

« Le panthéisme de Spinoza » (1882)

John Dewey

Introduction, traduction et notes par

Marie-Gabrielle Bertran
(Université Paris-Sorbonne)

“The Pantheism of Spinoza” a été publié pour la première fois dans le seizième volume du *Journal of Speculative Philosophy*, au mois de mars 1882. Il s’agit donc d’une des premières publications de John Dewey (ses œuvres complètes chez Carbondale and Edwardsville classant ainsi les publications de cette période parmi *the Early Works of John Dewey, 1882-1898* : les travaux de la première période), et d’un écrit de jeunesse (J. Dewey avait alors vingt-trois ans).

S’il est difficile, à première vue, de trouver une relation immédiate entre cette étude des débuts et le reste de l’œuvre de John Dewey, on peut peut-être néanmoins y voir – avec les précautions qui s’imposent – un travail qui porterait *in ovo* les prémisses des méthodes d’enquête (*inquiry*) et d’analyse des formes logiques et argumentatives du discours, telles qu’elles apparaissent et se développent à travers ses œuvres postérieures, dont certaines comptent parmi ses écrits les plus importants (*How We Think* (1910), et ses écrits du *Studies in Logical Theory* (1903) ; mais aussi dans ses *Essays in Experimental Logic* (1916-1918), dans *The Quest for Certainty* (1929), et dans *Logic: The theory of inquiry* (1938)).

En effet, la méthode critique qu’il met en œuvre dans cet essai semble se retrouver en partie dans son analyse des modes de la pensée logique (dans ce qu’il écrit à propos des différents types de propositions et d’inférences, etc.), mais surtout à travers sa théorie de l’enquête (*theory of inquiry*), dont on peut déceler des traces naissantes dans le présent essai. Elle y est, d’une certaine façon, mise en œuvre, sur les plan logique et discursif, au service de l’exégèse de l’œuvre de Spinoza. Car, loin de se contenter de chercher à établir les seules conditions de possibilités logiques du raisonnement de Spinoza dans la première partie de l’*Éthique* (dans laquelle sont fondés les axiomes et propositions à partir desquels peut être établi l’ensemble du raisonnement de

l'œuvre, puisqu'y sont posées les définitions majeures de Dieu, de la Nature, des attributs et des modes), John Dewey cherche d'abord à en établir la possibilité d'un point de vue réel, effectif. Mais – et parce que – la réalité-même ne saurait être décorrélée de sa (res)saisie dans les modes du discours et de la pensée, son enquête l'amène à considérer en même temps la forme logique du discours et des propositions de Spinoza, ainsi que leur sens ontologique et métaphysique.

Or, c'est ici que la méthode d'enquête et d'analyse critique du discours de Spinoza parvient à ses résultats les plus probants. En effet, la forme du raisonnement *more geometrico*, *a priori* rigoureuse, puisque n'y sont employées que des propositions qui résultent de définitions univoques et préalablement établies, se révèle dans son inconstance, voire son inexactitude, à travers les rouages cachés du discours : glissements de sens, termes polysémiques, substitutions d'une définition à une autre (le terme de Dieu étant employé, par exemple, tantôt en un sens, tantôt en un autre, et de manière non équivalente).

Et cette inexactitude du discours concourt à la création d'un système qui, dès lors, ne peut s'accorder à aucune réalité effective : l'on se rend compte par exemple – selon J. Dewey – que « [...] l'hypothèse [de Spinoza] regardant la détermination à l'action ou au changement doit être fautive, si l'on admet les conclusions précédemment établies [dans son raisonnement]. Car, elles montrent qu'aucun attribut ne peut changer, ou produire un changement, puisque tout attribut est éternel et immuable. ». En effet, « [...] s'il [était] possible qu'un mode change, le changement en question [devrait] reposer sur un changement antérieur dans un autre mode, et ainsi de suite, selon une régression infinie. ». On parviendrait donc à l'affirmation « absurde » que « Dieu ne pourrait pas être la cause productrice [...] du premier changement [...] », et de là à celle, peut-être plus absurde encore, de l'impossibilité et de l'inexistence du changement en général.

Dérogeant aux lois de ce qu'il peut logiquement établir, ou de ce qu'il peut établir dans les limites des impératifs logique et sémantique du discours, le système spinoziste de l'*Éthique* semble ainsi dépasser ses prérogatives : lorsqu'on le considère, il présente une situation problématique – celle de l'accord entre un Dieu infini, absolu même, et un monde qui se déploie en des éléments finis et relatifs. Situation initiale qu'il ne parvient pas à résoudre tout à fait, puisque sa résolution, qui doit passer par la forme d'un raisonnement *more geometrico*, ne respecte pas les lois de l'univocité des définitions et de la stricte

déduction à partir de ses prémisses. Ainsi, après analyse, après « enquête », le système de Spinoza ne « marche » pas¹ : rien ne nous permet d'en garantir l'« assertabilité » (*warranted assertability*).

Mais, si l'idée deweyenne de la théorie de l'enquête semble être présente à un état embryonnaire dans cet essai, certaines définitions qu'il y donne sont d'ores et déjà constituées de manière définitive, et telles qu'on les trouve dans ses œuvres postérieures. Ainsi, ses définitions de la « synthèse » et de l'« analyse », que l'on rencontre à nouveau dans *How we Think* (1910). Dans « Le Panthéisme de Spinoza », il écrit en effet :

Un système qui procède *more geometrico* [...], doit tirer des conclusions ou bien synthétiques, ou bien analytiques : ces dernières étant des conclusions qui développent simplement ce qui était déjà contenu dans les concepts préalablement donnés ; les premières étant celles qui vont au-delà de ce qui a été donné *a priori*, et qui leur ajoutent quelque chose. Si donc l'on considère les premières, à moins d'éluder la question tout entière, il vous faut démontrer la validité et la réalité de votre définition. Si l'on considère les dernières, vous devez montrer à partir de quel moment vous obtenez matière à aller au-delà des conceptions données.

Ce qui se traduit plus tard – dans *Comment nous pensons*² (Deuxième partie « Considérations logiques », 2 Inférence systématique : induction et déduction, 3. Analyse et synthèse) – par :

L'acte de juger éclaire les choses : analyse. – Par l'acte de juger, les données confuses s'éclaircissent, les faits en apparence incohérents et isolés se coordonnent, certains faits peuvent éveiller en nous un sentiment spécial, ils peuvent faire sur nous une impression qui ne peut se décrire autrement. Un objet peut être senti comme rond (c'est-à-dire qu'il présente une qualité que nous définissons après coup par le terme rond), un acte peut sembler brutal (ou ce que nous définissons après coup par le terme brutal) et cependant cette qualité peut passer inaperçue, être absorbée, mêlée à l'ensemble du phénomène, de la situation. C'est seulement lorsque, dans un autre cas, nous avons à nous servir de cet aspect particulier de l'ensemble originel comme d'un instrument qui nous

¹ J. Dewey, *Logique, La théorie de l'enquête*, présentation et traduction de Gérard Deledalle, Paris, PUF, 2006.

² J. Dewey, *Comment nous pensons*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Ovide Decroly (à partir du texte de *How we Think*, tiré de *The Collected Works of John Dewey*, édité par the Board of Trustees, Southern Illinois University, 1986), Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2004.

permette de saisir un autre ensemble complexe ou obscur, que nous extrayons, nous détachons la dite qualité de manière à l'isoler. C'est seulement lorsque nous voulons caractériser la forme d'un nouvel objet ou la qualité morale d'un acte nouveau que l'élément « rondeur ou brutalité », associé à l'ancienne expérience, se détache de lui-même et se présente comme un fait distinct. Si l'élément choisi ainsi éclaircit ce qui, sans cela, dans une nouvelle expérience, resterait obscur, s'il détermine ce qui est incertain, par cela même sa signification gagne en précision, en exactitude. (pp. 147-148)

Et :

Le jugement révèle le rapport ou la signification des faits : synthèse. – De même que l'analyse s'évoque comme une espèce de dissection, de même on imagine la synthèse comme une espèce de rapiéçage matériel ; comprise ainsi, elle aussi devient un mystère. Au fait, la synthèse a lieu chaque fois que nous saisissons la relation des faits avec une conclusion, ou d'un principe avec les faits. Si l'analyse consiste à *appuyer sur un fait*, la synthèse, elle, consiste à *le mettre en place* ; l'une met en évidence, donne une valeur au fait ou à la propriété, l'autre le situe dans un cadre, dans un *contexte* ou le relie à ce qu'il signifie. Tout jugement est analytique, pour autant qu'il comprend un discernement, une discrimination, qu'il sépare ce qui est accessoire de ce qui est important, ce qui est insignifiant de ce qui permet de conclure. Il est synthétique pour autant qu'il donne à l'esprit l'impression que tous les faits choisis sont mis à leur place. *L'analyse et la synthèse sont corrélatives* [...]. (pp. 151-152)³

³J. Dewey, *How we Think* (Chapitre 8, §3) : “§ 3. *Analysis and Synthesis. Judging clears up things: analysis.* Through judging confused data are cleared up, and seemingly incoherent and disconnected facts brought together. Things may have a peculiar feeling for us, they may make a certain indescribable impression upon us; the thing may feel round (that is, present a quality which we afterwards define as round), an act may seem rude (or what we afterwards classify as rude), and yet this quality may be lost, absorbed, blended in the total value of the situation. Only as we need to use just that aspect of the original situation as a tool of grasping something perplexing or obscure in another situation, do we abstract or detach the quality so that it becomes individualized. Only because we need to characterize the shape of some new object or the moral quality of some new act, does the element of roundness or rudeness in the old experience detach itself, and stand out as a distinctive feature. If the element thus selected clears up what is otherwise obscure in the new experience, if it settles what is uncertain, it thereby itself gains in positiveness and definiteness of meaning.”, et “*Judgment reveals the bearing or significance of facts: synthesis.* As analysis is conceived to be a sort of picking to pieces, so synthesis is thought to be a sort of physical piecing together; and so imagined, it also becomes a mystery. In fact, synthesis takes place wherever we grasp the bearing of facts on a conclusion, or of a principle on facts. As analysis is emphasis, so synthesis is placing; the one causes the emphasized fact or property to stand out as significant; the other gives what is selected its context, or its connection with what is signified. Every judgment is analytic in so far as it involves discernment, discrimination, marking off the trivial from the

Ces passages à propos des jugements analytiques et synthétiques – qui sont mis en œuvres de façon spontanée, mais qui peuvent constituer des outils méthodologiques pour la pensée – en révèlent ainsi l'intérêt majeur sur le plan éducationnel, c'est-à-dire, à la fois pour l'établissement d'une théorie concrète de l'éducation, et d'un point de vue pratique, en vue d'établir un programme pour l'apprentissage de la pensée, et ses modes de mise en œuvre.

