

CAUSALITÉ ET DÉTERMINATION AU SEIN DE LA DÉMARCHE ÉTHIQUE SPINOZIENNE

ANDREA ZANINETTI *

1.0 INTRODUCTION¹

Cet article entend montrer que les notions de causalité et de détermination forment un couple conceptuel si intimement imbriqué dans le projet éthique spinozien qu'à elles seules elles en révèlent la dialectique propre, ce couple en constituant pour ainsi dire l'armature. Le terme « dialectique » est fortement connoté, son association à l'idéalisme allemand s'imposant presque d'emblée à l'esprit philosophique. Mais si Spinoza était au fond le pionnier d'une certaine dialectique qui a vu le jour bien après lui ? L'approche interprétative par les concepts de causalité et de détermination nous autorise, pensons-nous, à conclure par l'affirmative, en plus de fournir une clé permettant de déchiffrer sous un nouvel angle la dynamique propre à la démarche éthique spinozienne. Les lignes qui suivent vous proposent, au moyen de cette approche, de parcourir pas à pas cette démarche dans son mouvement.

2.0 SENS ET ENJEU DE LA DÉMARCHE ÉTHIQUE

A quel objet dois-je m'unir en vue de garantir une conservation optimale de mon être ? Ce questionnement, développé au début du *TIE* au sein d'une narration autobiographique, concentre à lui seul tout l'enjeu de la démarche éthique spinozienne. Enjeu ontologique, le choix de l'objet déterminant le degré de réalité et de perfection auquel je peux prétendre. Or pour Spinoza, il n'y a union à un objet quelconque que lorsqu'un affect d'amour porte sur ce dernier au

moment de sa perception (*KV*, II, 19, 14)², la puissance de cet affect étant proportionnelle à la perfection de l'objet perçu (*TTP*, IV, p.88)³. C'est ainsi que la constance (sa plus ou moins grande résistance au changement) et le degré de réalité de l'objet perçu et aimé ont une incidence directe sur la constance et le degré de réalité de celui qui le perçoit et l'aime. La démarche éthique est dès lors toute tracée: nous nous efforcerons autant qu'il est en notre pouvoir de nous unir à l'objet le plus à même de favoriser notre conservation, autrement dit l'objet possédant le plus de perfection. Or cet objet, Dieu ou la Nature totale (*TIE*, II, § 13), c'est l'esprit qui nous le fait connaître, connaissance qui n'est malheureusement pas immédiatement donnée avec l'existence, puisque nous naissons tous avec notre corps pour seul horizon perceptuel, corps que par voie de conséquence nous aimons (*KV*, II, 19, 14)⁴. Comment donc passer de

² Il pourrait sembler que dans l'*Ethique*, la notion de l'union de l'esprit humain au corps ne présuppose que la perception du corps pour être réalisée et non point l'affect d'amour qui accompagne cette perception (*E*, II, 21), comme c'est le cas dans le *Court Traité*. Cet amour du corps propre découle cependant nécessairement de cette perception : conséquemment cette union est bien à la fois perceptuelle et affective. Misrahi affirme la constance chez Spinoza de cette doctrine de l'union développée dans le *Court Traité*, cf. note suivante.

³ « La doctrine du *CT* implique deux thèses fondamentales ; la première, *qui est constante chez Spinoza*, montre que l'amour découle toujours d'une connaissance, et qu'il croît en intensité et perfection à la mesure de la perfection et de la magnificence de l'objet connu et, par suite, aimé. » (nous soulignons) ; SPINOZA, *Ethique*, introduction, traduction et commentaires de Robert Misrahi, éditions de l'éclat, Paris, 2005, p. 457.

⁴ L'*Ethique* semble ignorer la position du *Court Traité* sur l'amour du corps propre. Y a-t-il eu évolution de Spinoza à ce sujet qui contredirait notre affirmation générale selon laquelle, pour Spinoza, le corps est notre premier amour ? Nous ne le pensons pas. Certes l'amour y est défini comme « une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (*E*, III, def. sent. VI), ce qui semble donc a priori exclure le corps. Cependant les idées de causes extérieures exprimant davantage la nature du corps propre que celle des causes qui l'affectent (*E*, II, 16, cor. 2), c'est bien le corps qui est majoritairement perçu et donc aimé. En croyant aimer un objet extérieur, j'aime en fait davantage mon propre corps. La position de Spinoza sur ce point n'a donc pas essentiellement changé depuis le *Court Traité*. A noter que la conception de la mutilation de l'idée imaginative est elle aussi présente dans le *Court Traité*, tout au moins en germe (*KV*, II, 16, 7).

* Docteur en philosophie, il a été chargé de cours à l'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL (1999-2000) et travaille actuellement à Genève dans une structure à but non lucratif, active dans le soutien à la création d'entreprises. Sa thèse s'intitule : « LA DÉMARCHE ÉTHIQUE SPINOZIENNE : DU TEMPÉRAMENT À L'INDIVIDUALITÉ » (2002).

¹ La traduction de référence utilisée dans cette article est celle de Charles Appuhn. Le nom du traducteur et le numéro de volume des éditions GF ne sont pas systématiquement indiqués pour éviter d'alourdir les notes. Nous mentionnons par contre chaque fois la traduction de Caillois lorsque nous l'avons préférée.

l'amour du corps à l'amour de Dieu ? En nous efforçant de connaître Dieu car on ne peut aimer que ce que l'on connaît (*KV*, II, 22, 2). C'est sur notre esprit et son effort à percevoir Dieu que repose donc la possibilité de l'amour qui nous unira à ce dernier⁵. Cet effort est rendu d'autant plus nécessaire que du point de vue de notre propre conservation, notre condition originelle n'est point optimale, loin s'en faut.

Nous naissons donc avec un esprit tout entier absorbé par le corps existant en acte auquel il est uni, qu'il prend autrement dit pour unique objet de perception (*E*, II, 13, dem.) et conséquemment pour objet d'amour. L'esprit humain est l'idée du corps existant en acte qui en délimite le champ perceptuel : « Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain doit être perçu par l'Esprit humain (...) »⁶ Tout ce qui arrive au corps, certes, est perçu, mais rien d'autre. Du moins tant que nous restons soumis à cette union originelle esprit-corps héritée à notre naissance. Là réside à la fois notre force et notre drame en tant qu'humains. Notre force car cette union esprit-corps qui nous constitue exprime un certain degré de réalité : effets de la puissance divine, nous enveloppons nécessairement son essence éternelle et infinie (en vertu d'*E*, II, 45 schol.). Notre drame, lui, est à la fois ontologique et dynamique. Ontologique, notre rapport au monde originel exprimant plutôt une privation qu'une perfection de notre être et dynamique car ce rapport est le produit d'une relation causale étrangère à notre nature.

3.0 NATURE DE LA DÉTERMINATION

Ontologiquement parlant, le corps existant en acte auquel nous sommes unis n'est rien d'autre qu'une détermination⁷, autrement dit pour Spinoza, une simple négation⁸. « La détermination, lit-on dans la lettre

⁵ L'enjeu éthique est donc tout autant perceptuel qu'ontologique, on peut même affirmer qu'il est avant tout perceptuel car c'est le connaître qui nous met en présence de la perfection des objets dont notre être bénéficie.

⁶ *E*, II, 12 (trad. Caillois).

⁷ Toute chose existant en acte est une détermination pour Spinoza, autrement dit un être déterminé de l'extérieur par d'autres choses (*E*, I, 28) de même nature (en vertu d'*E*, I, déf. 2). Par exemple la figure (*EP*, I, trad. Caillois, pp. 1230, 1231). Appuhn traduit ici étrangement le terme « *determinatio* » par « limitation », alors que « détermination » semblait s'imposer de lui-même, a fortiori si l'on considère que limitation ne rend pas compte du déterminisme causal dont tout mode existant en acte est le produit. Idem pour la traduction du terme « *determinatum* » dans la lettre XXXVI à Hudde.

⁸ *EP*, I, trad. Caillois, p. 1231.

XXXVI, ne marque rien de positif mais seulement une privation dans la nature de l'existence conçue comme déterminée. »⁹ Lorsque nous percevons un cercle dessiné sur le sable, nous ne percevons de lui que ses limites en tant que figure, autrement dit nous l'appréhendons à partir de ce qu'il n'est pas, dans un mouvement de renvoi aux choses qui de l'extérieur le délimitent ou – du point de vue dynamique – le déterminent. Ainsi en va-t-il de tous les corps finis et déterminés: les limites qui les constituent renvoient nécessairement à d'autres corps limitants eux-mêmes limités et ainsi à l'infini (*E*, I, déf. 2). Ces corps, dont le corps humain fait bien évidemment partie, ne se conçoivent donc, en tant que déterminations, que négativement, c'est-à-dire précisément par ce qu'ils ne sont pas¹⁰. Négation conceptuelle, strictement corrélative de leur négation ontologique. Être conçu par autre chose, c'est nécessairement être en autre chose pour Spinoza, en vertu du parallélisme qu'il affirme entre l'être et le connaître (*E*, II, 7). On tombe ici sous la définition 5 du *de Deo* concernant les modes ou affections de la substance, figures et corps étant précisément des modes finis de cette dernière. Cependant être en autre chose pour un mode fini existant en acte – autrement dit pour une détermination – c'est non seulement être dans la substance par laquelle il est aussi conçu mais également être le produit de toutes les causes qui déterminent extérieurement son existence et par lesquelles il doit par conséquent aussi être conçu. Ainsi, la détermination est causée à la fois immédiatement par Dieu et à la fois par le réseau infini des causes extérieures (*E*, II, 45, schol.).

