui ont pris fin [...] on dit qu'ils sont complets ou parfaits... Par conséquent, depuis la fin est un type de point final [...] »<sup>11</sup>. Nous atteignons ainsi une détermination assez forte sur Dieu, car aucune de ses parties, c'est-à-dire aucun de ses modes ou effets, ne peut être trouvée en dehors de Lui, car, en conclusion, ils sont Dieu eux-mêmes.

---

<sup>9</sup> Spinoza, *Ethique* I, Déf VI

<sup>10</sup> Aristote, *Métaphysique* V, 16, 1021b, 12, p. 192

<sup>11</sup> *Ibid.*, V, 16, 1021b, 23, p. 193

Je voudrais entrer dans la dernière phrase choisie d'Aristote qui dit « la fin est une sorte d'extrême ... » ; cela implique qu'il doit être lu parfaitement ou complètement en termes de limite, qui en grec a un concept qui nous est familier dans l'histoire de la philosophie, *telos*. Le premier sens que nous trouvons dans *Métaphysique* sur le mot limite dit de lui qu'il est : « La fin de chaque chose, le premier point au-delà duquel il est impossible de trouver quoi que ce soit de celui-ci, et le premier point dans lequel toutes ses parties se trouvent »<sup>12</sup>. Toutefois, la référence à l'analogie conceptuelle avec *télos* est donnée lorsqu'elle dit dans sa troisième définition de la limite qu'elle est « la fin de tout »<sup>13</sup>. Ce terme n'a été traité que par rapport à la cause finale, puisque quelques lignes au-dessous d'Aristote lui-même ajoutent : « Bien que parfois c'est celle dont et celle à laquelle, c'est-à-dire la cause finale »<sup>14</sup>, mais il convient de noter qu'elle ne doit pas être comprise comme objective ou déterminée, mais plutôt comme la limite de perfection vers laquelle elle tend pour, disons, déterminer. Ainsi, nous disons que Dieu n'a pas de thés, c'est-à-dire qu'il n'a pas de limites en Lui, car nous ne pouvons pas faire des coupures ou des déterminations sans qu'elles restent en Dieu.

En effet, toute détermination en Dieu n'implique pas un contraire ou une absence de Dieu, mais, par sa définition même, toute limite qui est établie sera en Dieu aussi. Quand je parle de détermination ou de limite en Dieu, je dois souligner que j'établis un regard dialectique, dans lequel quand une limite est fixée, c'est-à-dire l'une d'ici à l'autre pour appeler quelque chose de concret, deux côtés sont immédiatement générés, c'est-à-dire le déterminé et l'autre de ce qui a été déterminé. Cependant, en Dieu, nous ne pouvons pas parler les uns des autres en soi, puisqu'il englobe tout ce qui est englobable et qui, comme nous l'avons dit plus haut, cause et effet de lui-même, n'échappe à rien de sa portée. Mais cela ne laisse pas derrière lui le concept d'eux, mais nous permet de dire que Dieu ne les a pas, mais qu'Il est lui-même *télos*<sup>15</sup>. Cela confirme les postulats de Spinoza en montrant que Dieu est la limite même en vertu de laquelle nous pouvons comprendre le réel et donc, comme toute détermination est donnée en Lui, ne peut pas générer des contraires ou des contraires en raison de son état

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, V, 17, 1022a, 4, P. 194

<sup>13</sup> *Ibid.*, V, 17, 1022a, 5, P. 194

<sup>14</sup> *Ibid.*, V, 17, 1022a, 10, P. 194

<sup>15</sup> Je préciserai que cette affirmation est basée, encore une fois, sur les définitions aristotéliennes de la limite, où Il en dit que c'est « La substance de chaque chose et son essence, puisque c'est la limite de la connaissance, et si c'est la limite de la connaissance, alors la chose aussi ». Dans la section III de cette section, je soulignerai la relation de *telos* et de Dieu telle qu'elle est comprise comme une substance.

de limite. Dieu serait la limite de l'irréprochable et du vaste, au-delà de nous ne pouvons rien penser, car, en fait, il n'y a rien au-delà.

En outre, cette vision se confirme lorsque, dans la définition VI de la première partie, comme explication de l'affirmation de l'infini de Dieu, Spinoza écrit « à l'essence de ce qui est absolument infini tout ce qui exprime son essence appartient, et n'implique aucun déni »<sup>16</sup>. Qu'est-ce que tu veux dire, ça n'implique aucun déni ? Si nous allons plus loin, nous pouvons comprendre ce déni comme une détermination en Dieu de quelque chose de fini, car il affirme lui-même : « Comme l'être fini est vraiment une négation partielle, et étant infini une affirmation absolue de l'existence de toute nature, il est donc suivi que chaque substance doit être infinie »<sup>17</sup>. Nous avons atteint un moment clé dans l'exposition de Spinoza quand il comprend que la détermination est la négation *-determinatio* est *négation* - qui, si nous l'appliquons à l'explication ci-dessus, nous constatons qu'en effet, Dieu n'implique en soi aucune détermination, si nous considérons à cet égard, la détermination comme une négation. Dieu, il sera, par aucun englobant en soi quelque chose comme une négation, l'affirmation absolue, c'est-à-dire, sera définie en étant chacune des choses, Dieu est cela, c'est aussi cela, et aussi que, puisque si une partie du réel n'était pas, il devrait être établi sur un autre plan, que nous avons affirmé que cela ne se produit pas nécessairement. C'est pourquoi Dieu est, en plus d'un « être absolument infini », une réalité complète, comme indiqué dans la partie II définition VI, « Je comprends vraiment la même chose que la perfection »<sup>18</sup>. Ce qu'on pourrait appeler la réalité n'est que la qualité relative ou d'appartenance de la chose, le *res*. Ici, nous ne devrions pas comprendre *res* dans le sens de choses concrètes ou finies, mais comme Descartes se manifeste, il est en effet la substance. Donc la réalité comprise comme substance est parfaite, c'est-à-dire qu'elle a atteint sa fin, c'est *télos*.

c) Dieu n'est rien

Nous tombons inévitablement dans une autre des caractérisations sur Dieu qui sera la clé de Spinoza que nous l'avons laissé voir ci-dessus. Dieu, en plus de l'être, provoque sui, un être absolument infini, est, par conséquent, une substance. Dans la même définition VI de la première partie, il est dit : « Par Dieu, je comprends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance composée d'attributs infinis, chacun d'eux exprime une essence éternelle et infinie »<sup>19</sup>. Cette

---

<sup>16</sup> Spinoza, *Ethique I*, Def VI

<sup>17</sup> Spinoza, *Ethique I*, Prop VIII, Scolie

<sup>18</sup> Spinoza, *Ethique II*, Déf. VI

<sup>19</sup> Spinoza, *Ethique I*, Déf, VI

analogie se justifie dans les premières propositions de la première partie reflétant l'impossibilité qu'une substance soit générée par une autre substance, la nécessité de son existence elle-même, son infinitude et son indivisibilité consécutive<sup>20</sup>. Par conséquent, « aucune substance ne peut être donnée ou conçue à l'exception de Dieu »<sup>21</sup>, car s'il y avait une autre substance, elle devrait être expliquée par Dieu lui-même, car nous avons confirmé son infini absolu par l'analogie entre la cause et l'effet.