Les définitions de l'analyse et de la synthèse qui y sont données s'ajoutent alors à celles de l'induction et de la déduction, qu'elles complètent (2 Inférence systématique : induction et déduction, 1. Les deux directions de la réflexion) :

Inductif et déductif. – Il y a donc, dans toute réflexion, un double mouvement : un mouvement partant des faits donnés, partiels et non enchaînés, pour aboutir à une situation suggérée compréhensive (ou inclusive) globale ; en sens inverse, un mouvement partant d'un ensemble suggéré, qui, en raison de ce qu'il est suggéré, constitue une idée, pour aboutir aux faits particuliers et relier ceux-ci les uns aux autres et aussi à des faits additionnels sur lesquels la situation a orienté l'attention. Le premier de ces mouvements est inductif, le deuxième déductif. Un acte complet de pensée embrasse les deux, c'est-à-dire qu'il implique l'interaction féconde des données particulières observées (ou rappelées) et d'opinions inclusives et à portée étendue. (p. 110)⁴

Ainsi, dans *How we Think*, les idées de synthèse et analyse se distinguent des idées de déduction et d'induction, pour former les définitions mieux déterminées, précisées et particularisées, de ce qui semblait correspondre aux définitions préalablement données de l'analyse et de la synthèse dans « Le Panthéisme de Spinoza ». Plus encore, cette description de la pensée en œuvre trouve un aboutissement pratique dans les sciences, où elle se particularise encore :

important, the irrelevant from what points to a conclusion; and it is synthetic in so far as it leaves the mind with an inclusive situation within which the selected facts are placed. *Analysis and synthesis are correlative [...].*"

4 (Chapitre 7, §1) : "*Systematic inference: induction and deduction, § 1. The Double Movement of Reflection. Inductive and deductive.* There is thus a double movement in all reflection: a movement from the given partial and confused data to a suggested comprehensive (or inclusive) entire situation; and back from this suggested whole—which as suggested is a meaning, an idea—to the particular facts, so as to connect these with one another and with additional facts to which the suggestion has directed attention. Roughly speaking, the first of these movements is inductive; the second deductive. A complete act of thought involves both—it involves, that is, a fruitful interaction of observed (or recollected) particular considerations and of inclusive and far-reaching (general) meanings.", pp. 79-80.

L'induction et la déduction scientifiques. – Ce procédé plus systématique de penser est cependant dans son double mouvement ascension vers la suggestion et descente jusqu'aux faits, pareil à la forme de penser plus grossière. La différence consiste dans le soin conscient plus grand avec lequel s'accomplit chaque phase du processus. *Les conditions, sous lesquelles les suggestions peuvent naître et se développer, sont réglées.* L'acceptation hâtive d'une idée plausible, idée qui semble solutionner la difficulté, devient une acceptation conditionnelle, tandis que les recherches se poursuivent; on accepte l'idée comme *hypothèse efficiente*, comme un à-peu-près, qui oriente l'investigation, fait découvrir de nouveaux faits, non comme une conclusion définitive. Lorsqu'on s'efforce de déterminer aussi exactement que possible chaque phase de ce phénomène, la marche vers l'édification de l'idée s'appelle *découverte inductive* (en un mot: *induction*); la marche vers le développement, l'application, la mise à l'épreuve, s'appelle *preuve déductive* (en un mot: *déduction*). (p. 112)⁵

donnant lieu à une distinction entre particularité et universalité qui se trouve aussi de façon omniprésente, bien qu'en creux, dans l'enquête sur le raisonnement de Spinoza dans *l'Éthique*. Dewey écrit :

Particulier et universel. – Tandis que par l'induction on va des détails fragmentaires (ou particuliers) à une vue cohérente d'une situation (axiome), la déduction, elle, part de celle-ci et retourne au particulier, elle les réunit, les relie entre eux. Le mouvement inductif va à la *découverte* d'un principe synthétique, le déductif s'efforce d'aller vers la preuve de ce principe, il le confirme, le réfute, le modifie, suivant qu'il est capable de tirer parti des détails isolés pour aboutir à une expérience unifiée. Pour autant que chacun de ces processus s'élabore en fonction de l'autre, on aboutit à des découvertes de valeur ou à des

⁵“*Scientific induction and deduction.* This more systematic thinking is, however, like the cruder forms in its double movement, the movement toward the suggestion or hypothesis and the movement back to facts. The difference is in the greater conscious care with which each phase of the process is performed. The conditions under which suggestions are allowed to spring up and develop are regulated. Hasty acceptance of any idea that is plausible, that seems to solve the difficulty, is changed into a conditional acceptance pending further inquiry. The idea is accepted as a working hypothesis, as something to guide investigation and bring to light new facts, not as a final conclusion. When pains are taken to make each aspect of the movement as accurate as possible, the movement toward building up the idea is known as inductive discovery (induction, for short); the movement toward developing, applying, and testing, as deductive proof (deduction, for short).”, pp. 80-81.

actes de pensée, qui ont subi l'épreuve de la critique et de la vérification. (pp. 112-113)⁶

Mais, dans ses *Studies in Logical Theory* (1903), que l'on considère parfois comme le manifeste de naissance de l'École pragmatique de Chicago⁷, J. Dewey soulève déjà – à nouveau – la problématique de la relation entre pensée logique et réalité, en dehors du commentaire ou de la critique d'un système philosophique autre que le sien, c'est-à-dire en dehors de considérations exégétiques ou historiques⁸.

Il y a donc un échange entre pensée et réalité, dans lequel la seconde est la condition de possibilité de la première, et inversement, les deux étant nécessaires et préalables à la saisie de ce qui viendra constituer une expérience (pré-scientifique, une expérience vécue)⁹, et *a fortiori* une expérience

⁶“*Particular and universal*. While induction moves from fragmentary details (or particulars) to a connected view of a situation (universal), deduction begins with the latter and works back again to particulars, connecting them and binding them together. The inductive movement is toward discovery of a binding principle; the deductive toward its testing—confirming, refuting, modifying it on the basis of its capacity to interpret isolated details into a unified experience. So far as we conduct each of these processes in the light of the other, we get valid discovery or verified critical thinking.”, pp. 81-82.

⁷Steven Fesmire, *Dewey*, Éd. Routledge, 2015.

⁸Il écrit en effet (Chapitre I, “Thought and its subject-matter: The general problem of logical theory”): “At first blush, it might seem as if the very nature of logical theory as generalization of the reflective process must of necessity disregard the matter of particular conditions and particular results as irrelevant. How, the implication runs, could reflection become generalized save by elimination of details as irrelevant? Such a conception in fixing the central problem of logic fixes once for all its future career and material. The essential business of logic is henceforth to discuss the relation of thought as such to reality as such. It may, indeed, involve much psychological material, particularly in the discussion of the processes which antecede thinking and which call it out. It may involve much discussion of the concrete methods of investigation and verification employed in the various sciences. It may busily concern itself with the differentiation of various types and forms of thought—different modes of conceiving, various conformations of judgment, various types of inferential reasoning. But it concerns itself with any and all of these three fields, not on their own account or as ultimate, but as subsidiary to the main problem: the relation of thought as such, or at large, to reality as such, or at large. Some of the detailed considerations referred to may throw light upon the terms under which thought transacts its business with reality; upon, say, certain peculiar limitations it has to submit to as best it may. Other considerations throw light upon the ways in which thought gets at reality. Still other considerations throw light upon the forms which thought assumes in attacking and apprehending reality. But in the end all this is incidental. In the end the one problem holds: How do the specifications of thought as such hold good of reality as such? In fine, logic is supposed to grow out of the epistemological inquiry and to lead up to its solution.” (pp. 5-6).

⁹Notamment à travers les éléments qui constituent, après un embryon d'analyse (qui permet de les discriminer et de les sélectionner au sein d'un ensemble d'abord peu cohérent, puis qui s'ordonne à mesure de la progression de la réflexion), une première *opinion*, et qui

scientifique, dont la mise en place des conditions (des conditions expérimentales, suivant des protocoles expérimentaux) dépend directement des hypothèses qui peuvent être constituées à partir d'elles (de leur échange, dans un processus qui va sans cesse de la supposition à la vérification) :

Le va-et-vient entre les faits et les idées. – Nous avons vu que le résultat caractéristique de la pensée, c'est l'organisation des faits et des conditions qui, lorsqu'ils s'offrent à l'esprit, sont isolés, fragmentaires. Cette organisation se fait en introduisant des termes qui servent de lien ou tiennent lieu d'intermédiaires. Les faits qui se présentent sont les données, les matières premières de la réflexion ; leur manque de cohésion crée un état d'embarras et par là stimule la réflexion. Une opinion est suggérée ; si elle prend corps, elle constitue un ensemble, dont les diverses données fragmentaires et en apparence incompatibles trouvent leur place appropriée. L'opinion suggérée fournit les fondements, sorte de base d'opération mentale, un point de vue intellectuel qui permet de noter et de définir avec plus de soin les données, de chercher ensuite des observations complémentaires et d'instituer expérimentalement d'autres conditions. (p. 109)

« Le Panthéisme de Spinoza » présente donc plusieurs intérêts majeurs : d'abord, celui, exégétique et critique de l'œuvre de Spinoza. Ensuite, celui de présenter John Dewey lui-même sous un aspect moins connu de lui, comme lecteur et commentateur d'une certaine tradition philosophique européenne.

Enfin, celui de suggérer les prémisses d'une pensée de l'analyse logique et critique : pensée de l'« enquête » (*inquiry*), à propos des formes logiques du discours, en lien avec le sens philosophique et métaphysique (comme dans le cas d'un système de pensée tel que celui de Spinoza), mais aussi – et surtout – ontologique et réel, qu'il ne manque pas de porter, en tant qu'il est toujours le mode de saisie d'une réalité qui se donne d'abord à celui qui la formule, et qui ne cesse de (lui) faire problème, l'amenant ainsi sans cesse à la réinterroger.

Je remercie Mme J. Zask pour sa relecture de la présente introduction, et pour ses conseils.

prennent alors le statut de *données*, qui forment ainsi le socle de l'enquête et qui, analysées plus avant, viennent constituer des – ou *les* – *faits*.

Le panthéisme de Spinoza (1882)

John Dewey

Le problème de la philosophie est de déterminer la signification des choses telles qu'on les trouve, c'est-à-dire de ce qui existe¹⁰. Puisque ces choses peuvent être réunies sous trois titres principaux¹¹, le problème qui se pose est le suivant : il s'agit de déterminer la signification de la Pensée, de la Nature et de Dieu, et la nature de leurs relations. Le premier palier de la pensée étant le Dogmatisme, le premier type de philosophie¹² sera celui de l'esprit commun inéduqué (*the uneducated mind*) : le Réalisme Naturel. Dieu, Soi et le monde sont trois réalités indépendantes, et la signification de chacune d'elles n'est rien de plus que ce qu'elle semble être.

Mais, s'il s'agit de réalités indépendantes, comment peuvent-elles renvoyer les unes aux autres ?

Cette question donne lieu au deuxième palier de la Philosophie Dogmatique, laquelle, selon l'esprit du penseur, prend ou bien la direction d'un Idéalisme dogmatique, ou bien celle d'un Dualisme où Dieu tient le rôle du *Deus ex machina*, à la manière de celui de Descartes. La réconciliation des éléments ici

¹⁰ Ou ce qui est en acte (*the Actual*).

¹¹ Dieu, la Nature et la Pensée. *These things may be gathered under three heads* : l'expression pose d'emblée le problème de l'ambiguïté entre les plans discursif et logique, et le plan ontologique dans la pensée de Spinoza. En effet, on peut considérer que toutes choses peuvent être logiquement réunies sous les trois titres (ou les trois noms (ou mots) capitalisés, les trois entêtes) Dieu, la Nature, la Pensée. Ou encore qu'elles peuvent toutes être ontologiquement ramenées à ces trois figures que sont Dieu, la Nature et la Pensée. Toutes choses, en effet, ont Dieu pour cause et font partie de la Nature, laquelle (lorsqu'elle est considérée dans sa globalité : selon la même extension logique que (l'idée de) Dieu, en quelque sorte), se manifeste à travers la Pensée et l'Étendue (qui sont infinies, et le tout de la Nature). Spinoza distingue, en effet, les purs êtres de pensée, ou êtres de raison (*entia rationis*), qui sont bien distincts des idées et des êtres réels que l'on trouve dans la nature (physique, étendue) laquelle, prise dans son ensemble et sous le point de vue de l'infinité de ses attributs (Pensée et Étendue), renvoie à Dieu (ou à l'idée de Dieu).

¹² La première philosophie (*The first philosophy*).

impliqués mène au troisième palier, où Dieu devient l'Absolu¹³, et où la Nature et le Soi ne sont rien d'autre que ses propres manifestations.