Le perpétuel renvoi de la détermination à autre chose qu'elle-même sanctionne son déficit conceptuel et ontologique. Ce renvoi est intrinsèque à notre conception du multiple: l'écu, par exemple, sa valeur et sa place dans le système monétaire ne se comprennent qu'à partir de la classe des pièces de monnaie qui l'englobe et le définit en tant qu'écu, c'est-à-dire précisément à partir d'autre chose que de lui-même¹¹. La détermination fonctionne elle aussi, en tant qu'élément d'une multiplicité différenciée, comme simple partie d'un ensemble dans une relation strictement équivalente à celle d'un élément par rapport

⁹ *EP*, XXXVI, trad. Caillois, p. 1190.

¹⁰ Contrairement à l'être infini de la substance, toute détermination ne peut se concevoir comme existante en dehors de ce qui la pose extérieurement comme détermination (Cf. *EP*, XXXV, trad. Caillois, p. 1188).

¹¹ *EP*, I, p. 283.

à la classe qui le comprend. Chaque unité corporelle, en sa qualité de détermination, n'est en effet isolable et dénombrable en tant qu'unité que parce qu'elle renvoie à l'ensemble des corps – autrement dit à la figure de tout l'univers - et à leurs propriétés communes.

4.0 L'IMAGINATION ET SON LIEN À LA DÉTERMINATION

Etre dénombrable est une des propriétés de la détermination, conséquence directe de sa divisibilité. Parties composées de parties, qui à leur tour peuvent être conçues comme unités isolables des autres, les déterminations, contrairement à la substance qui les porte, sont douées d'une plasticité infinie. L'esprit humain peut en effet à loisir se les représenter soit comme non existantes, soit les regrouper en classes, ou encore en juxtaposer certaines qui dans l'ordre commun de la Nature n'apparaissent point contiguës¹². La puissance par laquelle l'esprit effectue ces opérations que l'on peut qualifier de modélisation, n'est autre que *l'imagination*, terme qui regroupe, comme on le sait, à la fois la perception sensible et la production fictionnelle oeuvrant à partir des traces mémorielles de la première (*E*, II, 17, schol.). L'imagination n'est donc pas uniquement cette faculté d'effectuer des compositions infinies à partir de la mémorisation du donné sensible, elle est aussi ce donné sensible lui-même dans sa multiplicité et sa variété. Or ce dernier est constitué à la faveur des rencontres entre les déterminations corporelles et le corps propre, le produit de ces rencontres engendrant les affections du corps dont les idées forment précisément ce donné (*ibid.*). A l'instar de la production fictionnelle, la perception sensible prend ainsi également la détermination pour objet. *La détermination est donc l'objet de l'imagination*. Bien plus, on peut même à bon droit affirmer que c'est son seul objet, l'imagination n'étant pas à même de percevoir quelque chose en dehors de lui (ni les idées de l'entendement infini, ni l'essence de la substance). C'est enfin la seule à le percevoir, les perceptions de la pensée pure ou de l'entendement se situant au-delà des mots et des images (*E*, II, 49, schol.)¹³, soit au-delà des deux formes par lesquelles la détermination est représentée dans l'esprit humain¹⁴.

¹² *CM*, I, 1, p. 338 ; *EP*, XII, p. 159.

¹³ Voir aussi *TTP*, IV, p. 93 : « (...) <O>n dit qu'une chose est connue intellectuellement quand elle perçue par la pensée pure en dehors des paroles et des images ».

¹⁴ Spinoza en effet ne mentionne que celles-ci. Par exemple, *TTP*, I, p.44.

5.0 IMAGINATION ET ENTENDEMENT : IDENTITÉ DE LEUR OBJET

Mais comment imagination et entendement peuvent-ils percevoir des objets distincts s'il n'y a in fine qu'une seule réalité, celle de la substance ? Un extrait de la lettre sur l'Infini nous permet de répondre précisément à cette question¹⁵. Le voici :

« Si cependant vous demandez pourquoi nous sommes si naturellement portés à diviser la substance étendue, je répondrai : c'est parce que la grandeur est conçue par nous de deux façons : abstraitement et superficiellement ainsi que nous la représente l'imagination avec le concours des sens, ou comme une substance, ce qui est possible au seul entendement. C'est pourquoi, si nous considérons la grandeur telle qu'elle est pour l'imagination, ce qui est le cas le plus fréquent et le plus aisé, nous la trouverons divisible, finie, composée de parties et multiple. Si, en revanche, nous la considérons perçue comme elle est en elle-même, ce qui est très difficile, alors, ainsi que je vous l'ai suffisamment démontré auparavant, on la trouve infinie, indivisible et unique.»¹⁶

Si on laisse de côté la terminologie cartésienne dont Spinoza se sert ici pour s'adapter sans doute à son interlocuteur et que nous substituons donc au terme substance celui d'attribut, le contenu de cet extrait peut se résumer comme suit : *imagination et entendement portent sur le même objet*, soit l'attribut de l'étendue ou, ce qui revient au même, l'essence de la substance (en vertu d'*E*, I, def. 4). Cependant, alors que l'entendement perçoit l'attribut tel qu'il est en soi, c'est-à-dire adéquatement, l'imagination, elle l'appréhende de manière abstraite ou superficielle et ce faisant l'affirme morcelé ou, ce qui revient au même, déterminé. *Là donc où l'entendement conçoit l'essence de la substance, l'imagination ne perçoit que des déterminations*¹⁷. Deux « traductions » du même objet, l'une dans un

¹⁵ Cet extrait est reproduit par Spinoza presque mot pour mot en *E*, I, 15, schol. Nous l'avons cependant préféré à son occurrence dans *l'Éthique*, car le terme de substance étendue y est utilisé à la place de celui de quantité. Le reste du scolie ne laisse d'ailleurs aucun doute à ce sujet : c'est l'étendue, en tant qu'attribut, qui est conçue soit comme divisible, soit comme indivisible.

¹⁶ *EP*, XII, pp. 158, 159.

¹⁷ La détermination est ainsi, par défaut, l'objet de l'imagination. Par défaut car elle exprime une privation de connaissance, celle de la substance, dont elle enveloppe néanmoins l'essence (en vertu d'*E*, II, 45, schol.).

« langage » clair et distinct qui en exprime la nature propre, l'autre dans un « langage » confus qui n'atteint qu'imparfaitement l'être qu'il vise¹⁸. L'imagination nous offre ainsi qu'un écho brouillé de la substance alors que l'entendement, lui, nous en restitue le son originel. Sous cet angle, l'objectif de la démarche éthique gagne en lisibilité. Notre condition originelle, sous régime imaginaire, nous proposant uniquement l'union à des êtres de faible teneur ontologique, autrement dit à des déterminations qui ne sont que de simples abstractions de la réalité unique, seul l'entendement, dont nous avons le pouvoir d'augmenter la puissance pourra nous unir à l'objet doué de la plus haute perfection et qui de surcroît est notre véritable et unique essence, soit Dieu ou la Nature totale (*TIE*, § 13). Cette union, comme nous allons essayer de le montrer, est union à la causalité interne de Dieu et ceci au-delà de toute détermination.

6.0 LES DEUX ASPECTS DE LA CAUSALITÉ DIVINE ET LEUR LIEN AVEC L'IMAGINATION ET L'ENTENDEMENT

Mais revenons à notre condition originelle. Que nous permet-elle de percevoir ? Nous sentons avant tout qu'un corps est affecté de beaucoup de façons (*E*, II, ax. 4). Ce corps existant en acte auquel est uni notre esprit est nécessairement soumis à la chaîne infinie des causes extérieures qui nous déterminent, chaque corps étant déterminé à exister et à produire ses effets par d'autres corps, eux-mêmes produits par d'autres et ainsi à l'infini (*E*, I, 28 ; *E*, II, lem. 3). Cette chaîne causale liant entre elles les déterminations, forme un des deux aspects de la causalité divine, la causalité externe ou d'engendrement, l'autre étant la causalité interne ou immanente de Dieu¹⁹. La causalité externe détermine l'existence ou la non-existence d'une détermination quelconque, au sein de la chaîne causale qu'elle constitue. Il n'y a en effet de détermination que parce que d'autres déterminations les produisent extérieurement et dans un même mouvement les limitent. *La détermination n'existe que là où s'exerce la*

*causalité externe*²⁰. La causalité interne, quant à elle, n'est autre que le dynamisme immanent de Dieu²¹, autrement dit son essence active d'où les choses singulières puisent la force qui les fait persévérer dans l'existence (*E*, II, 45, schol. ; *E*, I, 24, cor.), force qui n'est autre que leur être ou essence (*E*, I, 24, cor.).

La chaîne causale des déterminations renvoie chacun de ses éléments à une relation *partes extra partes*, relation d'extériorité qui, présupposant la divisibilité et le caractère dénombrable des parties en relation, nous ramène nécessairement à la perception imaginative. Nous l'avons vu : la détermination ne peut être l'objet que de l'imagination. Or, dans un mouvement strictement symétrique, l'imagination apparaît, chez Spinoza, comme le produit de la causalité externe, c'est-à-dire de la chaîne infinie des déterminations : l'esprit humain imagine, lorsque le corps auquel il est uni est affecté de telle ou telle manière par les causes extérieures. Il n'y a d'ailleurs d'imagination que dans un rapport *partes extra partes* du corps humain aux causes extérieures qui le déterminent²². Ce rapport de mutuelle dépendance entre déterminations, Spinoza semble le considérer comme étant le propre de la dynamique corporelle, les choses spirituelles, nous dit-il dans les *Pensées Métaphysiques*, n'entretenant pas entre elles de relation similaire (*CM*, II, 11, p.384)²³. Et de fait, l'idée du cercle ne semble pas être déterminée extérieurement par une autre idée de figure ou par quelque autre idée que ce soit²⁴. En d'autres termes, il n'y a pas au sein

²⁰ La causalité externe est une condition nécessaire mais non suffisante de l'existence de la détermination, non suffisante car le *conatus* de chaque détermination, par lequel elle persévère dans l'existence est, lui, le produit de la causalité interne de Dieu (en vertu d'*E*, II, 10, schol. 2 et d'*E*, II, 45, schol.).