Spinoza commence ainsi par affirmer, dès la première définition de la *causa sui*, plus qu'une simple structuration théologique de la réalité : non pas une simple continuation de la scolastique médiévale mais un approfondissement métaphysique unique. Sans surprise, Althusser dans *Penser un matérialisme aléatoire* a vu la conséquence que cette considération de Dieu implique. Tout d'abord, il défend la même chose qui est postulée ici : « Dieu n'est rien d'autre que la nature, ce qui ne signifie rien de plus que : Dieu n'est rien d'autre que la nature »<sup>22</sup>, c'est-à-dire, ce n'est pas que Dieu est composé ou a comme propriété d'être la nature, mais que Dieu dans la mesure où la substance infinie, ne peut être rien d'autre que la nature, c'est-à-dire, il ne peut être rien, mais ce qui est réellement donné dans la réalité. Nous pourrions dire que, compte tenu de son caractère nécessaire, Dieu ne peut pas être au-delà de lui-même, parce que comme nous l'avons vu, il n'y a rien d'autre que Dieu. Maintenant, si nous sommes rigoureux avec les caractérisations que nous avons mis en œuvre au Dieu spinoziste, nous devons réaliser que si Dieu est l'affirmation absolue, c'est-à-dire, si c'est ceci et aussi cela ; En bref, chacune des choses pour se concentrer sur son effet et, par conséquent, étant son effet même, quel est l'intérêt de parler de Dieu ?

De plus, Dieu n'est-il pas vraiment un concept vide ? Un rien ? Nous trouvons une affirmation de cette profondeur dans le système métaphysique de Plotin pendant la Rome du 3ème siècle, où dans ce cas la considération d'une réalité unique et fondamentale est donnée à l'Un. Cette hypostase est définie par la voie du déni absolu, c'est-à-dire que l'Un ne serait ni cela, mais l'absolument autre, ce qui en tant que tel ne peut pas avoir de détermination et n'est donc pas conscient de la même manière : « On est toutes choses et non pas une. Parce que le principe de toutes choses n'est pas tout, mais c'est tout en ce sens : parce qu'ils ont été introduits là-dedans, pour ainsi dire. L'un ne sera, dans la rigueur, rien, car, en étant l'autre, rien ne nous affecte, rien n'agit et finalement rien ne peut être prêché à ce sujet. Dans Spinoza, nous trouvons comme nous le disons, le contraire, l'affirmation complète, le oui absolu. Dans ce cas, comme nous l'avons

---

<sup>20</sup> Spinoza, *Ethique I*, Déf, VI, VII, VIII

<sup>21</sup> Spinoza, *Ethique I*, Prop XIV

<sup>22</sup> Althusser, *Penser un matérialisme aléatoire*, Paris, Le Temps des Cerises, 2012, p. 42

dit plus haut, Dieu n'inclut aucun déni, aucune limite, c'est donc quelque chose de totalement indéterminé ». Et non seulement cela, mais comme il y a une affirmation absolue et qu'il n'y en a pas d'autre extrinsèque, nous ne pouvons pas comparer, c'est-à-dire nous opposer à cet autre à la substance qui nous permettrait d'affirmer que c'est du fond et ce n'est pas le cas.

Substance est de cette façon rien pour être absolument tout ; ce n'est rien pour ne pas réserver quoi que ce soit qui sert à se déterminer comme quelque chose de distinct de ce qu'elle génère. Que la cause soit immanente dans le système spinozien nous guide immédiatement vers cette situation, et même la même approche directrice avec un besoin inévitable de considération de la vacuité de l'idée de Dieu. Comme l'écrit Ezquerro : « Et si nous assumions pleinement un concept cohérent de Dieu ? Réponse : l'athéisme. Pourquoi ? Pour Dieu, le Dieu authentique, pour un philosophe, c'est-à-dire pour un être rationnel, ne peut être que rien ». Les prémisses de l'Éthique révèlent une apparence de métaphysique théologique, mais on voit comment en nous-mêmes nous pouvons trouver un athéisme infiltré. Dans ses Pensées Métaphysiques, l'œuvre de Spinoza affirme : « En effet, être comme étant, c'est-à-dire seul ou comme substance, ne nous affecte pas, et doit donc s'expliquer par un attribut, dont, néanmoins, il ne se distingue que par une distinction de raison ». Le caractère inintelligible de Dieu en tant que tel, d'être combien être, signifie que, pour nous, il ne peut pas être quelque chose, mais précisément rien.

Spinoza parle dans ce fragment de distinction de raison, c'était l'une des distinctions classiques établies par la scolastique médiévale, qui commence dans l'école thomiste, se développe et se développe avec Jean Duns Scot, pour culminer dans la réinterprétation, St. Thomas commencera par une taxonomie de distinction comprenant deux types, la distinction réelle et la distinction de raison. Les vrais « sont ceux qui se produisent indépendamment de l'intervention de l'intellect ou de la raison », c'est-à-dire ceux fondés entre la séparation entre les choses et les choses. Toutefois, la distinction de la raison est « faite par la considération de l'esprit, ou celle qui se produit dans des choses connues par un concept inadéquat », se référant aux séparations que l'imagination effectue, puisqu'elles ne se produisent pas réellement dans le réel. Cette division de catégorie a été maintenue mais simplifiée par le nominalisme d'Ockham, sans toutefois, l'école a élargi ces catégories. Scot introduit donc entre les deux la distinction formelle (*formalis ex natura rei*), que l'on pourrait parler de séparation entre les qualités ou les attributs d'une même chose réelle, « la distinction elle-même est la distinction formelle fondée sur la nature de la chose, c'est celle qui se produit entre plusieurs formalités d'une chose. Les formalités sont des aspects réels de l'ente, sans que l'intelligence puisse les fabriquer.

Cette distinction formelle sera assumée et renommée par Suarez comme la distinction modale garder le réel et la raison - qui se réfère aux modifications ou transformations de la chose réelle.