Il s'agit là du Panthéisme qui correspond au point de vue de Spinoza. La Pensée et l'Être ne font plus qu'un : l'ordre de la pensée est (en même temps) l'ordre de l'existence. Dès lors, une certaine unité semble avoir été définitivement obtenue, et une véritable connaissance¹⁴ être devenue possible.

Le problème de la philosophie étant celui de déterminer la signification de ce qui existe¹⁵, son ultime épreuve doit être l'accord total de sa réponse avec, et le fait qu'elle rende compte de, ce qui est en acte (*the Actual*). En cela, nous ne voulons pas dire, bien sûr, que son interprétation doit s'accorder avec l'interprétation commune. Il n'y a certainement pas l'ombre d'une justification à supposer que la métaphysique de l'esprit inculte¹⁶ est celle à laquelle toute métaphysique doit se conformer en dernier lieu.

Mais toute philosophie doit répondre à cette question : fournit-elle les facteurs qui – dans leur développement¹⁷ – rendent compte de ce qui existe (*the Actual*), à travers l'interprétation qu'en donne sa propre théorie, *mais aussi* à travers les autres interprétations possibles ? En bref, elle doit rendre compte, non seulement, des choses telles qu'elles sont, mais encore des choses telles qu'elles *semblent* être. S'arrêter au premier moment (*to stop at the first point*) revient simplement à éluder la question : la meilleure réponse à toute question

¹³ Le tout du monde, l'ensemble de tout ce qui est, qui existe (l'ensemble de toutes les choses qui sont), que l'on peut connaître à travers les attributs infinis Pensée et Étendue.

¹⁴ *knowledge* : l'anglais ne distingue pas entre *connaissance* et *savoir*. Cependant, on peut se demander quel terme il faut ici employer dans une traduction, car du point de vue de la pensée de Spinoza, on peut dire que l'on parvient à une connaissance (voire à une reconnaissance, ou re-connaissance) de Dieu (et de soi-même), qui renvoie à la connaissance du troisième genre (la connaissance intuitive), et donc à quelque chose qui va au-delà d'un savoir qui serait obtenu par le seul entendement : il s'agit d'une connaissance de soi comme partie du tout du monde, et donc de la connaissance de son propre rapport à Dieu et à toutes les autres choses, qui relève presque d'un sentiment d'absolu (ou plutôt d'une certaine expérience de l'absolu). Tandis que si l'on prend le point de vue du commentateur de la structure logique de l'argumentation de *l'Éthique* (le point de vue de Dewey), ce qui semble être obtenu, c'est un savoir d'ordre théorique et logique : une vérité d'ordre argumentatif et philosophique, qui relèverait du deuxième genre de connaissance dans la pensée de Spinoza.

¹⁵ *The meaning of the Actual*.

¹⁶ *The uneducated mind*. On ne rend pas cette fois l'adjectif *uneducated* par *inédugué*, mais par *inculte*, pour mieux souligner la nuance péjorative que le terme peut prendre ici (comme le laisse entendre J. Dewey), et qui semble mieux portée en français par cet adjectif (contrairement à la première occurrence qui pouvait renvoyer à une simple description du type de pensée en question : une pensée première, dogmatique, encore inéduguée, donnant lieu au premier type de philosophie selon Dewey : le réalisme naturel).

¹⁷ C'est-à-dire dans leur déroulement (*their development*).

est celle qui vous permet de comprendre, et de rendre compte en même temps de toutes les autres réponses possibles. Spinoza y est-il parvenu ?

Il faut avouer que, de l'avis de beaucoup, il semble bien y être parvenu. Mais lorsque nous tentons de voir si c'est véritablement le cas ou non, nous sommes reconduits à statuer de nouveau sur le problème : il s'agit de concilier l'Infini et ce qui est apparemment fini, à travers la seule hypothèse de l'Infini, et de démontrer l'existence d'une certaine unité entre l'Absolu et ce qui semble relatif, par l'hypothèse de l'Absolu, seule. Tâche difficile s'il en est.

Mais, lorsqu'on lit l'*Éthique* de Spinoza, elle nous y semble être accomplie, et ces deux ensembles d'éléments¹⁸, mis côte à côte, y semblent être déduits d'un principe commun.

Aider l'entendement¹⁹ à déterminer si cet accomplissement est réalisé seulement *en apparence*, ou s'il est bien réel, est, à partir de maintenant, notre objectif. Nous devrions nous efforcer de montrer que la solution qui est donnée par Spinoza pour répondre à notre problème, celle de la réconciliation des deux ensembles d'éléments, nous est fournie uniquement à travers la supposition²⁰ d'éléments contradictoires dans ses prémisses, et à travers l'ajout subreptice de nouveaux éléments au cours de son raisonnement.

Pour commencer, nous ne pourrions partir d'une pensée plus adéquate que celle de Kant. Un système qui procède *more geometrico*²¹, tel que celui de

¹⁸ Le *fini* et le *relatif* par rapport à l'Infini et l'Absolu, ou le *fini* et l'Infini, et l'Absolu et le *relatif* : les quatre termes formant deux ensemble de termes opposés. Le principe commun duquel ils doivent tous être déduits est Dieu. En effet, Spinoza entreprend de rendre compte de toutes choses à partir de l'idée de Dieu, qui est absolu et infini. Cependant, ces choses, les objets ou les êtres réels que nous expérimentons dans le monde, sont elles-mêmes finies (limitées dans le temps et l'espace), et relatives (elles dépendent de causes qui sont extérieures à elles, et qui semblent correspondre à d'autres objets ou d'autres êtres finis). Le problème se pose donc de savoir comment Dieu, être absolu et infini, peut être la cause de choses qui ne semblent pas pouvoir relever de lui : les objets et les êtres réels imparfaits ne paraissent pas, en effet, pouvoir résulter de sa perfection. La démonstration de Spinoza semble donc compromise. Pourtant, elle est menée au bout dans l'*Éthique*, où le monde est défini comme l'ensemble des modes de Dieu, à travers les deux seuls attributs divins que nous sommes capables de connaître : la Pensée et l'Étendue. Ainsi, l'entreprise de J. Dewey dans ce texte se veut analytique et critique : il s'agit de relever ce qui, dans l'argumentation de Spinoza, permet ou non de faire le passage entre ces termes opposés que sont les objets finis et relatifs du monde, et leur cause infinie, absolue, qu'est Dieu.

¹⁹ On rend ici *the mind* par *entendement*, et non par *esprit*, puisqu'il s'agit plutôt, pour J. Dewey, de faire appel aux facultés de compréhension et d'intellection de l'esprit, afin de mener à bien sa recherche sur la validité de l'argumentation de Spinoza dans l'*Éthique*, que d'évoquer l'esprit en un sens plus général comme dans les expressions précédentes (l'esprit commun, l'esprit – ou la lettre – de l'auteur etc.).

²⁰ L'hypothèse (*assumption*).

²¹ *Geometrically*, c'est-à-dire selon la forme des traités de géométrie.

Spinoza, doit tirer des conclusions ou bien synthétiques, ou bien analytiques : ces dernières étant des conclusions qui développent simplement ce qui était déjà contenu dans les concepts préalablement donnés ; les premières étant celles qui vont au-delà de ce qui a été donné *a priori*, et qui leur ajoutent quelque chose.

Si donc l'on considère les premières, à moins d'éluder la question tout entière, il vous faut démontrer la validité et la réalité de votre définition. Si l'on considère les dernières, vous devez montrer à partir de quel moment vous obtenez matière à aller au-delà des conceptions données.

Nous devrions ainsi nous efforcer de démontrer l'existence d'éléments contradictoires dans les prémisses de Spinoza, non pas en les examinant immédiatement, mais par une médiation, en tirant à partir d'elles des conclusions en contradiction totale avec celles que lui en tire. L'objet de la Première Partie de l'*Éthique* de Spinoza, *De Deo* (« Sur Dieu »), est de démontrer l'existence d'une substance infinie à travers ses attributs infinis, et de montrer quelle relation cette substance entretient avec les choses finies. – C'est-à-dire, comme il est permis de le voir ici, qu'elles ne sont rien d'autre que ses accidents.

Pour notre part, afin que notre exposé soit aussi clair que possible, nous devrions adopter la méthode de Spinoza et prendre ses axiomes et ses définitions pour prémisses, puis en tirer des conclusions selon la forme géométrique²². Afin de rendre visible la distinction entre nos propositions et les siennes, nos propositions seront désignées par des chiffres arabes, tandis que celles de Spinoza le seront par des chiffres romains.

Définitions

I. Par ce qui est cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, soit²³ ce dont la nature ne peut être perçue que comme existante.

II. Telle chose est dite finie en son genre, qui peut être limitée par une autre de même nature.

III. Par substance j'entends ce qui est en soi, et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a besoin d'aucun autre concept par lequel il doit être formé.

²² *In geometrical form.*

²³ *Or* (ou) : on emploie volontairement une formulation proche de la démonstration mathématique, qui a pour avantage de ne pas porter à confusion (ici, *or* renvoie à une reformulation équivalente, ou à une explicitation, et non pas à une alternative : il n'a pas valeur exclusive), et qui correspond à la forme voulue par Spinoza.

IV. Par attribut j'entends ce que l'entendement (*the mind*) perçoit, en la substance, comme constituant son essence.

V. Par mode j'entends les accidents de la substance, autrement dit ce qui est en autre chose, au moyen de quoi il est aussi conçu.

VI. Par Dieu j'entends l'étant absolument infini, c'est-à-dire la substance consistant en des attributs infinis, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

VII. Est appelé libre ce qui existe par la seule nécessité de sa propre nature, et qui est déterminé à agir par soi seul.

VIII. Par éternité j'entends l'existence-même, pour autant qu'elle est conçue pour suivre nécessairement de la seule définition de la chose éternelle.

Axiomes

I. Toutes choses qui sont, sont ou bien en elles-mêmes, ou bien en autre chose.

II. Ce qui ne peut pas être conçu par le moyen d'autre chose doit être conçu par soi.

III. D'une cause déterminée donnée s'ensuit nécessairement un effet, et inversement, s'il n'y a pas de cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive.

IV. La connaissance d'un effet dépend de, et enveloppe, la connaissance de la cause.

V. Toutes choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être comprises les unes au moyen des autres, soit le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

VI. Une idée vraie doit s'accorder avec l'objet qu'elle représente.

VII. L'essence de tout ce qui peut être conçu comme non-existant n'enveloppe pas l'existence.

Proposition 1. Un attribut doit être conçu par soi, et par soi seul.

Démonstration. Un attribut est ce que l'intellect perçoit comme constituant l'essence de la substance (Déf. 4), et en cela (*hence*), il doit être conçu par soi (Déf. 3), et par soi seul, ce qui était notre premier point. Car, si un attribut pouvait être conçu par autre chose, en cela qu'il constitue l'essence de la substance, une substance pourrait aussi être ainsi conçue, ce qui est absurde (Déf. 3).

Par conséquent, etc.

Proposition 2. Aucun attribut ne peut posséder de mode.

Démonstration. Un mode, s'il existe, est un accident de la substance (puisque l'attribut constitue l'essence de la substance), ou bien de l'attribut, c'est-à-dire qu'il est *ce qui est en autre chose*, au moyen de quoi il doit être conçu (Déf. 5). Mais, un attribut doit être conçu par soi seul (Prop. 1), et en cela, il ne peut posséder de mode. C.Q.F.D.

Proposition 3. Rien n'existe que les attributs et les modes.

Démonstration. Pour la raison que toutes choses peuvent être conçues seulement par elles-mêmes, ou par autre chose. Mais, ce qui est conçu par soi est un attribut (Définitions 3 et 4, ou Prop. 1), et ce qui est conçu par autre chose est un mode.

Par conséquent, etc.