²¹ Sur l'identité entre cause interne et dynamisme immanent de Dieu cf. *KV*, II, 26, 7, § 4.

²² « (...) <L>' imagination n'est affectée que par les corps », *TIE*, § 82, p.131, trad. Caillois.

²³ C'est ce que semble confirmer également dans l'*Éthique* l'attribution du terme « *determinatio* » au corps exclusivement (*E*, III, 2, schol.). Confirmation également dans le *TTP* où le « secours externe » de Dieu, qui recoupe la causalité externe propre aux déterminations, ne concerne que des dispositions matérielles (sécurité du corps étatique et du corps propre, santé), par opposition au « secours interne » en rapport seulement à la force de l'esprit (domination des passions, pensée pure), *TTP*, III, pp. 70-72. La causalité externe et avec elle les limitations qu'elle engendre semble donc bien étrangère à la nature de l'esprit pour Spinoza.

²⁴ La perception d'une idée par une autre, bien qu'elle présuppose un rapport de causalité, n'introduit aucune relation de dépendance. Toute idée percevant l'idée du cercle par exemple doit être considérée comme sa cause prochaine (*E*, II, 7, schol.) mais ceci n'implique en aucun cas bien sûr que l'idée du cercle dépende de l'idée qui la perçoit pour exister.

¹⁸ En reprenant une métaphore de l'*Éthique* (*E*, II, 7, schol.) appliquée à une représentation imaginative des Hébreux, on peut dire que l'imagination perçoit la substance comme à travers un épais brouillard.

¹⁹ Il ne saurait, bien entendu, y avoir qu'une distinction de raison entre ces deux aspects de la causalité divine, causalité une et indivisible car indissociable de l'essence une et indivisible de la substance. Spinoza est tout à fait conscient qu'il hérite de la scolastique sa conception des deux types de causalité, l'interne s'apparentant à la causalité *secundum esse* et l'externe à la causalité *secundum fieri*, (*E*, II, 10, schol. 2 ; voir aussi *E*, I, 24, cor.).

des idées de l'entendement infini de Dieu de relation de passivité mutuelle, comme c'est le cas entre les corps existant en acte et entre les idées unies à ces corps. Les idées qui composent l'esprit humain ne connaissent la passivité et la dépendance mutuelles à l'égard d'autres idées que dans la mesure où elles épousent la dynamique corporelle²⁵, ce qui arrive nécessairement tant que nous sommes unis au corps existant en acte²⁶.

Cela arrive certes, mais la meilleure partie de notre être, l'entendement,²⁷ celle qui nous définit en propre et exprime notre activité (*E*, IV, 52, dem.), n'est pas, elle, soumise à la loi de l'extériorité ou si l'on préfère à la causalité externe. L'entendement est pour Spinoza, et ceci dès le *Court Traité*, l'effet immédiat de la causalité interne de Dieu²⁸. N'étant pas déterminé de l'extérieur, il ne peut donc, en vertu de ce que nous venons de voir, ni être une détermination, ni symétriquement prendre pour objet une détermination quelconque. L'entendement se situe par conséquent au-delà des déterminations corporelles, à la fois du point de vue dynamique (il n'épouse pas leur ordre d'enchaînement) et du point de vue de gnoséologique (il ne les prend point pour objet de connaissance)²⁹. Contrairement aux idées imaginatives qui s'enchaînent selon l'ordre d'enchaînement des affections du corps, les idées de l'entendement possèdent leur ordre propre, indépendant de toute cause extérieure (*E*, II, 18, schol.). Cette indépendance à l'égard de la causalité externe préserve l'entendement de toute forme de passivité car n'est passif que ce qui est déterminé, en partie du moins, de l'extérieur (*E*, III, def. 2), c'est-à-dire ce qui est soumis précisément à la causalité externe.

L'indépendance de l'entendement implique également que ce dernier évolue au-delà de la diversité propre à la détermination³⁰. Et de fait, l'esprit humain

²⁵ Épouser la dynamique corporelle ne veut en aucune façon dire être l'effet de cette dynamique. En vertu du parallélisme, le corps ne peut déterminer l'esprit à agir ni inversement (*E*, I, def. 2 ; *E*, II, 7).

²⁶ Lorsque l'esprit a de telles idées, il est dit « imaginer ».

²⁷ *E*, IV, cap. 32 ; *TTP*, IV, p.87 ; *TP*, V, § 5.

²⁸ « <L>'entendement vrai (...) n'est pas produit par des causes extérieures, mais par Dieu (...) de par son activité de cause intérieure » *KV*, II, 26, 8, trad. Caillois p.88 ; *TIE*, § 31 et note ; cf. également *TTP* où le « secours interne » de Dieu qui n'est autre que la causalité interne est mis en relation directe avec l'activité de l'entendement à l'exclusion du domaine matériel (cf. supra note 24).

²⁹ *E*, II, 49, schol.

³⁰ Et non pas au-delà de toute diversité, puisqu'il peut appréhender celle des idées de l'entendement infini, ainsi que celle des attributs de la substance et ceci bien que dans ce dernier cas il n'en connaisse que deux, la pensée et l'étendue.

n'est soumis à cette diversité que lorsqu'il exprime la détermination particulière du corps auquel il est uni, ce qui advient sous régime imaginaire. L'homme dont l'esprit est majoritairement composé d'idées imaginatives est, sans le savoir, le porte-parole de la nature spécifique de son propre tempérament corporel (*ingenium*). Il y a conséquemment autant d'esprits imaginatifs que de tempéraments auxquels ils sont unis et dont ils épousent la coloration particulière. Or cette diversité des esprits est rarement positive pour Spinoza étant un facteur de division entre les hommes, chacun jugeant les autres selon sa propre nature corporelle (*E*, I, app.) et désirant qu'ils s'y conforment. L'*ingenium*, de surcroît, par son ancrage dans le monde de la détermination, soumet les hommes qui en pâtissent aux lois, pour eux hasardeuses³¹, de l'ordre commun de la Nature. Point de salut donc ne pouvant être envisagé pour l'homme dans cette relation au déterminé, le rapport originel de l'esprit à l'*ingenium* – rapport de mimétisme – doit nécessairement être dépassé. Or seul l'entendement, qui s'exerce au-delà de la détermination, peut nous permettre ce dépassement : l'ordre d'enchaînement de ses idées, son essence en tant qu'idée de l'entendement divin (*E*, II, 11, cor.), présentent en effet un caractère identique en chaque homme (*E*, II, 18, schol.)³². Pure activité, agissant selon sa propre nature, l'entendement exprime l'essence de l'homme mieux que toute autre partie de notre être et peut donc à bon droit être nommé notre meilleure partie.

7.0 L'EXEMPLE DE LA QUATRIÈME PROPORTIONNELLE

Si le dépassement de la détermination et du type de causalité par laquelle elle est engendrée nous conduit à l'entendement, l'accès qui y mène n'est pas immédiat mais comporte des degrés : on ne s'affranchit pas des causes extérieures en un tour de main. Ces

³¹ Sur la relation entre détermination corporelle et hasard, cf. *TIE*, § 91 ; *E*, II, 29, schol., *EP*, XXXVII, p. 251.

³² Si l'unification organique de l'humanité a un sens, celle-ci passe donc nécessairement par l'entendement. A ce titre, on peut légitimement se demander si la définition de la nature humaine qui n'implique point pour Spinoza, à l'instar de toute définition vraie, le dénombrement de ses occurrences dans l'existence (*EP*, XXXIV, p. 243), ne dénote pas tout simplement l'entendement, un et identique dans chaque homme. Selon cette hypothèse, vingt hommes se résumeraient à vingt tempéraments corporels, ceux-ci n'étant pas compris dans la définition vraie de l'être humain, du fait précisément de leur caractère dénombrable. Sur le caractère identique en chaque homme de la nature humaine cf. *TP*, VII, § 27.

étapes d'affranchissement, Spinoza les nomme « genres de connaissance ». Le philosophe s'est servi à plusieurs reprises dans son œuvre de l'exemple de la quatrième proportionnelle pour illustrer ces différents degrés du connaître³³. Son système affirmant une stricte symétrie entre les processus logiques et ontologiques, cet exemple³⁴ doit être vu non pas comme une simple analogie mais comme un modèle explicatif exprimant réellement le *modus operandi* des genres de connaissance. A l'instar de la définition génétique du cercle, qui bien que portant sur un être de raison peut être mise en parallèle avec la définition de l'être suprême (*EP*, LX, p. 309) toutes deux enveloppant la même efficacité, l'exemple de la quatrième proportionnelle se révèle susceptible de nous fournir une excellente radiographie de ce qui, pour Spinoza, est perçu au sein des genres de connaissance. Or ce qui est perçu, nous allons le voir, est soit de l'ordre de la détermination, soit de l'ordre de la causalité. Procédons à l'analyse de cet exemple en faisant abstraction des différentes variantes qu'il a connues depuis sa première occurrence dans le *Court Traité* (*KV*, II, 1, 3), variantes terminologiques et catégorielles qui ne remettent nullement en cause la tripartition des modes du connaître que toutes en fin de compte elles dénotent. Dans cet exemple, tout se joue principalement sur la manière d'appréhender la relation de proportionnalité. Cette manière est triple : soit 1) on ne comprend pas la relation de proportionnalité et l'on se contente d'appliquer « comme un perroquet » la règle qui permet de la calculer ou bien, autre variante de l'ignorance, on effectue un embryon de raisonnement sur une base purement empirique. Soit 2) on comprend cette relation en appliquant scrupuleusement sa règle. Dans le meilleur des cas, 3), on perçoit immédiatement cette relation sans même avoir besoin de se servir de la règle. Décomposons maintenant les différents éléments présents dans chacun de ces processus cognitifs : nous trouvons des nombres, une règle, et une relation (proportionnalité). Considérons à présent les nombres comme des déterminations : nous sommes tout naturellement invités à effectuer ce rapprochement dans la mesure où, à l'instar de toute détermination, le nombre se conçoit à partir d'autre chose que de lui-même, soit en l'occurrence à partir de la classe des nombres qui le comprend. Ce rapprochement est grandement renforcé du fait que le nombre, en sa