Descartes recueillera cette distinction et la poursuivra dans ses *Principes de Philosophie*, à travers lesquels Spinoza reçoit de telles catégories. Comme Spinoza lui-même le souligne, « nous devons nous rappeler ce que Descartes a dit dans *Principes de philosophie* (Partie I, arts. 48-49), à savoir que dans la nature il n'y a que des substances et leurs manières, dont on déduit (arts. 60-62) la triple distinction des choses : réel, modal et raison ». En effet, Descartes écrit : « La distinction faite par la pensée est que parfois nous distinguons une substance de l'un de ses attributs sans lesquels il n'est pas possible pour nous d'avoir une connaissance différente de cette substance. [...] Cette distinction montre que nous ne pourrions pas avoir une idée claire et distincte d'une telle substance si nous pouvions couronner un tel attribut ». Pour en revenir à la déclaration de Spinoza, nous constatons que la distinction entre être - c'est-à-dire la substance ou Dieu en tout cas - et les attributs, est l'une des raisons, c'est-à-dire qu'elle n'est pas donnée dans la réalité effective. D'une part, vous n'avez pas besoin d'être et d'autre part ses expressions, mais la même substance est ses attributs et ses manifestations concrètes, et donc il est en quelque sorte dépendant d'eux pour leur intellection. Mais la relation entre les attributs et les modes aurait-elle aussi la structure d'une distinction de raison ? Il semble qu'il s'agit d'une distinction modale, car si l'on considère la nature même des modes comme dépendants et constitués dans un autre, leur distinction ne sera constituée qu'en termes de modulation ou de transformation des modes.

Toutefois, cette réponse n'est pas trop cohérente en ce qui concerne notre approche, puisque nous devons d'abord nous poser des questions sur la situation suivante, à savoir si la substance a été réduite à un concept vide, c'est-à-dire à un seul dont nous ne pouvons parler d'une manière ou d'une autre ? Si nous sommes cohérents avec ce qui précède, le fait qu'il n'y ait aucune possibilité de parler de l'un en dehors de la substance devrait nous obliger à réaliser le même peu de sentiment qu'il faudrait parler d'un intérieur, puisque, encore une fois, ce sont des catégories opposées qui ont besoin de l'autre pour être déterminées en tant que telles. Ainsi, dans une réalité conçue sans la possibilité conceptuelle d'établir un extérieur ou un intérieur, il rend le même terme complètement vide. Un mode est toujours un mode de quelque chose, quelque chose qui, par définition, les accidents que quelque chose de ce qui est le mode, le transforme. Le mode est un accident, qui si nous le comprenons d'Aristote est défini comme « ce qui appartient à quelque chose [...] ». L'accident s'est produit ou n'existe pas

par lui-même, mais par autre chose »<sup>23</sup>, cela contraste avec le fait d'être nécessaire, ce qui « signifie ne pas être en mesure de ne pas l'être »<sup>24</sup>. Il s'ensuit que chaque accident a besoin d'un substrat stable et constant sur lequel s'écraser ou se produire, c'est-à-dire qu'il a un certain sentiment d'incohérence ou d'extériorité, de quelque chose qui se passe sur quelque chose. « La différence entre la substance et l'accident est la suivante : blanc est pour l'homme un accident parce que, bien qu'il soit blanc, blanc n'est pas son essence. Mais si nous disons que toutes choses sont des accidents, il n'y aura pas un sujet d'abord dont ils sont prédits, puisque l'accident désigne toujours le prédicat d'un sujet »<sup>25</sup>. Aristote souligne la nécessité d'un élément substantiel sur lequel ces accidents sont basés, ce que Spinoza a apparemment fait avec sa distinction entre la substance et les modes. Toutefois, comme j'ai essayé de le dire, le fond n'étant rien, étant l'affirmation absolue, les modes ne devraient être des modes de rien, c'est-à-dire des transformations ou des prédicats d'un non-sujet. C'est que la même conceptualisation est annulée, expliquant ainsi dans Spinoza une opposition claire à la notion d'*ousia* aristotélicienne : « Il s'agit d'une opération typiquement dialectique : amener à la limite une notion de montrer son mensonge ».

De cette façon, si Dieu était compris comme la chose même du système, quels modes pouvaient être compris, son substrat nécessaire, sa substance ; nous pouvons dire que le fondement qui était supposé dans cette réalité totale a été interdit de et par lui-même, n'ayant pas été dans un tel cas le fondement au-delà duquel la réalité se donne. Le fait que le début et le fondement de ce qui existe n'ont rien signifie que ce qu'il principes et fondements, c'est l'absence de principe et de fondement. Rien n'est la base de la réalité, donc elle n'est pas fondée. La référence du sens devient sur le monde se justifiant, pourrait-on dire, parce que oui.

Alors, de quoi allons-nous parler à ce stade où nous avons déstabilisé la structure du système substantiel/mode ? Pour répondre, nous devons revenir à l'exposition initiale où nous avons fait référence au mode infini médiatisé par le mouvement et le repos, c'est-à-dire le visage de tout l'univers. Ce que nous avons appelé un individu total, comme une sorte de composition d'individus qui se produisent dans la réalité efficace. Gilles Deleuze écrit à propos du concept individuel dans Spinoza : « Ce terme désigne parfois l'unité d'une idée dans l'attribut de pensée et son objet dans un attribut donné. » C'est-à-dire que ce serait ce que nous pourrions appeler une composition particulière d'un corps et d'une âme particuliers, ajoutant : « Mais plus généralement désigne

---

<sup>23</sup> Aristote, *Métaphysique*, V, 30, 14-27

<sup>24</sup> *Ibid.*, IV, 4, 1007a, 33

<sup>25</sup> *Ibid.* IV, 4, 1007b, 32

l'organisation complexe du mode existant dans n'importe quel attribut ». En effet, quand on parle d'un individu, on peut comprendre qu'il se réfère à une chose concrète ou, d'autre part, à la même structuration générale des choses, pourrait-on dire, à un univers.