Corrolaire 1. Rien n'existe en-dehors des attributs. Mais, supposons au contraire qu'il existe quelque chose d'autre qui (par la proposition précédente) doit être un mode. Cependant, puisqu'un mode ne peut pas être déterminé par soi seul (Déf. 5), il est nécessaire qu'il soit en autre chose (Ax. 1), laquelle ne peut être qu'un attribut étant donné que rien d'autre n'existe.

Mais, la conséquence en est absurde, puisque (Prop. 2) il est impossible pour un attribut de posséder un mode.

Corrolaire 2. Les choses ne peuvent être distinguées que par leurs seuls attributs, puisque rien d'autre n'existe.

Corrolaire 3. Il ne se peut pas qu'il y ait deux attributs, ou plus, de (la) même nature.

Car, puisque les choses peuvent être distinguées seulement par leurs attributs (selon le corrolaire précédent), s'il y en avait deux de même nature, elles (ces choses) ne pourraient pas être distinguées. Ce qui revient à dire qu'ils (les attributs) seraient une seule et même chose (Ax. 4).

Par conséquent, etc.

Proposition 4. Chaque attribut est infini.

Démonstration. Car, si un attribut était fini, il devrait être limité par un autre attribut (selon le Corrolaire 1, Proposition 3) de même nature (Déf. 2), ce qui est impossible (Cor. 3, Prop. 3).

Par conséquent, etc.

Corrolaire. Les attributs ne sont pas des choses finies. Car, rien n'existe en-dehors des attributs (Cor. 1, Prop. 3), et qu'ils sont tous infinis.

Scolie. Dès lors, il est immédiatement visible que nous sommes parvenus à la négation de l'une des conclusions fondamentales de Spinoza. – C'est-à-dire, comme il est permis de le voir ici, à la négation de l'existence des choses finies en tant que modes ou accidents de Dieu²⁴.

²⁴ Ou, à la négation de l'idée que les choses finies existent comme des modes ou des accidents de Dieu. La formulation employée par J. Dewey évoque, sur un mode ontologique (avec une valeur ontologique), une proposition qui relève du raisonnement logique de Spinoza : la négation de l'idée renvoie à une négation du fait. La question du rapport logique / ontologie est omniprésente dans cette critique de Spinoza par Dewey : elle interroge les ambiguïtés cachées dans le discours spinoziste, entre la valeur logique des axiomes et la valeur ontologique des définitions, qui se trouvent liées (ou intriquées) dans les propositions, selon une modalité difficile à éclairer. S'agit-il d'un rapport d'égalité réelle, d'adéquation (du discours à l'être), ou de réciprocité (d'égalité proportionnelle) ? Cette question peut renvoyer à celle du rapport entre Pensée et Étendue : les deux se trouvant distinguées théoriquement dans *l'Éthique*, sans que l'on puisse pourtant établir une distinction de fait : la relation entre Pensée et Étendue n'est pas celle de deux termes séparés, puisque ces termes se retrouvent unis en Dieu, ou unis dans la figure de Dieu. Ce qui, appliqué à la problématique du rapport discours logique / mode ontique, mode de l'être, pourrait être rendu par l'idée d'une union semblable : *l'Éthique* est un discours logique (sous la forme géométrique) qui dit quelque chose de ce qui est véritablement. En cela, sa forme logique et sa portée ontologique se trouvent unis dans son sens onto-logique-même (de discours (*logos*) portant sur l'être (*ontos*)). Il n'y a pas d'un côté Pensée (discours), et d'un autre Étendue (les choses qui sont, l'objet du discours), mais Pensée (la portée significatrice du discours, qui est ontologique) et Étendue (le sens ontologique du discours) : c'est-à-dire, en fait, une seule chose comme l'union de deux. Amenée au bout de ses conséquences, cette idée pourrait renvoyer au sens théologique de *l'Éthique* ; celle-ci est tout entière définition de Dieu, puisque, si la partie *De Dieu* est distincte dans le texte de la partie portant sur l'homme, les deux sont intrinsèquement liées : la partie portant sur l'homme ne pouvant avoir de sens indépendamment de celle portant sur le divin, duquel il fait partie en tant que l'un de ses modes.

Cependant, nous n'avons pas suffisamment montré, à mon avis, le procédé par lequel Spinoza a discrètement introduit ce concept. Procédé que l'on trouve à la Prop. XXVIII, où il énonce l'idée que toute chose particulière finie, et qui a une existence déterminée, ne peut pas exister ou être déterminée à agir (par elle-même), à moins d'avoir ainsi été déterminée par un autre objet fini et lui-même semblablement déterminé (par un autre objet fini), et ce de manière infinie.

Cependant, on remarquera qu'il s'agit là d'un jugement conditionnel, énonçant seulement l'idée que *s'il* y a des choses finies, elles sont ainsi déterminées.

Mais, la question qui se pose véritablement est la suivante : existe-t-il de tels objets finis ? Car cela, Spinoza ne fait que le supposer²⁵. En effet, il se trouve que Spinoza n'a formé son jugement synthétique qu'en introduisant subrepticement une des choses auxquelles il devait justement parvenir dans son raisonnement²⁶. La question de savoir *comment* les objets finis sont déterminés n'est ni pertinente, ni même valable, tant qu'on n'a pas montré l'existence-même des objets finis.

Cependant, Spinoza procède tout comme si son jugement conditionnel était valide, non seulement dans sa conclusion, mais aussi au regard de son prédicat : à savoir, qu'il existe des choses finies. Bref, il élude (*begs*) l'ensemble de la question, et la plus grande partie de son deuxième livre en reste finalement à cette pétition de principe. Un examen de la démonstration de cette vingt-huitième proposition montrera à quelle conclusion Spinoza eût *dû* parvenir, au regard de l'existence du prédicat de sa première prémisse.

Il montre d'abord, en se référant aux propositions précédentes, que toute chose qui a été déterminée doit l'avoir été par Dieu, et qu'une chose finie ne peut être produite à partir de la nature absolue²⁷ d'aucun attribut de Dieu, pas plus que de quelque attribut que ce fût qui aurait été modifié par une modification éternelle et infinie.

Dès lors, conclut-il, toute chose finie doit être produite par une modification elle-même finie. En d'autres termes, la condition de l'existence d'une chose finie est également une chose finie, et ainsi de manière régressive,

²⁵ C'est-à-dire, ne fait que l'affirmer, sans le démontrer.

²⁶ Forgé (*made* prend ici un sens fort), « qu'en faisant passer en fraude l'une des choses dont il fallait justement rendre compte, dans son raisonnement ». *By smuggling in – one of the very things to be accounted for.*

²⁷ Ou plutôt *infinie* ici (selon l'opposition précédemment exposée entre les quatre termes fini / Infini, et Absolu / relatif).

en une série infinie. En d'autres termes encore, l'existence de choses finies n'est absolument pas démontrée ; elle est seulement supposée.

Ainsi, la conclusion à laquelle aurait dû parvenir Spinoza est la suivante : une chose finie, si elle existe, doit nécessairement dépendre d'une autre chose finie, et ainsi de suite selon une régression infinie.

Et dès lors, Dieu, puisqu'il est infini, ne peut à aucun moment être la cause d'une chose finie. Mais, puisqu'il est cause de toutes choses, aucune chose finie ne pourrait avoir été causée du tout, ou même exister : ainsi, l'hypothèse est fausse. Que Spinoza n'ait pas aperçu que c'était là la seule conclusion qui pouvait être logiquement tirée de ses arguments, montre combien sa pensée était tout entière occupée par les conjectures [de type] réaliste (*the realistic assumptions*) qu'il avait inconsciemment dérivées de systèmes précédents.

On peut démontrer d'une façon semblable que l'hypothèse regardant la détermination à l'action ou au changement doit être fausse, si l'on admet les conclusions précédemment établies. Car, elles montrent qu'aucun attribut ne peut changer, ou produire un changement, puisque tout attribut est éternel et immuable (Cor. 2, Prop. XX). Et s'il est possible qu'un mode change, le changement en question doit reposer sur un changement antérieur dans un autre mode, et ainsi de suite, selon une régression infinie. Ce qui revient à dire que Dieu ne pourrait pas être la cause productrice effective du premier changement, ce qui est absurde. Par conséquent, l'hypothèse du changement est absurde.

Proposition 5. Un attribut ne peut pas être causé par un autre.

Démonstration. Car, puisqu'ils n'ont rien de commun (Cor. 3, Prop. 3), ils ne peuvent être conçus l'un à partir de l'autre (Ax. 5), et par conséquent (*accordingly*), l'un ne peut pas être la cause de l'autre (Ax. 4). C.Q.F.D.

Proposition 6. Il appartient à la nature des attributs d'exister.

Car, puisqu'un attribut ne peut pas être la cause d'un autre (selon la proposition précédente), il doit (donc) être (à lui-même) sa propre cause. – C'est-à-dire (Déf. 1), qu'il appartient à sa nature d'exister²⁸.

Corrolaire : Les attributs sont éternels (en accord avec la proposition précédente et la Déf. 8).

²⁸ Sa nature enveloppe l'existence, c'est-à-dire qu'il est dans sa nature-même d'exister : si un attribut est, il existe nécessairement.

Proposition 7. Il existe un nombre infini d'attributs.

Démonstration. Nions cette proposition et faisons l'hypothèse, si nous le pouvons, qu'il n'y en a pas un nombre infini : alors, l'essence de chaque attribut n'enveloppera pas l'existence²⁹, ce qui est absurde (Prop. 6).

Par conséquent, cette hypothèse est absurde, et il est nécessaire qu'un nombre infini etc.

Scolie. Le lecteur observera que c'est précisément là l'argument de Spinoza à la Prop. XXI, quant à l'existence de Dieu.

Proposition 8. Il existe un nombre infini de substances.

Démonstration. Prouvée de la même façon que la précédente, ou bien

Autrement³⁰, puisqu'il existe un nombre infini d'attributs, dont chacun constitue l'essence de la substance (Déf. 4), un nombre infini de substances existe aussi nécessairement.

Corollaire. Dieu, en tant qu'il serait une substance *unique*, constituée d'un nombre infini d'attributs, n'existe pas.

Scolie. Le lecteur, qui peut bien avoir été préparé à la démonstration que l'existence de choses finies était contradictoire avec le reste de la philosophie

²⁹ En effet, s'il y a un nombre fini d'attributs, ou si on établit un nombre fini d'attributs, cela signifie que tous les attributs possibles de Dieu ne sont pas réalisés : dès lors, Dieu serait lui-même limité (par nous), puisqu'il est possible que, en raison de notre propre finitude, de notre nature d'êtres finis, limités dans le temps et l'espace, nous ne parvenions pas à connaître la totalité des attributs (possibles et, ainsi, effectifs) de Dieu. En effet, si Dieu est toutes choses, il doit donc être également (et de manière réelle, effective) tous les possibles, ou tout ce qui est possible qu'il soit et qui n'entre pas en contradiction réelle avec sa nature, qui est celle d'(un) être infini. C'est pourquoi, si l'on nie à Dieu une infinité d'attributs, il se peut que l'on signifie par là que n'entrent pas dans sa définition ses attributs possibles, ou des attributs possibles pour lui, et qui – en raison de sa nature absolue et infinie – reviennent à des attributs effectifs (ou, enveloppent nécessairement l'existence). En cela, donc, si Dieu existe, il existe nécessairement comme l'ensemble de toutes les choses qui sont, ou peuvent être, au même titre : Spinoza répond ainsi par avance à l'objection qu'on pourrait lui faire de réduire Dieu (qui doit être absolu) à ce qui est connaissable pour nous (qui sommes limités), c'est-à-dire à ses attributs Pensée et Étendue. D'où vient que ses attributs connaissables pour nous doivent être considérés *comme infinis* (puisque ils sont attribuables à une essence, ou à une nature, divine infinie), et ce, malgré le fait que l'on puisse se demander si leur définition, ou leur qualification en tant que tel ou tel attribut n'est pas une forme de limitation (mais il nous faudrait alors considérer que le travail de la définition et de l'attribution correspond à l'imposition d'une limite dans la saisie d'une certaine nature de la chose : à l'imposition d'une certaine forme dont la saisie des contours distinguerait la chose de toutes les autres choses possibles ou réelles, en la (dé)limitant), mais (d'où vient) aussi (qu'ils doivent être considérés comme) *en nombre infini* : dans le cas contraire, Dieu pourrait être doublement limité, d'abord à ses attributs réels (tous ses attributs possibles pouvant faire défaut), et ensuite, en cela, à ses seuls attributs connaissables pour nous (la Pensée et l'Étendue), puisque ne peuvent être considérés comme réels (pour nous) que les attributs qu'il nous est donné de connaître.