qualité d'auxiliaire de l'imagination, est un des moyens par lesquels nous déterminons les affections de la substance (*EP*, XII, p.159). Considérons en outre la relation de proportionnalité comme l'analogon d'une relation causale, ce que nous autorise le lien intime existant entre les processus logico-déductifs et le déploiement causal de l'être dans le système spinozien. Que trouve-t-on en reprenant la précédente classification des modes d'appréhension ? Que l'individu sous régime 1 appréhende la détermination sans la causalité et sous régime 2 la détermination et la causalité. On s'attendrait tout naturellement à ce que l'individu sous 3 perçoive la même chose que sous 2 mais à y regarder de plus près, l'objet qui domine au sein du plus rapide³⁵ des modes d'appréhension, soit le troisième, n'est plus la détermination c'est-à-dire le nombre, devenu simple support, mais la relation de causalité (proportionnalité)³⁶. C'est en effet la saisie immédiate de la proportionnalité qui domine au sein de la troisième perception, au détriment du déploiement et de la perception de la séquence numérique qui l'a rendue possible, alors qu'en 2 l'application de la règle – d'une durée variable permettant à chaque élément de la séquence numérique d'être appréhendé – implique nécessairement que cette même séquence soit déployée et donc perçue. Une fois donné donc, le nombre est immédiatement dépassé en 3 au profit de la perception de la seule relation de proportionnalité, qui devient ainsi paradoxalement le trait d'union masquant ce qu'il est en train d'unir. Mais ce paradoxe n'est qu'apparent car la spécificité des nombres se révèle, en 3 comme en 2, inessentielle: que nous choisissons 1 2 3 6 ou 24 48 120 240 la proportionnalité demeure identique, bien que les nombres qui la constituent soient différents en nature.

En 3 donc, le nombre est dépassé au profit de l'appréhension pure et *uno intuitu* de la relation de proportionnalité. 3 est ainsi en quelque sorte l'opposé polaire de 1, où seule la séquence numérique est perçue sans aucune saisie de la relation qu'elle enveloppe. 2 quant à lui peut être considéré comme le moyen terme

³⁵ La question de l'accélération des processus cognitifs n'est abordée de manière un peu explicite que dans le *Court Traité*. Le comparatif « *gaanwer* » (plus rapide) distingue l'expérience du simple oui-dire sur le plan de la vitesse d'exécution. Ce qui semble impliquer que la croyance vraie est elle aussi plus rapide que les deux précédentes. L'immédiateté affirmée de la connaissance claire par le terme *terstond* (aussitôt) qui correspond à l'*uno intuitu* de l'*Éthique*, incline à pencher dans ce sens (*KV*, II, 1, 3).

³⁶ « Le quatrième, qui a la connaissance la plus claire, (...) aperçoit aussitôt la proportionnalité dans tous les calculs. », *KV*, II, 1, 3.

³³ *KV*, II, 1, 3 ; *TIE*, §§ 23, 24 ; *E*, II, 40, schol. 2.

³⁴ Sur ce point cf. Gueroult, I, pp. 27-29.

des autres modes du connaître, puisque sa perception englobe à la fois le nombre et la relation de proportionnalité. Si l'on substitue de nouveau les termes de « détermination » et de « causalité » à ceux de « nombre » et de « relation de proportionnalité » que peut-on conclure ? *Que le processus graduel d'accélération des modes de perception conduit au dépassement de la détermination.* En effet, en 1 la détermination occupe seule le champ perceptuel, alors qu'en 3 elle est entièrement dépassée au profit de la perception pure de la causalité³⁷. Ce dépassement est graduel car, en 2, détermination et causalité semblent encore se partager de manière équilibrée le champ de la perception. Voyons maintenant si ce modèle explicatif peut s'appliquer aux genres de connaissance.

8.0 LE PREMIER GENRE DE CONNAISSANCE : RÈGNE DE LA DÉTERMINATION

Que sait-on du premier genre du connaître ? Qu'il s'identifie à l'imagination et qu'il est le lieu d'une ignorance, celle des causes qui nous déterminent à agir³⁸, Spinoza désignant par là la causalité externe, par l'entremise de laquelle les déterminations et l'esprit imaginaire sont engendrés. Être un produit de la chaîne des déterminations n'offre à l'esprit imaginaire aucun privilège quant à la perception de ces dernières, bien au contraire, n'étant ni en mesure de les saisir dans leur unité ni a fortiori à même d'appréhender leurs propriétés spécifiques. Ceci s'explique par le fait que l'idée imaginative, en tant qu'idée des affections de cette détermination qu'est le corps existant en acte, enveloppe à la fois la nature de ce dernier et celle des corps affectant (*E*, II, 16). Sa perception de la détermination est donc nécessairement toujours partielle. Bien plus, Spinoza nous dit que les idées imaginatives « indiquent plutôt la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs. »³⁹ Cette prééminence du corps propre, au sein de la perception imaginative, n'est pas accompagnée de la conscience d'elle-même, conscience qui impliquerait nécessairement une appréhension claire et distincte des déterminations et de leurs rapports mutuels. L'esprit imaginaire croit

donc que ce qu'il perçoit être extérieur à lui-même est réellement comme il le perçoit. Pour lui, la couleur jaune du soleil est une qualité objective existant bel et bien dans l'astre du jour, ce dernier étant vu comme la cause de la perception de cette couleur. Ne possédant pas les idées qui excluent l'existence de cette prétendue extériorité, il prend nécessairement ses propres projections pour une réalité entièrement distincte de la sienne⁴⁰ et imagine en conséquence que cette réalité est la cause de la perception qu'il en a. Ce faisant, à l'instar du mécanisme onirique, il inverse l'ordre commun de la nature⁴¹.

L'esprit imaginaire est donc enfermé dans la détermination du corps existant en acte dont il exprime presque exclusivement la nature, le mécanisme propre à cet enfermement offrant l'illusion d'une extériorité objective. Bien plus, coupant l'esprit de la conscience de la chaîne causale qui le détermine, ce mécanisme laisse croire à ce dernier qu'il est cause première de ses propres idées (*E*, III, 2, schol.). A une extériorité perçue comme cause, répond symétriquement un esprit se percevant également comme cause, alors qu'il n'est lui aussi qu'un simple effet.

En revenant à la question initiale de l'enjeu éthique, on constate d'emblée que l'objet auquel est uni l'esprit du premier genre est si pauvre ontologiquement parlant et si inconstant, qu'une union avec ce dernier ne peut qu'être délétère. Non seulement l'état de passivité de cet esprit le livre à la merci de n'importe quelle cause extérieure potentiellement destructrice en elle-même et par les sentiments excessifs qu'elle peut engendrer, mais de plus, les bons objets auxquels il peut espérer s'unir – ceux qui conviennent avec sa nature – se confondent quasiment avec le néant.

⁴⁰ Sur ce point, le donné sensible ne se distingue pas de la simple fiction. Cf. *E*, II, 49, schol.

⁴¹ Et de fait, Spinoza compare précisément l'homme imaginaire à un rêveur éveillé (*E*, II, 2, schol.). Ce parallèle est bien plus profond qu'il ne le semble au premier abord. Un bruit réel de porte qui claque, par exemple, pourra prendre au sein d'une trame onirique la forme d'une bombe qui explose. La cause réelle est ignorée par le dormeur qui lui substitue une cause fictive, le son apparaissant dès lors comme l'effet de la seconde. L'ordre causal est donc bien inversé dans le rêve au même titre qu'il l'est, pour Spinoza, dans l'imagination. On notera que cette inversion se répercute nécessairement sur les conceptions de Dieu forgées par l'homme imaginaire (*E*, I, app. ; *CM*, II, 4). Cette critique spinozienne des Écritures et de la théologie peut être rapprochée selon nous de celle de Nietzsche dans *Humain trop Humain*, où ce dernier se sert précisément de l'exemple du rêve repris ci-dessus pour expliquer l'origine des hypothèses « pneumatiques » de la métaphysique (*Humain trop Humain*, I, aph.13).

³⁷ Ce dépassement de la détermination est également celui de la discontinuité qu'elle introduit avec elle. En 3, c'est le trait d'union entre déterminations qui est perçu. En 1, au contraire, les déterminations sont perçues dans leur discontinuité.

³⁸ *E*, I, app.

³⁹ *E*, II, 16, cor. 2. L'importance de ce corollaire ressort particulièrement en *E*, V, 35, dem.

En effet, la détermination qui n'est déjà qu'une négation, s'offre de surcroît mutilée dans l'imagination : quelle perfection peut-on donc attendre d'une partie de négation?⁴² Si l'on se remémore que pour Spinoza il ne saurait y avoir qu'une seule réalité, celle de la substance, et que l'espace des déterminations n'est qu'un point de vue sur cette substance unique, point de vue abstrait et superficiel de l'imagination, on mesurera à quel degré d'abstraction le premier genre de connaissance nous cantonne : au contact d'objets affectés de négation et de surcroît mutilés, ce genre propose l'union la plus pauvre à la Nature totale.

9.0 LE DEUXIÈME GENRE DE CONNAISSANCE : ÉQUILIBRE ENTRE DÉTERMINATION ET CAUSALITÉ

Le deuxième genre de connaissance marque le passage à une étape cruciale de l'esprit dans son mouvement vers sa propre libération. En franchissant son seuil, l'esprit humain, devenu raison, cesse en effet d'être déterminé de l'extérieur mais agit sous l'effet d'une impulsion purement interne⁴³, les idées qu'il y produit enveloppant exclusivement sa nature et par là même exprimant son activité propre. Ne pas être déterminé de l'extérieur implique pour l'esprit un détachement à l'égard de la dynamique corporelle, qu'il cesse de mimer passivement. Libéré de cet ordre commun de la Nature qui lui est fondamentalement hétérogène, il produit librement ses idées conformément à son propre ordre d'enchaînement. N'agissant plus en outre comme le porte-parole de tel ou tel tempérament corporel particulier, il s'exprime identiquement en chaque homme (*E*, II, 18, schol.).