La réalité de Spinoza n'est plus faite de modes, mais pas de choses, comme nous venons de le dire, mais de corps et d'idées, c'est-à-dire d'individus. Et lorsque le concept individuel se rapporte non seulement à un corps particulier, mais aussi à la structuration elle-même, une sorte de regard holistique peut être établi, c'est-à-dire celui dont le caractère essentiel des individus est purement relationnel, ce qui justifie leur existence dans leur concordance ou leur inadéquation avec leur environnement. La réalité est donc un individu d'individus, ce qu'on appellerait un méta-individu, qui est construit sur son ajout ou sa fusion<sup>26</sup>. Nous pouvons voir comment Spinoza effectue une excursion dans la deuxième partie pour traiter précisément cet aspect de sa plantation, à travers l'exposition de ses slogans et axiomes. Pour être rigoureux, nous devons établir qu'il s'agit d'une considération de la réalité d'un caractère holométrique, c'est-à-dire un élément où chaque élément est tout et, à son tour, une partie de celui-ci, partie d'un autre auquel il est subordonné comme sa composante, faisant de chaque individu composé d'autres individus, sans avoir à posséder la même forme - de sorte que nous ne retrouvons pas dans une réalité fractale. Spinoza se réfère à la *corpora* simpliste qui serait les seuls éléments de la réalité qui ne seraient pas composés, puisque c'est ce qui limite ci-dessous, par le simple, la réalité elle-même, et ne peut donc pas être considéré dans un tel cas en tant qu'individus<sup>27</sup>.

Maintenant, à ce stade, une question se pose au sujet de cette nouvelle constitution métaphysique, puisque, si, comme nous l'avons dit, la réalité est un seul méta-individu, comment pourrions-nous différencier les autorités singulières ? Je veux dire, quel serait le principe qui justifierait la détermination d'un individu particulier ou singulier ? La question se pose parce que, semble-t-il, les individus spécifiques - qui, comme nous l'avons vu avec Deleuze, existent, en fait, comme des déterminations dans les attributs - sont identiques entre eux, sans donc avoir un moyen de les distinguer de l'individu total, sans apparemment par une distinction de raison. Mais si c'est bien ce que Spinoza soulève, où resterait l'explication du singulier ? En d'autres termes, quel est le principe de l'individualisation ?

---

<sup>26</sup> Lema VII, pt 2, esc.

<sup>27</sup> Cf. G. Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, p. 99



## II. Sur le chemin de l'individu existant : le principe de l'individualisation

Tout comme nous l'avons déjà fait, nous comprenons que la condition de la possibilité de détermination, c'est-à-dire ce que cela implique que nous pouvons parler d'un individu, c'est la limite. Les voies contraires ont été conçues comme de simples transformations de ce néant, où est la limite, et avec elle la détermination d'une chose singulière ? C'est la tâche de l'ontologie, de réaliser, en général, ce qu'il y a de choses, et comment elles se distinguent entre elles par auto-détermination ou par opposition aux autres. Ainsi, la question de Spinoza serait déléguée pour savoir comment l'individualité est possible dans la multiplicité, ou plutôt comment l'unité englobant la pluralité absolue, nous pouvons même parler d'une chose.

Avant de considérer quelque chose qui n'a pas encore été mentionné, c'est-à-dire ce que nous avons appelé la substance, et que nous allons maintenant traiter en termes d'individu, c'est, par son caractère même de cause immanente, la puissance pure. C'est en même temps la capacité de constituer, et le résultat d'une telle constitution, et donc l'un des points fondamentaux de l'œuvre qui « consiste à nier à Dieu toute puissance (*potestas*) analogue à celle d'un tyran ou même celle d'un prince éclairé ». Rappelons-nous que le moteur générant la causalité divine n'est pas sa volonté ou sa compréhension, mais précisément sa puissance, c'est-à-dire sa capacité d'agir, d'être actif. Par ce pouvoir, Dieu est également la cause de toutes les choses qui dérivent de son essence et de sa cause de lui-même, comme énoncé dans la Proposition XXXIII de la première partie, « la puissance de Dieu est son essence même ». Maintenant, si nous avons nié que Dieu est quelque chose, pourrait-on établir une direction, un sens à ce pouvoir ? C'est-à-dire que le pouvoir pourrait-il être déterminé ou limité à le comprendre comme étant approprié à quelque chose de concret ? Il n'y a pas de *télos*, donc il n'y a pas de limites qui ont un sens ou un pouvoir direct, Dieu, c'est la puissance infinie pure, rien de plus. Grâce à elle, le pouvoir est distribué à ses effets finis, ce qui fait que la réalité s'approvisionne en énergie et ne recourt pas à une instance externe qui la génère ou la force à exister, parce qu'il n'y a rien d'autre que la réalité. L'immanence pure révèle que l'action surgit, développe et génère ce qu'elle est, à savoir l'immanence absolue.

Cependant, le problème de l'individualisation reste ouvert, mais parce que nous avons déplacé le concept de cause active au pouvoir, comme l'essence même du réel, nous devons établir les connexions qui suivent. Le méta-individu, que nous avons appelé par analogie à la réalité totale, est considéré comme l'absolument puissant, comme le pouvoir qui n'a pas de limite en elle, mais qu'il constitue la même limite. Il est donc clair que les individus seront définis comme tels, en

raison du degré de pouvoir qu'ils englobent ou prennent du pouvoir total. Mais comment prennent-ils ce degré de pouvoir ? Quel cas les amène à prendre un certain pouvoir ?

Nous savons que les attributs sont les expressions de Dieu, qui dérivent le plus immédiatement de Lui et doivent donc, dans un sens, être en relation. Cependant, parmi eux, ils sont, nous dirions, intransigeants, incommensurables, parce qu'être infinis dans leur sexe ne peuvent pas être réduits les uns aux autres, ou des relations conceptuellement comparables sont établies. Tout ce qui se passe dans le plan de l'extension, toute limite extensible que nous pouvons fixer, sera toujours, en raison de sa qualité infinie, dans l'extension. Lorsque nous disons quelque chose qui va au-delà de quelque chose, cette limite qui est fixée se joue également dans l'extension, se donnant la même situation dans la pensée avec des idées concrètes. Cependant, ces attributs se réfèrent, en vérité, à la même unité, étant dans cette mesure ce que l'être humain peut connaître de Dieu, et comme nous l'avons dit auparavant, la condition de possibilité de la même conception ou intelligence de Dieu lui-même. Ainsi, si tout ce qui est, est en Dieu et rien n'est en dehors de Dieu, fini et limité, entes ne peut être compris à partir de ces attributs de l'extension et la pensée. Ainsi, même si leurs langues sont intelligibles les unes aux autres, ce qui se passe sur l'un devra avoir un impact, de l'autre côté, si nous pouvons parler latéralement. La réalité corporelle et l'eidétique recevront les coupes qui délimiteront les entités, ce qui nous permettra de dire que : d'ici à là, on peut confirmer l'existence d'une chose ; tout comme, de là à l'au-delà, un autre peut être confirmé. Toutefois, même si nous sommes progressivement confrontés à la question en cause, une solution n'a pas encore été donnée au principe de l'individuation, car quel sera le moteur ou la raison pour laquelle des limites sont fixées à la réalité corporelle et eidétique ? La réponse, cette fois oui, sera celle qui nous donnera la clé, à savoir : le degré de pouvoir de quelque chose lui-même dès que quelque chose s'efforce de rester dans la réalité ; qui dans Spinoza est appelé *conatus*.