³⁰ *Aliter.*

de Spinoza³¹, sera peut-être malgré tout surpris de constater cette négation de l'existence de Dieu, et pensera qu'il peut ne s'agir là que d'un tour de phrase habile et trompeur, que cette négation ne peut être logiquement contenue (même en puissance) dans les prémisses de Spinoza.

Mais, que c'est bien là ce de quoi il retourne, je pense que cela peut être montré : dans la proposition XI, où il tente de prouver l'existence d'une seule substance constituée d'une infinité d'attributs³², Spinoza ne parvient à prouver, en réalité, que l'existence d'un nombre infini de substances ou d'attributs. L'implication de ces derniers (les attributs) sous une unité commune est entièrement injustifiée, et injustifiable, à partir des termes de la proposition.

Dans le scolie de la Prop. X, il semble réaliser la difficulté posée par l'idée qu'il y ait une infinité d'attributs appartenant à une seule et même substance, mais tente d'en réchapper en affirmant que rien ne pourrait être plus clair que le fait que plus une chose, quelle qu'elle soit, a de réalité ou d'être, plus elle doit avoir d'attributs ; et que dans ce cas, il est clair qu'un être absolument infini doit avoir une infinité d'attributs. Or, cela pourrait être vrai si Spinoza avait d'abord prouvé que, pour une substance telle qu'il la définit, avoir ainsi des attributs en nombre infini était possible, ou n'impliquait aucune contradiction.

Mais, cela, il n'a pas entrepris de le montrer, et on peut démontrer par ce qui suit que cela ne lui était, de toute façon, pas possible. Un attribut est ce qui constitue l'essence de la substance. Dès lors, s'il y a deux attributs ou plus dans la même substance (*a fortiori*, s'il y en a une infinité), ceux-ci doivent ou bien constituer des essences différentes, ce qui est absurde, ou bien constituer une seule et même essence, auquel cas ils ne formeront plus qu'un seul et même attribut³³.

³¹ *The remainder.*

³² C'est-à-dire dont l'essence aurait des attributs en nombre infini : ces attributs ne renvoyant donc qu'à une seule et même essence, celle d'une unique substance. Or, selon Dewey, Spinoza n'y parvient pas puisque son raisonnement ne prouve, en réalité, que l'existence d'un nombre infini de substances, ou d'attributs : il y aurait ainsi un attribut par substance (dont il constituerait l'essence), et donc une infinité de substances, si l'on admet une infinité d'attributs. Dans ce qui suit, Dewey indique le problème qui semble constituer pour lui une impossibilité logique : celui du nombre d'attributs qui doit constituer l'essence de la substance, et qui ne peut pas être supérieur à un seul si l'on considère qu'une substance doit avoir, non seulement une seule essence, mais également une essence une, unie, et univoque.

³³ En effet, Dewey ne prend pas en compte la possibilité qu'une seule essence puisse avoir plusieurs attributs, en tant qu'elle serait aussi, par exemple, un mode définitionnel (et pas seulement ontologique) de la substance. Ainsi, si l'on considère la substance « homme », elle peut avoir pour seule essence celle d'« être humain » (son essence correspondant au seul fait d'« être (un) humain »). Pourtant, cette même essence pourrait être caractérisée par plusieurs

Or, les deux cas suivants sont les seuls possibles pour la pensée de Spinoza : il peut disposer, ou bien d'un nombre infini d'attributs, existant dans une indépendance totale les uns par rapport aux autres et constituant ainsi un nombre infini de substances, ou bien d'une substance infinie, possédant un seul attribut infini³⁴.

Cependant, l'union des deux conceptions implique contradiction, comme il a été démontré auparavant. Et pourtant, c'est ce qu'il fait en pratique, en employant l'une ou l'autre (conceptions) selon que les exigences de tel ou tel cas le requièrent.

Nous considérons alors Spinoza comme un magicien, tout équipé de ses accessoires de magie³⁵. Avec ses deux infinis (l'un comme (la) négation-même

attributs, comme la pensée, les pouces préhenseurs, la bipédie etc. Dès lors, l'établissement de la simple différence entre *substance*, *essence* et *attribut* doit avoir un sens dans la pensée de Spinoza, que J. Dewey ne semble pas prendre au sérieux : si elle est complexe, voire ambiguë, elle ne peut pas être absolument ignorée. Néanmoins, s'il doit y avoir une impossibilité logique, celle-ci réside peut-être plutôt dans le problème de l'infinité qui caractérise non seulement le nombre des attributs, mais aussi chaque attribut pris en lui-même : si chaque attribut qui caractérise la substance est supposé être infini, et que la substance à laquelle appartient cette infinité d'attributs infinis a elle-même une essence dite infinie, on peut se demander ce que signifie cette infinité qui semble être de plusieurs ordres, ou avoir plusieurs niveaux. Il y aurait en effet l'infinité de la substance, caractérisée par l'infinité de son essence-même, mais aussi l'infinité des attributs de la substance, qui doivent pourtant constituer son essence au même titre ; le problème se pose alors de savoir s'il y a plusieurs infinis : l'infinité englobante, en quelque sorte, de l'essence infinie de la substance, et l'infinité qui serait comme contenue, de ses attributs infinis. (cf. Remarques).

³⁴ Sinon, on l'a vu, les différents types d'infinis (ou les différentes définitions de l'infini) que cela implique, doivent aller à l'encontre du sens-même de l'infinité.

³⁵ [...] *with his conjuring material* : J. Dewey compare Spinoza à un magicien dont l'attirail de magie, destiné à réaliser des tours, consiste en l'ensemble de ses définitions et axiomes. Ceux-ci sont employés de telle ou telle manière dans les propositions de son raisonnement, non comme des définitions ou des axiomes bien établis, mais plutôt comme des principes au contenu changeant, brandis selon l'un ou l'autre de leurs sens possibles au gré du raisonnement (comme les éléments du tour de magie sont montrés par le magicien selon ce qui l'arrange pour la réalisation de son tour). La métaphore employée par Dewey, qui fait de Spinoza un magicien, de ses axiomes et définitions des accessoires de magie, et de son raisonnement un tour de passe-passe, soulève le problème de la méthode employée dans *l'Éthique* : on peut en effet se demander si Spinoza parvient à employer, au sens strict, la forme d'un écrit mathématique ou *more geometrico*, dans lequel les éléments doivent être absolument univoques, sous peine d'erreur. Par ailleurs, le verbe employé par Dewey, *to conjure*, rend bien l'idée que Spinoza fait appel à différents concepts qu'il place pourtant sous le même terme (un même terme pouvant alors renvoyer à un aspect ou un autre de l'idée qu'il exprime), puisqu'il prend le sens de *to summon (a devil or spirit) by magical or supernatural power* (invoquer un démon ou un esprit grâce à des pouvoirs magiques ou surnaturels), mais aussi de *to influence or effect by or as if by magic: for example, tried to conjure away some doubts* (influencer ou agir par, ou comme par, magie : par exemple, essayer de faire disparaître des doutes), ou encore de *to call or bring to mind, to evoke* (appeler ou amener à l'esprit telle ou telle idée), ou de *to imagine, to picture* (imaginer, se faire une image de quelque chose, avoir telle ou telle image en tête). Ou, le sens plus spécifique de *to perform magic tricks, especially by sleight of hand*

du fini, l'autre existant seulement en relation à lui), et avec ses deux substances (l'une possédant un certain nombre d'attributs, l'autre n'en possédant pas plus d'un seul), il peut procéder à une habile substitution (*by dextrous substitutions*), afin de produire n'importe quel résultat désiré sous nos yeux ébahis.

Ceci vient conclure notre examen de la Première Partie de l'*Éthique*. Nous espérons que notre thèse de départ regardant l'existence de contradictions d'ores et déjà présentes dans les prémisses de Spinoza, et l'introduction de nouveaux concepts extérieurs à elles, sera considérée [par le lecteur] comme étant justifiée.

Dès lors, la contradiction est visiblement la suivante : dans les définitions trois et quatre, une substance est posée qui peut être conçue seulement, et par conséquent ne peut exister, qu'en elle-même³⁶ ; c'est-à-dire

(réaliser des tours de magie, en particulier grâce à l'habileté manuelle, c'est-à-dire des tours de passe-passe). Tous sens qui supposent que Spinoza agit comme un prestidigitateur : avec habileté, il détourne le regard du lecteur (spectateur) de tel ou tel sens d'un concept pour mieux éclairer tel ou tel autre de ses sens, afin de répondre à tel ou tel problème à des endroits spécifiques de son raisonnement. Ainsi, Dewey continue-t-il à filer la métaphore dans la suite du texte, où Spinoza invoque par exemple Dieu, ou l'idée de Dieu, selon l'un des trois sens qu'elle semble prendre (tour à tour) dans son raisonnement.

³⁶ C'est-à-dire que la substance est conçue comme étant cause de soi (*causa sui*) : elle ne peut exister que par elle-même (rien d'autre ne peut la causer, ou être sa cause), et ainsi, si elle existe, elle existe *nécessairement* (puisque rien ne peut la causer, ou être la cause de son être, rien ne peut – même par sa propre destruction ou altération – la détruire, ni la rendre différente de ce qu'elle est, ou moindre que ce qu'elle est), ce qui suppose que son essence enveloppe l'existence (dès lors qu'elle est, elle existe nécessairement). On a donc ici un jeu de rapports entre la conception logique ou épistémologique de la substance, et son existence (ontique) : le discours ontologique (qui porte sur l'être de la substance) de Spinoza dans l'*Éthique* fait le lien entre des axiomes (des concepts logiques), des définitions (des concepts épistémologiques) et des propositions (les conséquences ontologiques que l'on peut tirer des éléments précédents, dans le domaine de ce qui est réellement : le domaine de l'être, le domaine ontique). La difficulté du raisonnement de Spinoza repose sur ces jeux de rapports, où les axiomes et les définitions doivent s'accorder les uns aux autres sans que l'on puisse dire avec évidence lesquels proviennent desquels, et s'ils en proviennent selon un rapport de démonstration logique ou d'équivalence entre les plans logique et ontologique (par le biais des définitions à valeur épistémologique, puisqu'elles portent sur la connaissance de la chose réelle en soi, sur le plan définitionnel). En effet, la démonstration géométrique établit d'abord les définitions à partir desquelles le sens des termes qui composent les axiomes doit être arrêté. Cependant, il arrive que ces termes entrent dans un rapport de causalité les uns avec les autres dans les axiomes : dès lors, certains peuvent servir à définir les autres, et ce rapport de dépendance des termes les uns aux autres quant il s'agit de leur définition-même est nécessairement délicat, ambigu. C'est particulièrement le cas pour ce qui est de la cause et de l'effet, qui s'entre-impliquent et sont dits « cause » et « effet » relativement l'un à l'autre : si « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et l'enveloppe », c'est que la cause fait partie de la définition de l'effet, qui n'existe pas sans elle. Or, on doit donc pouvoir connaître la cause à partir de son effet, de la même façon que l'on connaît l'effet à partir de sa cause, ce qui signifie que l'un et l'autre participent de la définition l'un de l'autre, voire de la même définition, relativement.

comme constituée par des attributs existant nécessairement de la même façon (en eux-mêmes). Cependant, dans la cinquième définition, nous avons l'idée de quelque chose qui peut exister en autre chose³⁷.