Que l'esprit du deuxième genre ne soit plus soumis à la causalité d'engendrement, le fait nécessairement passer sous la puissance exclusive de l'autre aspect de la causalité divine, soit la causalité interne de Dieu⁴⁴. Affranchi de la causalité externe, l'esprit devenu raison garde toutefois un lien avec l'extériorité. Cette dernière ne présente cependant plus

le même visage qu'au premier genre, où elle s'affichait à la fois mutilée et affectée des projections de la nature du corps propre. Non, tout autre est l'extériorité du deuxième genre: ici les déterminations s'offrent à voir dans leur nature particulière en même temps que les causes qui les déterminent⁴⁵. Cette nature de la détermination corporelle, Les Lemmes du *de Mente* la définissent comme un certain rapport de mouvement et de repos entre ses parties constituantes. Les déterminations de l'étendue se distinguent donc entre elles, non pas sous le rapport de la substance mais sous celui du mode infini immédiat de l'étendue, soit le mouvement et le repos. En tant que mode, le mouvement et le repos fait partie de la Nature Naturée et, à ce titre, les rapports qu'il constitue au sein de chaque détermination ne nous font pas connaître l'essence des corps – essence qui est l'attribut de l'étendue lui-même – mais de simples propriétés extrinsèques. Le mouvement et le repos constitue certes la nature intime de la détermination corporelle mais cette nature est encore une simple abstraction au regard de l'essence indivisible des corps qu'exprime l'attribut de l'étendue. En effet, en tant qu'elle présuppose la divisibilité et le caractère dénombrable de ce dont elle est la nature, cette dernière demeure une perception abstraite⁴⁶ et superficielle de la substance indivisible.

Divisibilité et caractère dénombrable renvoient nécessairement à l'imagination. Et de fait la raison est en relation intime avec le matériau qu'offre les traces mémorielles et le donné sensible propres à cette dernière. C'est à partir de ce matériau que l'esprit rationnel effectue ses déductions, perçoit les relations causales d'engendrement et que sans doute, Spinoza ne nous le dit pas, conçoit également le rapport de mouvement et de repos définissant la nature de la détermination corporelle⁴⁷. Le deuxième genre de connaissance semble ainsi ménager un compromis

⁴² L'amour du corps existant en acte charrie donc avec lui de nombreux poisons – les causes extérieures qui baissent notre puissance d'agir et ainsi nous accablent de tristesse – poisons que ne saurait contrebalancer la faible teneur des joies procurées par cette négation qu'est précisément le corps existant en acte. C'est tout le contraire de l'amour de Dieu qui « ne saurait être souillé » de passions tristes (*E*, V, 20).

⁴³ Le terme latin « *interne* » apparaît deux fois dans l'*Ethique*, toujours en relation à la raison, en *E*, II, 29, schol.

⁴⁴ « Implique nécessairement » car la causalité divine ne s'exprime que sous deux aspects.

⁴⁵ Cette simultanéité se comprend, si on garde à l'esprit que pour Spinoza on ne connaît vraiment une chose que lorsqu'on perçoit sa cause : *vere scire est scire per causas*. La perception vraie de la détermination s'accompagne donc nécessairement de la perception vraie de ses causes.

⁴⁶ Sur le caractère abstrait de la connaissance du deuxième genre et son lien à l'imagination cf. *E*, IV, 62, schol.

⁴⁷ Ce rapport ne peut point être l'objet de l'imagination car bien que constituant la détermination, il n'est pas lui-même une détermination mais précisément un rapport dont la formule mathématique, par exemple 1 à 3 (*KV*, II, praef.), est une vérité éternelle. Ni les sens, ni la production fictionnelle ne sont pour cette raison en mesure de se le représenter.

entre imagination et raison par l'intermédiaire d'une extériorité où toutes deux trouvent pour ainsi dire leur compte, l'imagination apportant le matériau des déterminations que la raison se charge de penser dans ses relations intrinsèques. Leur contribution commune, régie par la raison⁴⁸, ouvre la voie à une unification de l'espace de la détermination. Là en effet où l'imagination offre du discontinu, la raison s'efforce autant qu'il est en son pouvoir, d'établir des liens entre plusieurs choses, de saisir ce qui est commun au donné imaginaire⁴⁹. Le particularisme originel de ce donné est contré par l'effort d'universalité de la raison qui tisse une multiplicité de traits d'union toujours plus extensifs (et donc plus universels) entre les déterminations, le corps propre constituant l'épicentre d'où ce mouvement de connexion prend sa source⁵⁰. Ces traits d'union sont à la fois la perception de propriétés communes des déterminations et les relations causales externes liant ces déterminations entre elles⁵¹. Les propriétés communes tirées de réseaux de déterminations toujours plus extensifs permettent de remonter in fine à la propriété la plus universelle, soit le mouvement et le repos (*TTP*, VII, p. 143). De même, les relations causales tissées à partir d'ensembles de déterminations toujours plus vastes conduisent finalement la raison à la perception de l'ordre unique, fixe et immuable de la Nature. Cet ordre, par lequel les lois de la Nature – c'est-à-dire ici la causalité externe – s'exprime, manifeste « l'infinité de Dieu, son éternité et son immutabilité »⁵². La détermination est ainsi poussée jusque dans ses derniers retranchements, là où sa durée, son mouvement et par conséquent elle-même – puisqu'elle se résume quasiment à cela⁵³ – se

résorbent nécessairement dans l'éternité et l'immutabilité divines.

La raison mène à Dieu, nous ouvre l'accès à un certain rapport à l'éternité mais néanmoins ne nous fait pas connaître l'essence de Dieu. Si elle le conçoit bel et bien et par là même nous le fait aimer (*TTP*, IV, p. 89), sa conception demeure encore tributaire d'un rapport à l'extériorité, à partir duquel il a été déduit (*TTP*, VI, not. 6, pp. 340, 341). Si le Dieu de la raison ne nous est pas intime, c'est que sa déduction n'a pas pu dépasser le rapport extensif à l'espace de la détermination. En effet, bien que cet espace ait débouché sur la perception de l'éternité et de l'immutabilité divines, il demeure espace, dans son extension infinie. La raison, ne concevant Dieu que comme la cause de cette extériorité, se révèle donc incapable d'en intérioriser les effets, c'est-à-dire de percevoir en elle-même la causalité interne qui la constitue. Même si elle est en mesure d'affirmer qu'elle est causée par Dieu – le concevant comme cause de toutes choses – cette relation de causalité n'est jamais perçue que par l'intermédiaire de l'extériorité du deuxième genre, extériorité qui fait nécessairement écran à une saisie immédiate de la causalité interne de Dieu. Lorsque donc elle affirme que Dieu est cause infinie de toute chose, la raison postule de façon générale (*E*, V, 36, schol.) ce que la causalité divine doit être⁵⁴ – c'est-à-dire intime à toute chose – mais en aucun cas elle n'est en mesure de percevoir cette intimité dans la singularité de ses occurrences, puisqu'elle est condamnée à tenter de la concevoir à partir de l'espace universel de la détermination. La raison pâtit donc finalement de son commerce avec l'imagination car bien qu'elle maîtrise cette dernière, elle ne peut s'affranchir de l'extériorité qui lui est indissociable – là où il y a imagination, il y a en effet nécessairement extériorité – la privant ainsi de la perception intime de sa propre cause, autrement dit de Dieu⁵⁵.

⁴⁸ La raison est active, c'est elle qui opère le choix de ses tracés déductifs au sein du donné imaginaire et en aucun cas ce dernier qui les dicte. Devenue simple moyen, l'imagination voit son expression corsetée chez l'homme dont l'entendement domine (*TTP*, II, p. 49).

⁴⁹ *E*, II, 29, schol. Par le simple fait de considérer plusieurs choses simultanément (*simul*), la raison neutralise la temporalité de l'imagination qui fait apparaître ces mêmes choses successivement.

⁵⁰ Le corps humain est en effet le point de départ de la formation des notions communes (*E*, II, 39), notions dont l'extension finit par atteindre toutes choses (*E*, II, 37).

⁵¹ La raison ne voit jamais dans la détermination qu'un moyen. Elle ne s'y arrête point mais se contente de la traverser pour en extraire ses objets – des rapports, des relations causales – qui sont autant de prémisses du dynamisme interne de Dieu auquel s'unira finalement l'intuition.

⁵² *TTP*, VI, p. 123.

⁵³ « Quasiment » car la détermination enveloppe l'essence infinie de Dieu (en vertu d'*E*, II, 45, schol.).

⁵⁴ Ce mode de connaissance peut m'apprendre seulement ce que doit être la chose, non ce qu'elle est vraiment, sinon il ne différerait pas de la science intuitive (*KV*, II, 4, 2, p.95). Le Dieu de la raison s'apparente donc à un modèle vrai vers lequel toute connaissance rationnelle ainsi que les affects qu'elle produit (*E*, V, 15) finissent par être rapportés. Ce modèle est strictement corrélatif, selon nous, de celui de la nature humaine (*E*, IV, praef.), tous deux fonctionnant comme des pôles d'aimantation de la démarche éthique en lui donnant son sens et sa direction. Les deux modèles convergent dans la mesure où ils visent chacun l'union de l'homme en Dieu.

⁵⁵ La raison ne peut donc être qu'une transition vers l'appréhension interne de l'essence de Dieu.