Ce *conatus* est défini par l'auteur lui-même comme la condition par laquelle « chaque chose s'efforce, dès qu'elle est à sa portée, de persévérer dans son être »<sup>28</sup>. Ainsi, les éléments finis possèdent une capacité à s'occuper d'eux-mêmes, une sorte d'instinct pour survivre ou pour rester ce qu'ils sont. De cette façon, nous trouvons ce qui permet la détermination de quelque chose de concret en tant que tel, puisque c'est le même effort qui constitue les limites de ce qu'est quelque chose. Il en est ainsi, dans la mesure où cette persévérance n'est rien de

---

<sup>28</sup> Spinoza, *Ethique* III, Prop. VI

différent de l'essence de cette chose particulière<sup>29</sup>, c'est donc ce qui fait quelque chose que quelque chose et non autre chose. L'essence est comprise par Spinoza lui-même comme ce qui « constitue nécessairement l'essence d'une chose, celle donnée qui est donnée la chose, et supprimée qui, la chose n'est pas donnée. C'est-à-dire ce sans lequel la chose - et vice versa, ce qui, sans la chose - ne peut pas être ou être conçu. La condition de la possibilité que quelque chose soit donné dans la réalité est essentiellement que quelque chose s'efforce d'exister et de rester, ce qui donne un caractère d'autodétermination, c'est-à-dire d'un fondement à soi-même. Deleuze souligne à juste titre que cette définition a une certaine implication de réciprocité<sup>66</sup>, faisant de l'essence de chaque chose une partie de l'essence totale. Ce qui s'est traduit en termes de puissance et d'effort serait l'effort d'un fini dans le cadre de l'effort total de la réalité. « Le pouvoir par lequel les choses singulières conservent leur être est la même puissance de Dieu ». Avec cette considération, j'essaie de justifier l'étape que j'ai prise au sujet de nommer des modes finis individuels, parce qu'il nous sera plus compréhensible au moment où nous prétendons que la substance, qui avait été déléguée à un rien, est un simple pouvoir d'exister, mais sans être déterminée comme quelque chose ou une chose délimitée. « Si l'essence de la substance englobe l'existence, c'est parce qu'elle est une cause en soi »<sup>30</sup>.

En établissant la relation de réciprocité ou d'appartenance que l'essence des modes a avec une puissance totale, on fait un pas du mode à l'existence, où le mode, en s'efforçant de persévérer dans son être, n'a plus de sens pour nous de l'appeler un mode de quelque chose, mais un individu existant lui-même. Qu'est-ce qu'un individu ?

« Un plexus stable de relations ». Stable parce que, bien que les parties par lesquelles un tel individu est composé soient modifiées en raison de leurs relations, une position identitaire est maintenue et donc leur proportion d'existence est préservée. Mais qu'est-ce qui est maintenu, quel est le contexte qui sous-tend l'identité d'un individu ? Nous répondrons que c'est la bonne cause de quelque chose, c'est-à-dire d'agir « Je dis que nous agissons, quand quelque chose arrive, en nous ou en dehors de nous, dont nous sommes la bonne cause »<sup>31</sup>. Être la cause appropriée de quelque chose signifie que l'effet qui le suit peut-être compris en vertu de lui-même<sup>32</sup>. C'est-à-dire le fait que nous agissons, suppose que nous sommes des causes adéquates de nos effets et que, par conséquent, que

---

<sup>29</sup> Prop. VII, III,

<sup>30</sup> Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, p. 84

<sup>31</sup> Spinoza, *Ethique* III, Déf II

<sup>32</sup> Comme l'écrit Spinoza, « j'appelle une cause adéquate dont l'effet peut être perçu clairement et distinctement en vertu d'elle-même ». Spinoza, *Ethique* III, Déf I

nous sommes déterminés en tant qu'individus est une conséquence de la capacité d'exécuter nos propres effets, générés par nous-mêmes, si elle est, par conséquent, la cause de ce qui nous arrive. « Tous les effets que nous produisons en dehors de nous sont d'autant plus parfaits qu'ils sont susceptibles de se joindre à nous pour former la même nature avec nous. Car, de cette façon, ils sont proches du maximum des effets immanents »<sup>33</sup>.

Le fait que nous puissions générer des effets, et que nous en sommes la cause appropriée, est dérivé de la puissance active du *conatus*, donc en fin de compte ce sera le *conatus* le principe de l'individuation.

Il est nécessaire de mettre en évidence quelque chose que nous pouvons commenter en ce qui concerne la traduction de la Proposition VI, de la partie III de l'Éthique, dans laquelle d'autres auteurs comprennent – comme nous l'avons montré ci-dessus – la définition du *conatus* comme « tout ce qui s'efforce, tout en son pouvoir, de persévérer dans son être ». Toutefois, nous soulignons cette traduction en revenant au texte latin original, dans lequel la phrase « autant est disponible » est écrit de cette façon : *quantm in est*, qui se traduit littéralement comme : tout ce qui est en soi. Il s'agit d'un élément capital dans l'œuvre, à travers lequel il souligne la caractérisation substantielle de la chose dès qu'elle s'efforce, c'est-à-dire qu'elle persévère dans son être. Nous devrions donc lire en paraphrasant la citation ci-dessus, « chaque chose s'efforce, comme elle est en soi, de persévérer dans son être » où l'être lui-même est la propre caractérisation de Spinoza que Spinoza avait attribuée à la substance dans la partie I définition III.

Ainsi, « chaque chose singulière, chaque individu, tel qu'il est en soi, n'est pas seulement le mode, mais aussi, dans une certaine mesure, la substance ». Un individu est ce qui, en raison d'être une cause efficace de ses effets et donc le pouvoir d'action, se comporte dans un tel processus comme une substance. Cela se confirme également lorsque, le fait que l'individu lui-même est actif est une conséquence des parties qui le composent - les individus plus petits, qui, selon nous, englobent un degré inférieur de puissance tels que les organes, les cellules ou les membres - agissent dans leur ensemble. En effet, ils suivent une direction commune à celle configurée par la même puissance à laquelle ils participent. Ainsi, un individu sera un composé d'individus, étant en mesure d'être considéré comme tout ou dans le cadre du regard que nous établissons sur lui.