Or, si l'on accepte les troisième et quatrième définitions, cette dernière³⁸, elle, doit être nécessairement rejetée, à moins que nous ne maintenions qu'il existe quelque chose à côté de la substance et du mode, ce qui entre en contradiction avec les premier et second axiomes. La contradiction similaire qui se trouve entre ces deux premiers axiomes et la sixième définition a été suffisamment explicitée dans le scolie de notre dernière proposition.

Suivre Spinoza à travers les autres parties de l'*Éthique*, et montrer que, dans tous les cas, l'apparente conciliation qu'il ménage entre le fini et l'infini est amenée ou bien par l'ajout de ce qu'il fallait démontrer, ou bien par l'ajout de quelque chose de contraire à une autre partie de son système, ou bien les deux à la fois, ne serait qu'une perte de temps. L'indice en est dès maintenant en la possession du lecteur, et quiconque le souhaite peut le développer plus avant.

Nous souhaitons encore, cependant, diriger simplement notre attention vers quelques points de la Deuxième Partie, « *De Mente* » (« De l'esprit »). Le cinquième axiome de ce livre, sur lequel il s'appuie pour prouver que l'objet de l'idée qui constitue l'existence réelle de l'esprit humain est le corps (voir la Prop. XIII, Partie 2), déclare que nous ne sentons, ni ne percevons, aucun objet particulier en-dehors des corps et des modes de (la) pensée.

Cependant, la Prop. XVI, Partie 1, déclare qu'il est nécessaire que les choses finies existent *dans des modes infinis*, à partir de chacun desquels s'ensuit nécessairement quelque effet (Prop. XXXVI, Partie 1) ; lequel effet, doit envelopper la connaissance de sa cause (Ax. 4, Partie 1). Là encore, tandis que le premier livre tentait de rendre compte des choses finies en en faisant des accidents de la substance, le deuxième livre, lui, tente d'expliquer l'erreur en en faisant quelque chose d'absolument négatif, c'est-à-dire comme s'il s'agissait simplement d'une inadéquation ou d'une privation.

Pour ce faire, Spinoza est obligé de d'admettre trois types de dieux. D'abord, Dieu en tant qu'il est infini (Prop. XI, Cor. : *quatenus infinitus est*),

Reste à savoir alors si, dans la démonstration, il est aussi légitime de partir de l'effet que de partir de sa cause, et inversement.

³⁷Ce qui est en autre chose, c'est-à-dire (qui existe) *par* autre chose, comme sa condition-même de possibilité : « Par mode j'entends les accidents de la substance, autrement dit ce qui est en autre chose, au moyen de quoi il est aussi conçu. »

³⁸La cinquième.

puis en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain (*Ibid.* : *quatenus humanae Mentis essentiam constituit*), et enfin, en tant qu'il est considéré comme étant affecté par l'idée d'un objet particulier existant en acte (Prop. IX : *quatenus rei singularis actu existentis idea affectus consideratur*). Il est inutile d'ajouter que ces différentes notions sont ou bien dénuées de sens, ou bien en contradiction les unes avec les autres, et qu'elles sont amenées à mesure que les exigences de tel ou tel cas viennent à les requérir.

Cependant, le lecteur peut facilement faire la démonstration pour lui-même, que l'erreur, aussi bien dans le sens d'une privation que d'une connaissance inadéquate, est impossible, en se servant des propositions du premier livre. Une autre contradiction peut être démontrée comme suit : dans le scolie de la Prop. XV, Spinoza montre que la matière peut être considérée comme divisible, ou comme composée de parties, seulement dans la mesure où elle se rapporte à l'imagination.

Mais, dans le deuxième livre, lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'imagination, il est contraint de supposer l'existence de ces mêmes parties³⁹

³⁹ De la matière divisible : la divisibilité ou les parties de la matière font, ou bien office de prémisses, ou bien office de conclusion. Lorsqu'il s'agit d'en rendre compte, Spinoza dit que la matière n'est divisible qu'en imagination (que par, ou dans l'imagination). Mais, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'imagination, Spinoza est contraint de trouver ses conditions de possibilité, ou au moins ses preuves, dans la matière-même ; c'est-à-dire que la matière doit être effectivement divisible, ou composée de parties, pour qu'on en vienne à le saisir par l'imagination qui est une faculté de mise en image des objets extérieurs (lesquels sont donc, dans un premier temps, saisis par les sens). On peut ici rappeler que Spinoza est lecteur de Descartes, pour lequel l'imagination est bien une faculté de mise en image et de présentification (mise en présence) des objets en l'esprit, qui s'appuie sur des objets extérieurs : ceux-ci sont donc d'abord saisis par les sens au moins une première fois (puis l'on peut s'en souvenir, les combiner etc.). L'imagination diffère en cela de la conception ou de la pure intellection, lesquelles ne nécessitent pas directement d'objets extérieurs pour être mises en œuvre : elles sont des facultés abstraitives, ou d'abstraction. Ainsi, l'imagination produit en l'esprit des images, tandis que l'intellection y produit les idées (cf. Remarques). Cependant, Spinoza en donne une définition un peu différente de celle de Descartes : *Éthique* II, Prop. 17, Scolie - « [...] nous appellerons désormais *images des choses, les affections du Corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme présentes, bien qu'elles ne restituent pas les figures des choses* (nous soulignons). Et nous dirons que l'Esprit imagine, lorsqu'il considère les corps de cette façon. [...] », et *Éthique* IV, Prop. 9, démonstration - « Une imagination est une idée par laquelle nous considérons un objet comme présent (en voir la Définition au Scolie de la Proposition 17, Partie II) mais *qui révèle plus, en fait, la constitution du Corps humain que la nature de l'objet extérieur (par le Corollaire 2 de la Proposition 16, Partie II). Un affect est donc une imagination (par la Définition générale des Affects) en tant qu'elle révèle la constitution du Corps. Mais une imagination (par la Proposition 17, Partie II) est plus intense, si nous n'imaginons rien qui exclut l'existence présente de la chose* (nous soulignons). Par suite aussi, un affect dont nous imaginons que la cause nous est actuellement présente est plus intense ou plus fort que si nous imaginions sa cause absente. C.Q.F.D. », traduction Robert MISRAHI.

afin de donner une explication adéquate (voir les Postulats, et les Propositions XV, XVI, XVII, avec corolaires et scolies, de la Partie 2).

En vérité, Spinoza est un prestidigitateur qui garde deux dieux dans sa manche : l'un, l'infini parfait⁴⁰ et l'étant absolu, l'autre, la simple somme de l'univers (*the mere sum of the universe*), avec tous ses défauts tels qu'ils nous apparaissent. Ainsi, lorsqu'il souhaite nous montrer⁴¹ Dieu en tant que cause adéquate de toutes choses, pour expliquer la vérité, inculquer la morale, son tour de passe-passe amène le premier dieu sous nos yeux. Mais, lorsque ce sont des choses finies, du changement, de l'erreur etc. dont il s'agit de rendre compte, le second apparaît : le dieu qui est cause des choses, non pas en tant qu'il est Infini, mais dans la mesure où il reçoit des affects à travers l'idée des choses finies⁴².

⁴⁰ *The perfect infinite.*

⁴¹ *to show.* Ici, le verbe employé par J. Dewey est révélateur : il ne s'agit pas simplement de faire voir, ou de donner à voir, mais presque de donner en spectacle, de mettre en scène, de placer sous les projecteurs. En effet, toutes ces nuances sont portées par le verbe, en particulier lorsqu'il est nominalisé (*a show* : un spectacle), et renvoient à l'image du prestidigitateur qui montre ses cartes, qui se met en spectacle, qui est ici filée.

⁴² [...] *the God who does things not in so far as it is Infinite, and who is affected with the idea of finite things.* Nous prenons ici le parti de relier les deux membres de la phrase par une conjonction de coordination concessive (*mais*) pour des raisons stylistiques, le sens général ne paraissant pas en être affecté. En effet, il ne s'agit plus de Dieu considéré sous l'aspect de son infinité (notamment à travers les attributs infinis Pensée et Étendue), ni en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain (à travers l'entendement, ou raison, qui est un mode de l'attribut Pensée et qui constitue le deuxième genre de connaissance, ou à travers la connaissance intuitive, qui constitue le troisième genre de connaissance et renvoie à une connaissance adéquate de Dieu), mais en tant qu'il est dans une relation réciproque avec toutes les choses (qui ne sont pas hors de lui), qui fait qu'il en a toujours connaissance (à travers les idées qu'il en a). Ce Dieu donc, ou cette idée de Dieu, suppose qu'il soit affecté par les choses dont il a des idées, c'est-à-dire qu'il reçoive certains affects, qui sont ces idées-mêmes. Il ne s'agit pas ici d'*affections* : les affects de Dieu, si *affects* il y a, doivent nécessairement être des affects actifs (et non des affects passifs), puisqu'ils renvoient aux idées, nécessairement adéquates, qu'il a des choses dont il est lui-même la cause et qui ne sont pas hors de lui. D'ailleurs, pour que ces choses existent, il faut que Dieu en ait (eu) l'idée, étant donné qu'il en est la cause : *Pensées métaphysiques*, II, chap. 7, « Comment Dieu connaît les choses singulières et les universelles : [...] Quoi de plus absurde en effet que d'enlever à Dieu la connaissance des choses singulières qui sans le concours de Dieu ne peuvent exister même un instant ? » (SPINOZA, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 281), la boucle est bouclée. Les affects qui correspondent aux idées que Dieu a des choses sont fondamentalement actifs, puisqu'ils sont en quelque sorte performatifs, dans une simultanéité totale avec l'existence des choses que Dieu conçoit (dans les deux sens, fort et faible, du terme, c'est-à-dire à la fois qu'il pense, et qu'il crée). Pour les difficultés de traduction, on se reporte à Robert Misrahi qui souligne la distinction entre *affectus* (qu'il traduit par *affect*) et *affectio* (rendu par *affection*). « *Affectus* ne saurait être traduit ni par *affection* (C. Appuhn), ni par *passion* (Guérinot), ni par *sentiment* (R. Caillois). [...] Disons brièvement ce qui est fondamental : Spinoza utilise DEUX termes, que d'ailleurs il distingue clairement, et qui ont un sens précis. En effet, *affectus* est l'idée d'une *affectio* du corps, et *affectio* est une modification d'un substrat, celui-ci pouvant être la substance, l'attribut ou un mode fini. Parfois

Il nous eût été possible de savoir *a priori* que de telles contradictions doivent survenir (*occur*) dans un système panthéiste tel que celui de Spinoza. Tout cela est tributaire du fait que la seule connaissance véritable est une connaissance immédiate. Dans ce cas, l'Absolu en revient presque à l'Être, c'est-à-dire à un universel abstrait, sans aucune détermination quelle qu'elle soit, puisque toute détermination est aussi en même temps une négation. Ainsi, lorsque Spinoza est véritablement logique, ainsi l'est son Dieu⁴³.

Mais, dans ce cas, il ne peut rendre compte des objets particuliers concrets. Les deux éléments sont nécessairement inconciliables à partir d'une perspective telle que celle de Spinoza⁴⁴, au sujet de la connaissance.