Le chemin que la raison nous fraie vers l'appréhension de la nature divine n'est pas qu'un simple pont, sans apport propre, entre la détermination et cette dernière. Il s'accompagne au contraire d'un renforcement qualitatif de notre puissance d'agir et, simultanément, de la conservation de notre être. Et de fait, comme ses idées expriment adéquatement notre nature (*E*, IV, 52, dem.), la raison nous oriente systématiquement vers ce qui est bon pour notre être, dans la mesure bien sûr où nous nous conformons strictement à ce qu'elle prescrit. Non seulement la raison exprime notre nature en permettant à notre agir propre de se déployer, mais encore les désirs qui naissent d'elle n'outrepassent jamais les limites de cette nature (*E*, IV, 61), contrairement à ceux qui sont engendrés par la dynamique imaginative. Alors que cette dernière se déploie perceptuellement au sein d'un système clos où la projection domine, tout en étant en fait tributaire d'une extériorité potentiellement dangereuse pour nous⁵⁶, la raison au contraire déploie ses effets dans une ouverture totale à l'extériorité qu'elle appréhende, tout en contenant son expression dans les strictes limites de notre être. De par son accès à cette extériorité qui échappe à la perception imaginative, elle est à même de réguler les effets inhérents aux illusions engendrées par le premier genre de connaissance. Pour bien le comprendre, servons-nous d'un exemple historique : les premiers spectateurs de la toute fin du 19^{ème} siècle (1895) qui ont assisté à un court-métrage des frères Lumière montrant de face un train entrant en gare de La Ciotat, se sont enfuis apeurés de la salle de projection où ils se trouvaient, dans un mouvement de panique qui aurait pu avoir de fâcheuses conséquences pour eux. Que leur manquait-il par rapport à nous qui rions aujourd'hui de leur réaction ? Spinoza dirait : les idées qui excluaient l'existence réelle de ce train. Or ces idées se rapportent toutes à l'extériorité de la projection filmique. Elles présupposent une connaissance minimale du mécanisme cinématographique que tous aujourd'hui ou presque nous possédons. La raison procède de même avec l'imagination pour Spinoza. Ayant accès au mécanisme produisant les projections imaginatives, c'est-à-dire à leurs causes, elle parvient à en neutraliser les effets. Si nous ne fuyons pas lors d'une éclipse solaire, contrairement sans doute à nos lointains ancêtres, c'est que nous savons que c'est un phénomène

⁵⁶ Dans la mesure où cette extériorité déborde constamment notre nature.

d'alignement astronomique sans conséquence pour nous : nous n'éprouvons plus de passions d'effroi, ni d'élans superstitieux à sa vue mais au contraire un intérêt scientifique voire une émotion de joie devant un phénomène naturel rare et spectaculaire. La raison, en rectifiant le donné imaginaire, neutralise ses effets potentiellement destructeurs, notamment ces passions excessives qui naissent uniquement de notre ignorance. Elle nous offre ainsi, en même temps qu'un accès vers l'essence de Dieu, une meilleure maîtrise de la détermination⁵⁷.

La connaissance de la raison, permettant de réguler l'espace de la détermination et de choisir au sein de ce dernier – par la perception qu'elle a de la nature des affections et de leurs causes – ce qui est utile à notre propre conservation, nous offre des occasions toujours renouvelées d'éprouver des joies actives et de restreindre ainsi d'autant la domination des passions, qu'elles soient tristes ou joyeuses. Ces joies actives, dans le cas de la raison, proviennent de deux sources : l'une interne liée à l'activité même du connaître rationnel⁵⁸, l'autre externe liée à la rencontre d'objets bons pour notre nature. Cependant, la joie orientée vers l'extériorité, puisant encore et toujours dans le réservoir des déterminations, a certes accès à leurs propriétés qui offrent plus de perfection que les affections mutilées du premier genre, mais par leur entremise, nous l'avons vu, se voit toujours privée d'un accès direct à l'objet possédant le plus de perfection, soit l'essence de la substance⁵⁹. Quant à la joie puisant sa source intérieurement, est elle aussi privée de cet

⁵⁷ La maîtrise de la raison sur la détermination procède également de sa connaissance des rapports de convenance entre les choses qu'elle compare les unes aux autres (*E*, II, 29, schol.), *que celles-ci soient existantes ou non existantes*. Ceci introduit la possibilité d'une maîtrise du déterminé au-delà du simple présent ou d'un futur proche déduit sur une simple base empirique (*E*, II, 44, schol.). En mettant en rapport et en comparant le déterminé non existant avec le déterminé existant en acte, la raison rend possible une structuration optimisée de l'agir présent à partir de l'avenir, en réduisant l'éventualité de mauvais choix dus à l'absence de prise en compte des futurs contingents. Le spectre couvert par la raison déborde ainsi celui de l'imagination non seulement spatialement – par le réseau de causes qu'elle révèle – mais aussi temporellement, par les liens qu'elle tisse entre les futurs contingents et les déterminations existant en acte.

⁵⁸ Ce que Spinoza nomme la satisfaction intérieure (*E*, IV, 52).

⁵⁹ On notera que dans le *Court Traité*, l'objet de la croyance vraie et celui de la connaissance claire sont identifiés, la différence étant que la première nous le présente comme quelque chose d'extérieur à nous-mêmes, alors que la seconde nous en fait jouir intérieurement (*KV*, II, 4, 1, not.). Cela semble confirmer le fait que, pour Spinoza, il y a bien identité d'objet au sein des [CONTINUA]

accès direct à l'essence divine car sinon ses effets se confondraient avec ceux du troisième genre de connaissance. En éprouvant une satisfaction interne, l'homme sous régime rationnel puise certes cette dernière à la causalité interne de Dieu – sa propre puissance d'agir source de sa satisfaction en étant un effet direct – mais il n'a précisément accès qu'à cet effet, n'étant pas encore en mesure de remonter à sa cause, ni par conséquent d'appréhender le type de causalité qui le produit.

Malgré ses limites inhérentes, le deuxième genre de connaissance constitue une étape cruciale dans le mouvement de dépassement de la détermination. En nous procurant une connaissance adéquate de cette dernière, il nous offre l'occasion de bien distinguer où se situent nos limites propres et celles des causes qui nous déterminent. Cette distinction ouvre avec elle la voie à une claire perception de l'identité de notre être et de l'altérité des causes extérieures, perception d'où les joies actives tireront leur double source. Et c'est précisément en puisant toujours davantage à cette dernière, que ces joies finissent par augmenter la puissance de l'esprit⁶⁰, au point où son agir peut se passer de l'intermédiaire de la détermination pour s'exercer⁶¹. C'est ce qui arrive proprement en franchissant le seuil du troisième genre de connaissance.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 59] différents genres du connaître, leur différence résidant dans la plus ou moins grande qualité de leurs perceptions. Ainsi, ces genres expriment tous la réalité de la substance mais à divers degrés d'abstraction (et de superficialité), l'imagination en constituant le degré extrême de par l'appréhension de ses négations mutilées et l'intuition son degré zéro, étant en totale adéquation avec l'essence divine.

⁶⁰ Le rôle du corps existant en acte dans le renforcement de la puissance de l'esprit est capital. Plus la capacité du corps à affecter et à être affecté est grande, plus l'esprit est apte à percevoir un plus grand nombre de choses. En d'autres mots, le potentiel de l'esprit est proportionnel à la complexité structurelle du corps (*E*, IV, 38). Ainsi, le petit enfant a un esprit presque totalement inconscient de lui-même et des choses, parce que son corps n'a pas encore acquis une structure suffisamment complexe pour lui permettre d'acquérir cette conscience (*E*, V, 39, schol.). Le corps humain adulte, par contre, est doué d'une capacité d'affecter et d'être affecté si élevée qu'une grande partie de l'esprit qui lui est uni *peut* se développer (cette possibilité, dans le scolie précédemment mentionné, étant indiquée par le verbe *possint*) jusqu'à devenir suprêmement consciente et éternelle (*ibid.*). Ceci est d'un grand intérêt pour notre propos, dans la mesure où c'est la détermination corporelle parvenue à un certain degré de complexité, qui offre les conditions de son propre dépassement à l'esprit, dépassement dans cette durée « sans relation au corps » (*E*, V, 20, schol.) qui n'est autre que l'éternité.

⁶¹ La détermination est ainsi une des sources des joies qui servent à la dépasser.

10.0 LE TROISIÈME GENRE DE CONNAISSANCE : UNION DE L'ESPRIT À LA CAUSALITÉ INTERNE

En octroyant à l'esprit un accès direct à l'essence de la substance, le troisième genre de connaissance réussit ce que le deuxième genre cherchait improprement à atteindre. Alors que la raison déduisait Dieu à partir de sa compréhension toujours plus extensive de l'espace de la détermination, se privant par là même de la possibilité de s'unir à lui, le troisième genre déduit, à partir de Dieu, l'essence intime des choses (*E*, II, 40, schol. 2). Cette déduction intuitive part de la Nature Naturante indéterminée pour aboutir à la Nature Naturée, épousant ainsi le déploiement même de l'essence active (*essentia actiosa*)⁶² de Dieu. Ce déploiement étant le dynamisme divin lui-même, autrement dit la causalité immanente de Dieu (*E*, I, 18), l'esprit devenu intuition possède donc maintenant un accès direct à ce type de causalité dont il appréhende pleinement l'expression, de sa source, l'essence divine, jusqu'à la singularité de ses effets au sein de la Nature Naturée. La détermination – et avec elle conséquemment toute forme d'extériorité – se voit ici complètement dépassée : elle ne peut en effet ni être prise pour objet – le type de causalité qui l'engendre elle et sa perception ayant perdu ici toute effectivité – ni servir de support extérieur aux processus déductifs de l'esprit, comme c'était le cas au sein du deuxième genre où la raison avait encore besoin de la béquille de l'imagination pour s'exercer⁶³. Ce dépassement du déterminé est strictement corrélatif de l'accès de l'esprit intuitif à la Nature Naturante, qui ne « consiste pas en un certain genre de l'être, mais dans l'être qui est absolument indéterminé »⁶⁴. La connaissance de l'essence divine indéterminée s'accompagne de la production de joies actives dont la source est purement interne et que

⁶² *CM*, II, 11, p. 384.