Si nous avons établi que l'essence des individus est, en tant qu'individus existants, leur *conatus*, leur force, il s'ensuit, par conséquent, que ce qui détermine

---

<sup>33</sup> Spinoza, *Court Traité*, chap. 26

leurs limites dépendra exclusivement d'une telle force. Il ne générera pas un contour rigide, mais sera soumis à des variations en fonction de son propre degré d'intensité. Deleuze se réfère au caractère de cette limite que le *conatus* fournit comme limite dynamique, c'est-à-dire variable, dépendant du degré d'effort et, par conséquent, conséquence de son caractère causal approprié ou inapproprié. Ainsi, la condition d'un individu existant est jouée par lui, en ce qui concerne sa capacité à persévérer dans son être correctement, en d'autres termes d'être décisif et non dépendant. La capacité de déterminer sera ce qui génère la détermination de l'individu comme quelque chose de fini et existant, comme une chose qui commence ici et se termine là, mais aussi des vies, existe, s'efforce.

De cette façon, l'identité diacritique, c'est-à-dire le fait qu'un individu reste le même au fil du temps, sera basée sur le même *conatus*, n'ayant pas un caractère stable, mais basé sur le degré de pouvoir autonome que chaque individu se donne. Nous pouvons extraire une définition correcte de ce qu'est un individu particulier, suivant à nouveau les différents plis de la force totale, les diverses rides sans cesse changeantes de la face infinie de la nature (le visage du néant). Une chose n'est pas une chose, mais une foule qui est momentanément unifiée car c'est la cause appropriée de quelque chose et qui à chaque instant est décomposée ou recomposée de ou avec d'autres foules.

Dans le processus continu et immanent de relations de cause à effet qui se produisent dans la nature, nous avons dit que le passage du mode à l'existence de l'individu se produit, mais nous devons approfondir en elle, car il y aura un individu de la réalité à qui Spinoza consacra une attention particulière, l'être humain.

L'individu humain spécifique sera un de plus, dans le sens de l'identité qui se pose entre eux, en ce qui concerne l'individu total ou méta-individuel. Nous devrions l'examiner dans un tel cas de la même manière que nous considérerions toute autre personne réelle. Cependant, Spinoza établit une caractérisation par rapport à l'être humain en référence à la caractérisation de l'âme et de son *conatus*<sup>34</sup> : Cet effort sera décrit par rapport à l'agent qui l'exécute, ou à partir du point de départ. Dénominateur de la volonté à cet effort qui se réfère à l'âme, c'est-à-dire, quand un effort naît seulement de la pensée. Appétit quand il se réfère à l'âme et le corps en même temps, c'est-à-dire, quand une capacité et la persévérance découle de lui de rester. Cependant, le *conatus* a un degré encore plus profond, qui est l'essence même de l'homme, appelé désir et défini comme « l'appétit accompagné par la conscience de celui-ci »<sup>35</sup>. L'homme est conçu

---

<sup>34</sup> Spinoza, *Ethique* III, Prop, IX, scolie

<sup>35</sup> *Ibidem*

comme un corps fini de plus, seulement il est conscient de ses propres efforts sur la réalité pour rester. De cette façon, il y aura une certaine caractérisation spéciale pour l'être humain en tant qu'individu capable d'être connu comme un individu et tout ce que cette considération implique.

Nous devons venir en ce moment pour établir un concept clé dans le final de la déduction du sujet, la liberté. Nous comprenons ici la liberté, une plus grande capacité d'autodétermination et moins de capacité de dépendance. L'être humain est libre parce qu'il est auto-fondé, parce qu'il est la cause de lui-même et n'a aucun fondement extrinsèque et en être conscient. La liberté d'un individu se mesure au pouvoir couvert par le pouvoir total, à son degré de constance et à son insistance à vouloir continuer à exister.

### III. INDIVIDUEL, PUISSANCE ET LIBERTÉ

Pour ce faire, tout d'abord, nous devons comprendre ce que signifie la liberté dans un terrain spécifique de ce système, à travers trois sections :

#### 1. *La liberté comme connaissance adéquate*

Le désir, compris comme le conatus qui naît du corps et de l'âme dont on est conscient, assume et implique nécessairement d'avoir une idée adéquate d'une situation donnée. En effet, avoir une idée adéquate de quelque chose en apporte la connaissance des causes de la formation d'une telle idée, donc - en tenant compte de ce que nous avons vu dans la première partie sur la description du système, où la substance a été conçue comme une cause immanente et nécessaire de moyens finis - nous pouvons conclure que connaître les causes signifiera comprendre la participation de la substance dans les modes et le besoin qui y est impliqué.

Cette assimilation et l'accès à des idées appropriées, Spinoza l'informerà à travers ses degrés de connaissance, qui se distinguent en trois : « Premier degré de connaissance comme celui qui dérive immédiatement des conditions du corps et les idées qu'ils produisent. Un second degré qui se caractérise par les relations rationnelles que nous établissons sur ce que nous recevons immédiatement. Et un troisième degré qui est défini comme une connaissance intuitive qui a accès aux essences »<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Spinoza, *Ethique* II, Prop XL, Scolie

Cette façon progressive de comprendre les connaissances définit la transition d'un mineur à une plus grande perfection de la connaissance. Ce que Spinoza démontre, cependant, c'est qu'il ne peut pas y avoir une façon déductive de passer de l'un à l'autre, mais est immédiatement mis en place, comme un saut. Ainsi, la manière d'être placé dans un degré plus élevé de connaissance, c'est-à-dire de sortir du premier degré de connaissance fondée sur l'imagination, sera donnée à travers les notions dites communes qui font partie et tout en même temps. Car, de cette façon enfin accéder à un, l'intuitif, qui permet un hébergement total dans le même besoin de la substance. Ce troisième degré de connaissance implique une attitude envers le besoin défini *sous specie aeternitatis*, c'est-à-dire, loin ou non, comme une vision logique qui implique une sorte de contemplation de l'éternité. La liberté humaine s'établit donc dans une réalité causale et rationnelle, puisqu'elle ne sera pas un moyen d'échapper au système lui-même, mais un moyen qui découle d'en avoir une idée adéquate, bref, de savoir dans le besoin.

## 2. La liberté ne peut découler de la volonté

Ainsi, nous disons que la liberté sera établie dans sa relation avec la connaissance appropriée et non pas tant avec volonté et sa libre volonté, comme Descartes l'avait défendu.