Logiquement parlant, deux systèmes de panthéisme sont possibles. L'un doit partir du concept d'un Être absolu parfait, en qui toutes choses sont, mais cette théorie ne peut pas rendre compte des choses telles que nous les rencontrons (*as we find them*). Elle doit établir au contraire, qu'elles (les choses finies) ne sont pas ce qu'elles semblent être, et les élever au Divin⁴⁵.

(dans les Parties III et suivantes) cette modification est celle d'un corps humain (*affectio corporis*) et JAMAIS, en ce cas, elle n'est à elle seule un événement affectif (émotion, passion, affection, sentiment). » Robert MISRAHI, Introduction générale, *Principes pour une traduction française de l'Éthique (Le texte de l'Éthique et sa traduction française)*, in SPINOZA, *Éthique*, éd. le Livre de Poche - Éditions de l'éclat, « Les classiques de la philosophie » (2011), pp. 31-32. Voir aussi l'Avant-propos (p.7), et les pp. 23 à 31, 32 et 33.

⁴³ Ou Lorsque le (1) raisonnement mené par (2) Spinoza est véritablement logique, son (a) Dieu ou son (b) idée de Dieu (son concept de Dieu), l'est également. Dewey construit un parallélisme syntaxique (un peu métonymique) sous la forme « si (2) la personne (Spinoza) est logique / (a) la personne (Dieu) est logique », qui renvoie à « si (2) la personne (Spinoza) est logique / (b) (sa) pensée (de Dieu) est logique », ou à « si (1) sa pensée (le raisonnement de Spinoza) est logique / (b) sa pensée (son concept de Dieu) est logique ». Et ainsi, « si (1) le raisonnement mené par Spinoza est logique / (a) la personne de Dieu est logique ». Ce parallélisme syntaxique laisse ici supposer qu'il existe une certaine liaison entre la pensée et les concepts de Spinoza et ceux de Dieu, et les personnes de l'auteur Spinoza et du Dieu qu'il définit. Cette idée de liaison semble adéquate avec la pensée de Spinoza : si l'on suppose que Spinoza est un mode de Dieu, en tant qu'il est un être qui n'existe pas hors de Lui, il est – d'une certaine façon – lié à Dieu en tant qu'il est une des manifestations de Son Être. Par ailleurs, si l'on suppose que l'auteur Spinoza a de Dieu une idée adéquate et vraie, alors on peut supposer que – en tant qu'il connaît son véritable rapport à Dieu – cette connaissance est (en quelque sorte) réciproque du point de vue de Dieu, duquel Spinoza est un mode (Dieu connaît nécessairement cette connaissance de Spinoza. Il est nécessairement omniscient puisqu'Il est la substance de laquelle toutes choses sont des modes : il est nécessaire qu'Il connaisse tout de ses propres modes).

⁴⁴ *From such a standpoint as Spinoza's*. À partir d'un point de vue tel que celui de Spinoza, ou d'une position telle que celle de Spinoza.

⁴⁵ Et les élever au rang de choses divines, ou en faire à nouveau des choses divines, c'est-à-dire leur redonner le sens de choses divines : qui trouvent leur véritable être, leur véritable nature, dans le divin. [... *elevate them into the Divine*] = *into*, il s'agit de retrouver leur véritable *lieu dans* le divin (elles sont *en* Dieu, en cela qu'elles ne peuvent pas être hors de Dieu, qui est le Tout du monde. Dieu est tout ce qui est, ce que sous-tend l'idée d'un

Cependant, il y a un roc sur lequel toute théorie de ce genre doit venir se briser (*split*). Il s'agit du problème suivant : si, donc, toutes (les) choses sont divines, comment se fait-il alors qu'elles nous apparaissent autrement ? C'est ici que Spinoza a été tenu en échec.

L'autre théorie doit partir du concept des choses telles qu'elles semblent être, et produire son panthéisme non pas en les élevant jusqu'en Dieu, mais en faisant descendre Dieu jusques à elles. Une telle théorie, bien sûr, ne peut jamais parvenir à concevoir les idées d'Absolu, de Perfection, et d'Infini. À strictement parler, il ne s'agit d'ailleurs pas du tout ici d'un *Panthéisme*. Il s'agit bien plutôt d'un *Pancosmisme*. Cependant, un tel *Pancosmisme* n'est pas encore une solution satisfaisante. Il ne fait que supposer tout ce qui doit être expliqué.

Je remercie M. Samuel Webb, ami qui m'est cher, relecteur et correcteur de la présente traduction.

Remarques

Note 11. La question de l'ambigüité entre la nature logique ou ontique de toutes les choses, entre Pensée et Étendue, peut être approfondie comme suit : Pour ce qui est des universaux, des idées générales et des êtres de raison, on peut se reporter à différents passages dans les textes de Spinoza, tels que *Pensées métaphysiques*, Partie I, chap. 1, « En quel sens un être de raison peut être dit un pur néant et en quel sens un être réel : [...] déraisonnable [est] le langage de celui qui dit qu'un Être de Raison n'est pas un pur Néant. Car s'il cherche ce qui est signifié par ces mots, en dehors de l'entendement, il trouvera que c'est un pur Néant ; s'il veut dire au contraire les modes de penser eux-mêmes, alors ce sont des Êtres réels. Quand je demande en effet ce qu'est une *espèce*, je ne demande rien d'autre que la nature de ce mode de penser qui est réellement un Être et se distingue de tout autre mode ; mais ces modes de penser ne peuvent être appelés des idées et ne peuvent être dits vrais ou faux [...]. Ainsi Platon, en

panthéisme). Le problème qui va alors se poser à J. Dewey est le suivant : si toutes les choses sont divines, en tant qu'elles sont des modes de Dieu, comment donc peuvent-elles nous apparaître autrement ? Ou comment se fait-il qu'elles ne nous apparaissent pas comme telles ? Cette théorie ne peut pas rendre compte des choses telles que nous les trouvons (*as we find them*), c'est-à-dire telles qu'elles nous apparaissent, ou telles qu'elles (nous) sont données : puisqu'elles ne nous apparaissent pas comme divines ou absolues, mais dans leur finitude et, la plupart du temps, sous le seul attribut *étendu*.

disant que l'homme était un animal bipède sans plumes, n'a pas commis une plus grande erreur que ceux qui ont dit que l'homme était un animal raisonnable. Car Platon a compris que l'homme était un animal raisonnable, tout autant que les autres, mais il a rangé l'homme dans une classe déterminée pour pouvoir, quand il voudrait penser à l'homme, rencontrer aussitôt la pensée de l'homme en recourant à cette classe qu'il pouvait se rappeler aisément. [...]. », Spinoza, *Œuvres complètes*, trad. Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard (2002), p. 247. On peut voir également *Pensées métaphysiques*, I, chap. 2, 5, 6, II, chap. 7, 12. Dans *l'Éthique*, on peut aussi se reporter à II, prop. XLVIII, Scolie, prop. XLIX, Scolie (à propos de la volonté comme Être universel, ou idée par laquelle sont expliquées toutes les volitions particulières).

Définitions. La formulation donnée par Spinoza est la suivante :

I. *Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.*

II. *Ea res dicitur in suo genere finita quæ alia ejusdem naturæ terminari potest. Exempli gratia corpus dicitur finitum quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione nec cogitatio corpore.*

III. *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat.*

IV. *Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens.*

V. *Per modum intelligo substantiæ affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.*

VI. *Per Deum intelligo ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit.*

VII. *Ea res libera dicitur quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.*

VIII. *Per æternitatem intelligo ipsam existentiam quatenus ex sola rei æternæ definitione necessario sequi concipitur.*

Axiomes. La formulation donnée par Spinoza est la suivante :

I. *Omnia quæ sunt vel in se vel in alio sunt.*

II. *Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.*

III. *Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.*

IV. *Effectus cognitio a cognitione causæ dependet et eandem involvit.*

V. *Quæ nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.*

VI. *Idea vera debet cum suo ideato convenire.*

VII. *Quicquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.*

Note 33. Concernant le problème de l'impossibilité logique éventuellement sous-tendue par les définitions de Spinoza (à savoir s'il doit y avoir plusieurs infinis, ce qui s'opposerait bien sûr à la définition-même de l'infinité), on peut néanmoins supposer que la pensée de Spinoza ne tombe pas dans cette impasse : l'impossibilité logique n'en étant pas véritablement une ici, puisqu'il ne s'agit pas d'une impossibilité totale. En effet, on peut voir que la définition théologique de Dieu implique que l'essence divine, infinie et absolue, renvoie à une Trinité dont les trois termes doivent être infinis et absolus au même titre, sous peine de nier ces caractères à la définition de Dieu lui-même. Un problème semblable se pose alors, à savoir celui de plusieurs infinis, ou de plusieurs types d'infinis. Cependant, il peut être dépassé si l'on considère que, selon l'idée de Dieu, chaque Personne renvoie à la même essence divine au même titre, mais sur le mode de l'équivalence : équivalant les unes aux autres, les Personnes peuvent différer d'un certain point de vue, tout en restant égales d'un autre point de vue.

Note 36. Dans le cas de la cause et de l'effet, qui s'entre-impliquent et sont dits « cause » et « effet » relativement l'un à l'autre, le problème qui se pose est majeur pour la validité de la démonstration de Spinoza : on dit que si « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et l'enveloppe », c'est que la cause fait partie de la définition de l'effet, qui n'existe pas sans elle. Or, on doit donc pouvoir connaître la cause à partir de son effet, de la même façon que l'on connaît l'effet à partir de sa cause, ce qui signifie que l'un et l'autre participent de la définition l'un de l'autre, voire de la même définition, relativement. Le problème se pose alors de savoir s'il est aussi légitime de partir de l'effet que de partir de sa cause, et inversement : l'effet étant le premier et le dernier terme selon que l'on part du monde ou de Dieu ; la cause

étant le premier ou le dernier terme selon que l'on part de Dieu ou du monde. Mais si Dieu et la Nature (l'ensemble du monde) ne sont qu'une seule et même chose, de là à faire de l'effet la cause ou de la cause l'effet, il n'y a qu'un pas : Dieu est-il alors cause des hommes ? Ou sont-ce les hommes qui sont causes de Dieu ? C'est-à-dire : l'homme est-il une conception de Dieu, ou Dieu une conception des hommes ? On voit ici que le sens de la démonstration est majeur, quoique les effets de son retournement puissent être limités par les autres définitions et axiomes posés par Spinoza : les hommes étant des modes de Dieu, ils en sont – en quelque sorte – des parts, sans que la réciproque soit vraie. Et si les hommes participent de Dieu, sans que Dieu puisse être dit participer des hommes au même titre, la démonstration est sauvée. L'idée d'un panthéisme de Spinoza soutenue par John Dewey semble donc ici jouer sur cet équilibre fragile, et omniprésent dans *l'Éthique*, entre ce qu'il est possible de tirer des axiomes et des définitions posés, et ce qu'ils disent réellement ; ou entre ce qu'ils disent réellement, et ce que Spinoza a voulu dire par eux (selon que l'on adopte une position plus proche de celle de J. Dewey, ou de ce qui semblerait être celle de Spinoza).