⁶³ A partir des contenus imaginatifs la raison a déduit les notions communes. Or ces notions ont le même caractère d'universalité que la règle de l'exemple de la quatrième proportionnelle. Au même titre que cette règle, ces notions sont abandonnées par la connaissance du troisième genre, devenues supports inutiles de par leur universalité même (*E*, V, 36, schol.). L'extériorité du deuxième genre ne permet en effet à la raison que d'atteindre l'universel, source certes d'une connaissance adéquate, mais qui toutefois ne fait point connaître l'essence intime des choses que seule l'union à la causalité interne de Dieu octroie (cette causalité étant, en vertu d'*E*, I, 18, cause de toute chose singulière).

⁶⁴ *EP*, XXXVI, p. 1191, trad. Caillois. L'indétermination de l'essence de Dieu offre à l'esprit qui y accède tout ce que l'être exprime de perfection, le manque et la privation étant lié, nous l'avons vu, au statut ontologique de la détermination.

Spinoza nomme amour intellectuel de Dieu. Cet amour de Dieu doit se comprendre dans les deux sens du génitif, dans la mesure où sa cause s'identifie à son objet et où celui qui le ressent ne se distingue pas essentiellement de celui pour qui il est ressenti⁶⁵ (*E*, V, 36). C'est cet amour intellectuel qui cimenter l'union de l'esprit à la nature totale, union qui octroie à ce dernier un accès à sa véritable et unique origine⁶⁶.

S'unir à la causalité interne de Dieu est une garantie de conservation éternelle pour l'esprit du troisième genre car sa source est immuable et dégagée de tout commerce avec l'extériorité, seule cause possible de destruction (*E*, III, 4 ; *KV*, II, 26, 7, § 4). L'arrimage de l'esprit humain à ce type de causalité réalise donc le plus haut degré auquel peut prétendre son effort de conservation. Et comment en serait-il autrement puisque l'effort de conservation de l'esprit, autrement dit son essence, s'identifie à cette causalité interne (en vertu d'*E*, III, 6, dem.) ? L'union de l'esprit du troisième genre à ce type de causalité est donc, dans un même mouvement, union de l'esprit à sa propre essence. Elle ne peut cependant concerner qu'une des parties de l'esprit humain⁶⁷ – l'imagination et la raison continuant à s'exercer parallèlement à l'intuition – partie qu'il s'agit progressivement de faire croître au cours de l'existence actuelle si l'on entend exprimer cette éternité qui nous constitue⁶⁸ et ainsi devenir ce que l'on est. Entièrement indépendante de la dynamique du corps existant en acte, la partie intuitive lui survivra nécessairement⁶⁹. L'imagination par contre, intimement liée au corps, périra tout aussi nécessairement avec lui (en vertu d'*E*, V, 21). En supposant même, per absurdo, que le corps existant en acte ne périsse jamais,

l'imagination ne se conserverait point de manière optimale au regard de l'union que réalise l'esprit du troisième genre avec la nature totale. L'esprit intuitif, en effet, en s'unissant à l'essence divine jouit de la perfection de cette dernière et réalise ainsi la sienne, contrairement à l'esprit imaginaire qui sans cesse pâtit de la privation ontologique de ses objets. Le troisième genre accède ainsi au vrai dynamisme de l'être, à la jouissance infinie de l'existence (*EP*, XII, p. 158). A cette aune, les autres genres ne rencontrent que de l'inerte ou du mort, c'est-à-dire de la détermination⁷⁰. La raison dégage certes déjà, au sein de cette dernière, les premières lignes de force du dynamisme divin⁷¹ mais elle reste tributaire d'une approche extensive de l'être incapable d'en dégager l'intériorité, intériorité qui seule permet d'accéder à l'essence des choses singulières⁷².

La vraie vie de l'esprit, c'est-à-dire pour Spinoza sa béatitude, se réalise au sein du troisième genre de connaissance. La teneur exacte des perceptions particulières de ce dernier laisse libre cours à une foule de conjectures. On sait déjà ce qu'elles ne sont pas, soit des perceptions de la détermination, autrement dit de la négation. On peut tenter de définir à présent ce qu'elles sont. En nous basant sur le deuxième scolie de la proposition 40 du *de Mente*, qui nous indique que le troisième genre « progresse de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses »⁷³, on peut affirmer que la déduction opérée par l'intuition met en relation l'essence divine (les attributs) et les choses singulières. Or leur mise en relation conduit nécessairement à leur identification, l'essence des choses singulières ne se distinguant point de l'essence divine⁷⁴. L'esprit du troisième genre prend ainsi les

⁶⁵ Conséquence directe du dépassement de l'extériorité propre au troisième genre, cet amour évolue au-delà d'une relation sujet-objet.

⁶⁶ Cette origine était toujours déjà présente même sous régime imaginaire, puisqu'elle n'est autre que la causalité interne de Dieu enveloppée dans chaque chose, cependant, seul le troisième genre est à même de la percevoir en dehors de tout parasitage externe. C'est ainsi la connaissance intuitive qui réalise effectivement l'union de l'esprit à Dieu, bien que cette union, par l'entremise de la causalité interne, soit déjà enveloppée dans les autres genres de connaissance. L'enjeu de la démarche éthique est donc bien, avant tout, perceptuel.

⁶⁷ Sur les parties de l'esprit cf. *E*, V, 38, dem. et schol.

⁶⁸ *E*, V, 23.

⁶⁹ En vertu du parallélisme, à la partie éternelle de l'esprit affranchie de toute détermination doit correspondre une partie éternelle du corps, non soumise à la causalité externe. Or que peut bien être cette partie corporelle dégagée de toute détermination externe ? Il doit nécessairement y avoir autant de distance entre ce corps de pure positivité et le corps charnel – pure négation soumise à la corruption – qu'entre l'imagination et l'intuition.

⁷⁰ Non seulement la détermination est négation, mais sa perception par l'esprit prive ce dernier de l'accès direct au dynamisme divin, source de vie. En ce sens, on peut dire qu'elle est un objet mort.

⁷¹ Les différentes relations de causalité externe qu'en véritable force de liaison elle est à même de dégager au sein de l'espace de la détermination.

⁷² La raison demeurant, elle, dans un rapport d'universalité à l'égard des objets qu'elle appréhende. On remarquera que l'universalité chez Spinoza est indissociable d'un certain rapport de l'esprit à l'extériorité.

⁷³ Traduction Caillois.

⁷⁴ Toujours en vertu d'*E*, II, 45, schol. Cette référence permet d'affirmer que chaque chose singulière a une essence mais non pas que l'essence de chaque chose est singulière. En supposant que cette dernière position soit néanmoins défendable sur la base d'autres occurrences tirées du corpus spinozien, elle ne modifierait en rien le fait que l'essence, qu'elle soit considérée comme singulière ou spécifique, est nécessairement indissociable de la causalité interne de Dieu. Sur la question de la singularité des essences voir notamment Gueroult, II, pp. 462, 463.

choses singulières pour objet en les rattachant à l'essence de Dieu qu'elles ont toutes en commun, essence de Dieu s'identifiant à la causalité interne qui les constitue chacune dans leur singularité, sans pourtant leur appartenir (*E*, II, 10, schol. 2.). Ce faisant et dans un même mouvement, il établit un trait d'union entre toutes ces choses – trait d'union qui est précisément l'essence divine – et rompt par là même la discontinuité de leurs expressions imaginatives. Si donc, à l'instar de la raison, l'intuition a sans aucun doute pour Spinoza une puissance rectificative sur les illusions de l'imagination, celle-ci doit s'appliquer à la perception du discontinu et, avec elle, à celle de la contingence qui lui est corrélative⁷⁵. Lorsque mes sens me présente le soleil et la lune comme des déterminations séparées l'une de l'autre, l'intuition elle les unira immédiatement à leur cause interne éternelle, autrement dit à leur essence commune qu'est Dieu⁷⁶ et par là même masquera le caractère différentiel de leur nature déterminée⁷⁷. La détermination voit ainsi, grâce à l'intuition, s'exprimer la positivité que toujours déjà elle enveloppait intérieurement, positivité qui se confond avec la causalité interne dont elle est l'effet immanent.

Le troisième genre de connaissance réalise la plus grande ouverture à l'être dont l'esprit humain est capable. Il constitue ainsi l'opposé polaire du premier genre dont l'apparente ouverture ne s'est avérée être qu'un cloisonnement aveugle. Cette ouverture maximale de l'intuition coïncide avec son intériorisation maximale, puisque chaque chose y est reconnue identique à son essence intime. Il n'y a plus lieu ici d'opérer des choix, toute chose partageant la même essence que la nôtre. Il n'y plus lieu non plus par conséquent de diriger notre effort sur un tracé qui lui serait propre : la démarche éthique, au sein du troisième genre, n'a plus d'histoire. Si elle demeure effective, c'est au regard de la totalité de l'esprit, dont la croissance de sa meilleure partie doit constituer l'objet de tous nos efforts (*E*, V, 39, schol.)⁷⁸.

⁷⁵ C'est parce qu'une chose peut être conçue séparément des autres choses et de sa cause par l'imagination, qu'elle peut également être conçue comme non existante donc contingente (*EP*, XII, p.158).

⁷⁶ La détermination sert ainsi de simple support à la perception de l'unicité de l'essence divine dans chacune de ses modifications. Cependant, contrairement à l'exemple de la quatrième proportionnelle, ce support est nécessairement extérieur à la perception intuitive, étant donné que celle-ci ne perçoit point le déterminé.