Nous avons défini plus tôt que la volonté n'était que l'effort qui n'a émergé que de l'âme pour persévérer dans son propre être, c'est-à-dire le *conatus* de l'âme. De là, nous induisent qu'elle n'est pas consciente de soi et qu'elle ne peut donc pas connaître par elle-même la cause de ce qu'elle veut réellement, étant seulement une activité pure sans réflexivité. C'est donc le désir qui inclut la conscience du désir, la réalisation du contenu de cette volonté. Mais en plus de cette définition de la volonté se référant spécifiquement à la composante *conative* de l'âme, Spinoza montre dans la partie II la volonté « comme la faculté par laquelle l'âme affirme ou nie le vrai ou le faux »<sup>37</sup>. Cela suppose que ce n'est pas seulement la capacité de persévérer dans l'être, mais celui qui peut aussi affirmer ou nier. Ci-dessous, il ajoute autre chose à propos de cette faculté, et c'est que « dans l'âme il n'y a pas de volonté, dans le sens d'affirmation et de déni, en dehors de ce qui est implicite dans l'idée dès qu'il est idée »<sup>38</sup>. Il affirme qu'étant donné une idée, c'est-à-dire un concept de pensée sur un corps, il sera

---

<sup>37</sup> Spinoza, *Ethique* II, Prop. XLVIII

<sup>38</sup> Spinoza, *Ethique* II, Prop. XLIX

nécessairement suivi d'une volonté d'affirmer ou de nier la vérité ou le mensonge d'une telle idée, où A - idée - doit impliquer le concept de B - volonté - ou ce qui est le même, de dire que B ne peut pas être conçu sans A. Cette considération a de grandes conséquences et implique plus qu'une simple distinction psychologique, car elle signifie que la volonté et la compréhension ne sont qu'une seule et même chose en ce qui concerne sa relation causale<sup>39</sup>, mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela pour une cause, qui est également déterminée par une autre, et ce à son tour par une autre, et donc vers l'infini. La volonté, comprise comme affirmation ou déni, sera en l'espèce déterminée par la compréhension qui saisit les idées de la réalité et ne peut donc pas être auto-déterminée.

Cependant, pour un auteur contemporain de Spinoza, Descartes déclare que la liberté n'est pas expliquée en ces termes, mais en raison de la différence d'extension, c'est-à-dire des dimensions, entre compréhension et volonté. Être donc la liberté, la conséquence de la volonté écrasante ou dépassant la capacité finie que notre compréhension. Ce sera l'erreur qui servira à ce penseur d'affirmer que la volonté est, d'une certaine manière, mise en accusation et qu'elle peut avoir tendance de toute façon à justifier ses erreurs<sup>40</sup>. Descartes pensera que « la volonté est libre par nature, de sorte que, en tant que telle, elle ne pourra jamais être forcée »<sup>41</sup>. De cette façon, la liberté chez l'homme sera défendue, comme celle qui découle de la volonté infinie.

Que la volonté aigüise ou nie une option ne sera rien de plus que la conséquence d'avoir une idée adéquate ou inadéquate de cette option, cela implique que la volonté dépend de la compréhension, mais que dans le même temps, ils ne peuvent pas être distingués en extension les uns des autres. De cette façon, nous parvenons à exclure la volonté de l'équation de la liberté et ne la laissons que le savoir comme un outil pour la déduire. « La liberté n'est jamais la propriété de la volonté, [...] la volonté, finie ou infinie, est toujours une voie déterminée par une cause différente, même si cette cause est la nature de Dieu selon l'attribut de pensée »<sup>42</sup>. « Ce qui définit la liberté est un « intérieur » et un « lui-même » de nécessité. On n'est jamais libre de sa libre volonté et de celui sur lequel il est réglementé, mais par l'essence et ce qui en découle »<sup>43</sup>.

Maintenant, sous quelle forme est la bonne connaissance de quelque chose exprimé dans Spinoza ? Se manifeste-t-elle de manière contemplative et passive ?

---

<sup>39</sup> Spinoza, *Ethique* II, Prop XLIX, Cor

<sup>40</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques* IV AT, IX-1, pp. 45-46

<sup>41</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, p. 41

<sup>42</sup> Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, p. 102

<sup>43</sup> Idem, p. 102



Et encore moins, c'est précisément par l'action et la façon dont il devient visible. Ce qui fait agir l'expression d'une bonne connaissance et non d'une passivité, c'est qu'elle nous place comme la bonne cause de ce qui nous arrive, puisque le fait d'avoir une bonne idée de quelque chose, c'est enfin d'avoir une idée adéquate du besoin causal qui passe par le réel.

### 3. *La liberté comme opposition à la servitude*

D'autre part, nous trouverons sa définition de la servitude qui nous aidera à définir la liberté en vertu d'un travail rationnel : « J'appelle la servitude à l'impuissance humaine à modérer et supprimer ses affections, car l'homme soumis à des affections n'est pas indépendant, mais est sous la juridiction de la fortune, dont le pouvoir sur lui atteint une telle mesure qu'il se sent souvent contraint, même voir ce qu'il y a de mieux pour lui, faire ce qui est pire »<sup>44</sup>.

Nous avons trouvé les termes « impuissance » et « indépendant ». En ce qui concerne l'impuissance, on voit ici que le degré de servitude ou de liberté de l'homme sera conditionné par le degré de puissance ou d'impuissance, qui se mesure et s'exprime dans le degré d'effort pour persévérer dans l'être, c'est-à-dire dans le degré de conatus de l'homme concret. Ainsi, plus un homme concret a de pouvoir, plus il est libre, car plus il s'efforce de rester. En outre, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, le désir s'avère être l'élément caractéristique de l'homme, son essence, à partir de laquelle nous pouvons extraire que c'est la conscience, c'est-à-dire la raison réfléchie qui définit l'effort de l'homme, se montrant la relation étroite que nous avons précédemment faite entre la liberté et la connaissance. Ainsi, le pouvoir ou l'impuissance seront établis par le degré d'effort rationnel, qui sera la condition nécessaire à la constitution de la liberté ou de la servitude.

D'un autre côté, le terme indépendant ne signifie pas autant sortir du besoin que d'y être connu, une sorte de réconciliation. L'indépendance sera donc une dépendance consciente, c'est-à-dire connaître le besoin qui passe par le réel. En outre, l'indépendance de Spinoza est définie en raison de son contraire, à savoir la dépendance, c'est-à-dire qu'elle est indépendante lorsqu'elle n'est pas dépendante. Être dépendant représente une opposition à l'action, c'est-à-dire ne pas être une cause adéquate de mes effets, mais finalement être passif. La passivité est configurée comme elle est guidée dans les décisions par les passions, qui sont les conditions qui découlent d'une idée inadéquate par laquelle les effets qui en résultent ne seront pas adéquats, mais basés sur l'ignorance. Même s'ils

---

<sup>44</sup> Spinoza, *Éthique* IV, Préf

nous sont nécessairement donnés et ne peuvent pas être évités, ils peuvent être dirigés et modélisés en vertu de l'indépendance. L'indépendance, qui, pour en revenir à ce que nous avons dit plus haut, ne sera rien de plus que d'agir, c'est-à-dire d'être la cause appropriée de ce qui est le cas. Il ne s'agit donc pas d'éliminer les passions, mais d'accéder aux causes d'entre elles pour connaître le besoin que la nature y établit et donc travailler. « L'âme est soumise à tant plus de passions les idées les plus inappropriées qu'elle a, et au contraire, il fonctionne tant plus de choses les idées les plus appropriées qu'il a »<sup>45</sup>.