Note 39. À propos de la différence entre les idées et les images, Descartes écrit dans une lettre à Mersenne : « *Car je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle ; mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions* (nous soulignons) ». Puis, à propos de ce qui s'ensuit quant à l'idée de Dieu et quant à celle de l'âme : « [...] Dieu ne peut être conçu par l'imagination. [Car] ce n'est pas par l'imagination qu'Il est conçu, ou l'on ne conçoit rien quand on parle de Dieu (ce qui marquerait un épouvantable aveuglement), ou on le conçoit d'une autre manière ; mais de quelque manière qu'on le conçoive, on en a l'idée, puisque nous ne saurions rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose qui est signifiée par nos paroles. *Si donc il veut prendre le mot d'idée en la façon que j'ai dit très expressément que je le prenais, sans s'arrêter à l'équivoque de ceux qui le restreignent aux seules images des choses matérielles qui se forment dans l'imagination, il lui sera facile de reconnaître que, par l'idée de Dieu, je n'entends autre chose que ce que tous les hommes ont coutume d'entendre lorsqu'ils en parlent* (nous soulignons), et

que ce qu'il faut aussi de nécessité qu'il ait entendu lui-même [c'est-à-dire « que ce qu'il a nécessairement entendu lui-même »] ; *autrement, comment aurait-il pu dire que Dieu est infini et incompréhensible, et qu'il ne peut pas être représenté par notre imagination ? Et comment pourrait-il assurer que [s]es attributs, et une infinité d'autres qui nous expriment sa grandeur, lui conviennent, s'il n'en avait l'idée ? Il faut donc demeurer d'accord qu'on a l'idée de Dieu, et qu'on ne peut pas ignorer quelle est cette idée, ni ce que l'on doit entendre par elle ; car sans cela nous ne pourrions du tout rien connaître de Dieu. Et l'on aurait beau dire, par exemple, qu'on croit que Dieu est, et que quelque attribut ou perfection lui appartient, ce ne serait rien dire, puisque cela ne porterait aucune signification à notre esprit (nous soulignons) ; ce qui serait la chose la plus impie et la plus impertinente du monde. Pour ce qui est de l'âme, c'est encore une chose plus claire.*

Car, n'étant, comme j'ai démontré, qu'une chose qui pense, il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons. Il est vrai qu'une chose de cette nature ne se saurait imaginer, c'est-à-dire, ne se saurait représenter par une image corporelle. Mais il ne s'en faut pas étonner ; *car notre imagination n'est propre qu'à se représenter des choses qui tombent sous les sens ; et pour ce que notre âme n'a ni couleur, ni odeur, ni saveur, ni rien de tout ce qui appartient au corps, il n'est pas possible de se l'imaginer, ou d'en former l'image. Mais elle n'est pas pour cela moins concevable ; au contraire, comme c'est par elle que nous concevons toutes choses, elle est aussi elle seule plus concevable que toutes les autres choses ensemble (nous soulignons).* Après cela, je suis obligé de vous dire que votre ami n'a nullement pris mon sens, lorsque, pour marquer la distinction qui est entre les idées qui sont dans la fantaisie, et celles qui sont dans l'esprit, il dit que celles-là s'expriment par des noms, et celles-ci par des propositions. *Car, qu'elles s'expriment par des noms ou par des propositions, ce n'est pas cela qui fait qu'elles appartiennent à l'esprit ou à l'imagination ; les unes et les autres se peuvent exprimer de ces deux manières ; mais c'est la manière de les concevoir qui en fait la différence ; en sorte que tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit, et que tout ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination (nous soulignons) ».* Enfin, puisque l'on peut concevoir Dieu, ou en avoir une certaine idée (de la même manière que l'on conçoit l'infinité, l'absoluité etc.), tout en étant incapable de l'imaginer (c'est-à-dire de s'en faire une image qui exprimerait son infinité, son

caractère absolu), Descartes écrit : « Et comme les bornes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites, au lieu que notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses, même corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capables de les concevoir. Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvemens [à savoir la géométrie], n'est nullement fondée sur des fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit ; ce que savent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie. » (pour tous les passages reproduits, nous modernisons l'orthographe, qui ne l'est pas dans AT) Lettre de Descartes à Mersenne, Endegeest, juillet 1641 ; texte de Clerselier, AT, t. III, lettre CCXLV, pp. 632-636.

Dans les *Méditations métaphysiques*, livre VI, Descartes décrit également l'imagination et la différence de l'intellection pure comme suit : « Je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection, ou conception. Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, je ne conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela *je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit ; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer*. Que si je veux penser à un chiliogone, *je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement, mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit* (nous soulignons). Et quoique suivant la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un chiliogone, je me représente confusément quelque figure, toutefois il est très évident que cette figure n'est point un chiliogone, puisqu'elle ne diffère nullement de celle que je me représenterais, si je pensais à un myriagone, ou à quelque autre figure de beaucoup de côtés ; et qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence du chiliogone d'avec les autres polygones. *Que s'il est question de considérer un pentagone, il est bien vrai que je puis concevoir sa figure, aussi bien que celle d'un chiliogone, sans le secours de l'imagination ; mais je la puis aussi imaginer en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés, et tout ensemble à l'aire, ou à l'espace qu'ils renferment* (nous soulignons).

Ainsi je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ; et cette particulière contention d'esprit montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection ou conception pure. » (AT, IX, pp. 57 et 58). Cependant, Spinoza en donne une définition plus complexe, puisque les images qui sont produites en l'imagination, en tant qu'elles sont produites à partir des affects du corps (c'est-à-dire en tant qu'elles proviennent du corps qui perçoit, qui reçoit des impressions), sont – en quelque sorte – plus révélatrices de l'état du corps du sujet percevant lui-même, que des choses qu'il perçoit (à l'aide de, ou par le biais de, son corps). Par ailleurs, à la différence de Descartes, Spinoza considère les images produites par l'imagination comme des *idées*. En effet, il ne réduit pas le terme d'« idée » à ce qui est conçu par le seul intellect (c'est-à-dire sans référence directe à des choses extérieures perçues). Néanmoins, les idées qui proviennent de l'imagination ne sont pas des idées adéquates, puisque, bien qu'elles puissent être vraies accidentellement, on n'en connaît pas les causes véritables (mais seulement des causes supposées ou imaginées).

C'est pourquoi l'imagination renvoie au premier genre de connaissance : *Éthique* II, Prop. 40, Scolie 2 - « De tout ce qu'on vient de dire, il ressort clairement que nous percevons de nombreuses choses et que nous formons des notions universelles de plusieurs façons. 1° À partir des choses singulières qui nous sont représentées par les sens d'une manière mutilée, confuse, et sans ordre valable pour l'entendement (voir le Corollaire de la Proposition 29). C'est pourquoi j'ai l'habitude d'appeler ces perceptions : connaissance par expérience vague. 2° *À partir des signes, quand, par exemple, après avoir lu ou entendu certains mots, nous nous souvenons des choses et nous en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les objets (voir le Scolie de la Proposition 18). Ces deux façons de saisir les choses, je les appellerai désormais connaissance du premier genre, opinion ou Imagination (nous soulignons).* 3° Et enfin, du fait que nous avons des notions communes, et des idées adéquates des propriétés des choses (voir le Corollaire de la Proposition 38, la Proposition 39 et son Corollaire et la Proposition 40). J'appellerai raison et connaissance du second genre cette façon de saisir les choses. Outre ces deux genres de connaissances, il en existe un troisième, comme je le montrerai plus loin, et que nous appellerons la Science intuitive. », traduction Robert Misrahi.

À propos des idées et des images dans la pensée de Spinoza, on peut se reporter au commentaire interprétatif de Gilles Deleuze dans son « Index des

principaux concepts de l’Ethique », *Spinoza philosophie pratique* : « [...] L’idée est représentative. Mais nous devons distinguer l’idée que nous sommes (l’esprit comme idée du corps) et les idées que nous avons. L’idée que nous sommes est en Dieu, Dieu la possède adéquatement, non pas simplement en tant qu’il nous constitue, mais en tant qu’il est affecté d’une infinité d’autres idées (idées des autres essences qui conviennent toutes avec la nôtre, et des autres existences qui sont causes de la nôtre à l’infini). Cette idée adéquate, donc, nous ne l’avons pas immédiatement. *Les seules idées que nous avons dans les conditions naturelles de notre perception, ce sont les idées qui représentent ce qui arrive à notre corps, l’effet d’un autre corps sur le nôtre, c’est-à-dire un mélange des deux corps : elles sont nécessairement inadéquates (II, II, 12, 19, 24, 25, 26, 27 et suivantes). De telles idées sont des images* (nous soulignons). Ou plutôt les images sont les affections corporelles elles-mêmes (*affectio*), les traces d’un corps extérieur sur le nôtre. Nos idées sont donc des idées d’images ou d’affections qui représentent un état de choses, c’est-à-dire par lesquelles nous affirmons la présence du corps extérieur tant que notre corps reste ainsi marqué (II, 17) : 1) De telles idées sont des signes : elles ne s’expliquent pas par notre essence ou puissance, mais indiquent notre état actuel, et notre impuissance, à nous soustraire à une trace ; elles n’expriment pas l’essence du corps extérieur mais indiquent la présence de ce corps et son effet sur nous (II, 16). En tant qu’il a ces idées, l’esprit est dit imaginer (II, 17) ; 2) Ces idées s’enchaînent les unes aux autres suivant un ordre qui est d’abord celui de la mémoire ou de l’habitude : si le corps a été affecté par deux corps en même temps, la trace de l’un fait que l’esprit se souvient de l’autre (II, 18). Cet ordre de la mémoire est aussi bien celui des rencontres fortuites extrinsèques entre les corps (II, 29). Et moins les rencontres ont de constance, plus l’imagination flotte, et plus les signes sont équivoques (II, 44).

C’est pourquoi, en tant que nos affections mélangent des corps divers et variables, l’imagination forme de pures fictions, comme celle du cheval ailé ; et en tant qu’elle laisse échapper les différences entre corps extérieurement semblables, elle forme des abstractions, comme celles d’espèces et de genres (II, 40 et 49). [...] On voit bien, dès lors, ce qui manque à l’idée inadéquate ou à l’imagination. L’idée inadéquate est comme une conséquence sans ses prémisses (II, 28, dém.). Elle est séparée, privée de ses deux prémisses, formelle et matérielle, puisqu’elle ne s’explique pas formellement par notre puissance de comprendre, n’exprime pas matériellement sa propre cause, et s’entient à un ordre des rencontres fortuites au lieu d’atteindre à la concaténation

des idées. C'est en ce sens que le faux n'a pas de forme et ne consiste en rien de positif (II, 33). Et pourtant il y a quelque chose de positif dans l'idée inadéquate : quand je vois le soleil à deux cents pieds, cette perception, cette affection représente bien l'effet du soleil sur moi, quoiqu'elle soit séparée des causes qui l'expliquent (II, 35; IV, 1). Ce qu'il y a de positif dans l'idée inadéquate doit se définir ainsi : c'est qu'elle enveloppe le plus bas degré de notre puissance de comprendre sans s'expliquer par elle, et indique sa propre cause sans l'exprimer (II, 17, sc.). « L'esprit n'est pas dans l'erreur parce qu'il imagine, mais en tant seulement qu'il est considéré comme privé de l'idée qui exclut l'existence des choses qu'il imagine présentes.

Car si l'esprit, en imaginant présentes les choses qui n'existent pas, savait en même temps qu'elle n'existent pas réellement, il regarderait cette puissance d'imaginer comme une vertu de sa nature, et non comme un vice » (II, 17, sc.). Tout le problème est donc : comment arrivons-nous à avoir, à former des idées adéquates, puisque notre condition naturelle nous détermine à n'avoir que des idées inadéquates ? [...] La réponse sera donnée par la production des *notions communes* ; [...] une idée, adéquate ou inadéquate, est toujours suivie de sentiments-affects (*affectus*) qui en découlent comme de leur cause, bien qu'ils soient d'une autre nature. Inadéquat et adéquat qualifient donc d'abord une idée, mais en second lieu qualifient une cause (III, déf. 1). Puisque l'idée adéquate s'explique par notre puissance de comprendre, nous n'avons pas une idée adéquate sans être nous-mêmes cause adéquate des sentiments qui s'ensuivent, et qui, dès lors, sont actifs (III, déf. 2). Au contraire, en tant que nous avons des idées inadéquates, nous sommes cause inadéquate de nos sentiments, qui sont des passions (III, 1 et 3). » Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique* (1981), « Index des principaux concepts de l'Éthique », pp. 105-109.