Rester dans le premier degré de connaissance et ne pas accéder aux notions communes signifie pour Spinoza d'avoir une connaissance insuffisante de la nature et donc une œuvre passive, une œuvre qui n'est pas d'agir, donc pas d'être un homme libre. Nous pouvons conclure que la liberté sera le résultat d'une expression d'un haut degré de pouvoir conscient sur la nécessité donnée par le fond, atteignant ainsi un degré d'indépendance correspondant à l'action et au travail qu'elle implique.

Par conséquent, l'allusion que nous avons déjà faite au sujet de Descartes est récupérée puisque nous comprenons cette vision comme une critique de sa conception de la liberté, ainsi qu'une allusion qui est positionnée contrairement à la vision commune et quotidienne de celle-ci. « Les hommes ont tort, car ils pensent qu'ils sont libres ; et ce point de vue est seulement qu'ils ne sont pas conscients de leurs actions et ignorants des causes pour lesquelles ils sont déterminés. Son idée de la liberté est donc la suivante : qu'ils ne connaissent aucune cause de ses actions »<sup>46</sup>.

Spinoza a atteint l'immanence et l'unicité en incluant la liberté comme une prise de conscience du besoin ; a réussi à ce que nous ne puissions pas nous référer à autre chose qu'à notre propre responsabilité envers des individus rationnels, générant ainsi un investissement de ce qui avait été exposé dans la présentation. L'intérêt tombe alors dans une réflexion sur la possibilité d'efforts pour déterminer le réel et la capacité qui en a conséquence d'affecter de manière adéquate.

---

<sup>45</sup> Spinoza, *Ethique* III, Prop I, Cor

<sup>46</sup> Spinoza, *Ethique* II, Prop. XXXV, scolie

## CONCLUSION

L'intention de mon article n'était rien de plus que de montrer l'intérêt que cet auteur met sur la réalité singulière, sur le concret, non seulement d'avoir à être considéré comme un métaphysicien moniste - et encore moins comme un religieux orthodoxe - mais comme un penseur qui se soucie le plus est de réaliser ce que quelque chose ici et maintenant. Il est curieux de savoir comment un tel nombre de considérations peuvent être tirées d'un même travail et comment elles sont déjà constituées dans les premières définitions, permettant ainsi de lire diverses lectures sur les mêmes propositions. Toutefois, à mon avis, l'implication que j'ai faite tout au long de l'œuvre, je crois, rend plus justice au penseur néerlandais qu'à ceux qui l'enferment dans une tradition dont il aurait lui-même voulu se comprendre. Le contenu de l'œuvre spinozienne est marqué par une contradiction claire entre son langage théologique et sa proposition vitaliste et organique, et c'est précisément à ce moment-là que son éclat déductif apparaît. Avec cela, il s'agit d'un remodelage de la substance aristotélicienne et cartésienne, un guide de la conception de l'esprit hégélien, ainsi qu'une assimilation pleinement conséquente des traditions religieuses.

En fait, ce caractère conséquent devient palpable en amenant à l'extrême, à son implosion, la notion même de Dieu, en la comprenant comme un soutien ou un fondement de la réalité. Spinoza nous laisse à notre destin, nous donne la responsabilité éthique et la capacité de nous autodéterminer sous un pouvoir de caractère purement immanent. En tant que mathématicien, il applique à la réalité une exposition de théoriciens rigides et d'axiomes qui finissent par se désintégrer eux-mêmes et d'eux-mêmes. Si votre système ne trouve rien de nature, cela implique que le fondement est en fait un déni de toute hétéro-fondation. Cette implication peut en effet être extrapolée au texte même de l'Éthique, qui représente de la même manière une représentation d'Immanence. Rien n'est laissé libre ou non plafonné du texte. Rien n'a donc plus de sens en soi que dans ses relations réciproques. Ainsi, prendre conscience de ce qui guide vraiment le texte, c'est-à-dire le manque de fondement extérieur et sa propre auto-provisionnement, rend les êtres humains libres ; à la fois à l'être humain ontologique et individuel qui est élevé dans l'éthique, et au lecteur lui-même.

L'intérêt de Spinoza est donc de justifier, d'une manière géométrique et presque mathématique, la liberté de l'être humain en particulier. Cette liberté, qui ne sera pas de domination ou de pouvoir - pouvoirs, mais qui s'exprime dans un besoin causal par le fait qu'il est connu pour les avoir avec la réalité, et en vertu

de laquelle il devient décisif sur elle. La liberté est *potentia*, c'est-à-dire rien d'autre que ce qui fait de nous ce que nous sommes réellement.

## Bibliographie

- Spinoza, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1954.
- Baruch Spinoza, *De la liberté de penser dans un Etat libre*, Paris, L'Herne, 2007
- Irvin Yalom, *Le Problème Spinoza*, Paris, Livre Poche, 2014.
- Philippe Amador, *Spinoza : A la recherche de la vérité et du bonheur*, Paris, Dunod, 2019.
- Nadler Steven, *Un livre forgé en enfer*, Paris, H&O, 2018.
- Spinoza*, Paris, Bayard Culture, 2003.
- Ferdinand Alquie, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2017.
- Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Entrelacs, 2005.
- Le Corps et l'Esprit dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Synthélabo, 2003.
- Balthasar Thomass, *Être heureux avec Spinoza*, Paris, Eyrolles, 2019.
- Gilles Deleuze, *Spinoza. : Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2005.
- , *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, PUF, 1968.
- Frédéric Lenoir, *Le miracle Spinoza*, Paris, Fayard, 2017.
- Bruno Guiliani, *Le bonheur avec Spinoza*, Paris, Almora, 2017.
- Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, Paris, Puf, 2015.
- Spinoza ou la prudence*, Paris, Retour, 2019.
- Blandine Kriegel, *Spinoza - L'autre voie*, Paris, Cerf, 2018.
- Les Droits de l'Homme et le droit naturel*, Paris, Puf, 1989.
- Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Folio, 2000.
- Du citoyen*, Paris, Flammarion, 2010.
- Ovide, *Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- E. Balibar, *La crainte des masses : Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997
- Bodei R., *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : philosophie et usage politique*, Paris, PUF, 1997
- Bove L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- J. Rancière, *La méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