⁷⁷ Au même titre que la relation de proportionnalité masque la nature déterminée des nombres qu'elle unit.

⁷⁸ Notre esprit, pendant la durée du corps existant en acte, reste en partie soumis aux déterminations, autrement dit à la causalité externe (*E*, IV, 4; *E*, V, 34), sa partie imaginative n'étant donc en rien détruite par l'existence de sa partie intuitive, ni a fortiori de sa partie rationnelle qui elle aussi demeure.

11.0 CONCLUSION

Cet article a voulu montrer comment s'articule le couple causalité-détermination au sein de la démarche éthique spinozienne. Nous avons vu que le premier genre est pour ainsi dire noyé au sein de la détermination, ne possédant aucun recul lui permettant de saisir cette dernière, ni d'avoir accès à la causalité externe qui la détermine. La raison, elle, s'est révélée être le premier pas de l'esprit vers son détachement de la détermination et son union à la causalité interne de Dieu, avant son accomplissement définitif dans l'intuition. On retiendra que le détachement du déterminé et l'accès à la causalité interne évoluent, au sein de la démarche éthique, de manière strictement proportionnelle: plus l'esprit se dégage de la détermination, mieux il perçoit le dynamisme immanent de la Nature⁷⁹. Ce cheminement de l'esprit vers l'agir divin coïncide avec la croissance de son propre agir jusqu'au point où tous deux se rejoignent, où la déduction intuitive accompagne le déploiement de la substance. Alors seulement l'esprit devient authentiquement ce qu'il est, c'est-à-dire pur dynamisme percevant le dynamisme de l'être. Alors seulement il conquiert son identité initialement morcelée et dissociée au sein de la détermination. Car son essence est le mouvement déductif lui-même – qu'il soit rationnel ou intuitif – et ses objets, non pas des étants figés dans leur détermination, mais des relations, des rapports, des réseaux de traits d'union

⁷⁹ On notera que la structure de la chaîne déductive de l'*Ethique* reflète ce progressif détachement du déterminé. Les scolies, appendices et introductions, groupes textuels quantitativement les plus lourds, sont chargés d'images, de références à l'expérience sensible, ce qui est moins le cas déjà des démonstrations, plus courtes et directes dans leur argumentation. Les propositions, quant à elles, sont dégagées de tout élément issu de l'expérience. Les occurrences du terme *ingenium* sont à ce titre révélatrices. Dans l'*Ethique* sur dix-neuf occurrences, seize figurent dans les scolies et appendices, deux seulement dans les démonstrations et aucune dans les propositions. Autre exemple, le terme *equus* dont aucune des vingt occurrences ne figure dans les démonstrations et les propositions. Scolies et appendices semblent donc s'adresser prioritairement à la partie plus ou moins importante de l'esprit du lecteur affectée de préjugés imaginatifs et qui donc a besoin de s'alimenter d'exemples concrets et déterminés. Spinoza a conçu sans doute qu'au fur et à mesure des relectures de son œuvre maîtresse, le lecteur pourrait progressivement se passer des contenus imaginatifs des scolies et appendices pour uniquement demeurer dans les démonstrations voire in fine, quand la puissance et la rapidité de son esprit le lui permettraient, d'épouser uniquement le mouvement des propositions.

continus qui forment à divers degrés le tissu essentiel du divin. Il serait vain d'accuser la détermination d'être le tombeau de l'esprit car ce dernier n'a au fond que les perceptions qui correspondent à la qualité de son effort. Degrés de perception et de perfection en lui ne font qu'un. Sa perception suprême est celle de l'essence des choses ou des essences si l'on penche pour l'hypothèse de leur singularité qualitative. Sous quelle forme d'ailleurs pourrait s'exprimer cette singularité? Celle d'idées de l'entendement infini, comme semble le suggérer certaines occurrences du corpus spinozien⁸⁰? Ou celle de *res physicae*, degrés « de puissance ou d'intensité » contenus dans les attributs⁸¹? C'est notre propre essence, son statut et conséquemment la portée exacte de la démarche éthique censée en réaliser le potentiel qui sont en jeu dans la réponse à ces questions, sans doute les plus ardues auxquelles se voit confronter l'interprète de Spinoza. Cependant, ni le débat sur la nature des essences ni même celui qui interroge leur singularité ne remettent en cause le mouvement général de la démarche éthique. En effet, admettre ou non que Spinoza attribue cette singularité à l'essence des choses, n'affecte nullement la conception du dépassement graduel de la détermination. Certes une essence singulière dans sa finitude ne saurait être indéterminée car seule la substance infinie peut prétendre à l'indétermination. Néanmoins, même si l'hypothèse de la singularité des essences implique que celles-ci soient en un sens conçues comme déterminées, cette « détermination », dans cette acception précise, ne pourrait plus se comprendre comme une négation, du fait de la réalité qu'exprime nécessairement l'essence. Elle ne pourrait pas davantage impliquer la divisibilité de ses éléments car l'essence n'est pas un contenu imaginaire et seule l'imagination divise les objets qu'elle appréhende⁸². Enfin elle ne saurait être soumise à une quelconque passivité, l'essence exprimant au contraire la pure activité de la causalité interne de Dieu. Pencher donc pour cette hypothèse, c'est nécessairement admettre que chez Spinoza il y a deux manières d'être

déterminé, comme il y a deux manières d'exister, celle de l'essence et celle de l'existence en acte⁸³.



⁸⁰ Notamment *TP*, II, § 2 et *E*, I, 17, schol. où l'essence de l'homme est identifiée à une vérité éternelle (*aeterna veritas*).

⁸¹ DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, éditions de Minuit, 1968, p. 282.

⁸² Autrement dit, seule la causalité externe rend possible la divisibilité, du fait de la relation *partes extra partes* qu'elle instaure entre les choses. Or l'hypothèse de la singularité des essences doit nécessairement postuler le lien intime et exclusif que ces dernières entretiennent avec la causalité interne de Dieu, sous peine sinon de les affecter de négation.

⁸³ Sur ces deux manières d'exister, cf. *E*, II, 45, schol. Voir également à ce sujet la remarque de Wolfson concernant l'esprit humain in Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Cambridge (Mass.), 1934, reprint : 1983, p. 293.

En guise de résumé voici un tableau synthétique permettant une saisie rapide des principaux points abordés dans cet article.

Genres de connaissance (GdC)	Type de causalité produisant les GdC	Type de causalité perçu par les GdC	Perception des déterminations et de la causalité au sein de chaque GdC	Relation de chaque GdC à l'extériorité	Liens avec l'exemple de la quatrième proportionnelle
<i>PREMIER GENRE : IMAGINATION</i>	externe et interne	aucun	déterminations	passive	1. perception des nombres
<i>DEUXIÈME GENRE : RAISON (ASSISTÉE DE L'IMAGINATION)</i>	interne	externe	causalité et déterminations	active	2. perception de la proportionnalité et des nombres
<i>TROISIÈME GENRE : INTUITION</i>	interne	interne	causalité	aucune	3. perception immédiate de la proportionnalité

Esquisse d'une dialectique spinozienne de l'esprit

Moment de l'aliénation (imagination)	Moment de la scission (raison)	Moment de l'unité (intuition)
<p>Extériorité pure</p> <p>L'extériorité domine : son ordre – l'ordre commun de la Nature – s'impose dans les choses et dans l'esprit. L'esprit est morcelé (il existe autant d'esprits que de tempéraments) et se révèle impuissant à affirmer son intériorité.</p>	<p>Intériorité versus Extériorité</p> <p>L'esprit conquiert son activité interne et dans le même mouvement s'unifie (dépassement du morcellement imaginaire). Son intériorité fait face à l'extériorité de l'espace de la détermination.</p>	<p>Intériorité pure</p> <p>L'esprit déploie pleinement son activité interne et achève son unification. Il est intimement uni à l'essence active de Dieu. Son intériorité appréhende l'intériorité (essence) de chaque chose.</p>

BIBLIOGRAPHIE :

ALQUIE, Ferdinand, **LE RATIONALISME DE SPINOZA**, PUF, Paris, 1981.

BERTRAND, Michèle, **SPINOZA ET L'IMAGINAIRE**, PUF, Paris, 1983.

BOSS, Gilbert, **L'ENSEIGNEMENT DE SPINOZA. COMMENTAIRE DU COURT TRAITÉ**, éditions du Grand Midi, Zürich, 1982.

BOVE, Laurent, **LA STRATÉGIE DU CONATUS, AFFIRMATION ET RÉSISTANCE CHEZ SPINOZA**, Vrin, Paris, 1996.

DELBOS, Victor, **LE SPINOZISME**, Vrin, Paris, 1994.

DELEUZE, Gilles, **SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION**, éditions de Minuit, 1968.

GUEROULT, Martial, **SPINOZA**, deux volumes, Aubier-Montaigne, Paris, 1968 ; 1974. (abrégé Gueroult).

LAZZERI, Christian, **SPINOZA, PUISSANCE ET IMPUISSANCE DE LA RAISON**, collection « débats philosophiques », PUF, Paris, 1999.

MACHEREY Pierre, **INTRODUCTION À L'ÉTHIQUE DE SPINOZA**, cinq volumes, PUF, Paris, 1986-1994.

MATHERON, Alexandre, **INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ CHEZ SPINOZA**, éditions de Minuit, Paris, 1988.

MOREAU, Pierre-François, **SPINOZA : L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ**, coll. Epiméthée, PUF, Paris, 1994.

RAMOND, Charles, **QUALITÉ ET QUANTITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA**, PUF, Paris, 1995.

RIVAUD, Albert, **LES NOTIONS D'ESSENCE ET D'EXISTENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA**, Félix Alcan éditeur, Paris, 1905.

WOLFSON, Harry Austryn, **THE PHILOSOPHY OF SPINOZA : UNFOLDING THE LATENT PROCESS OF HIS REASONING**, Cambridge (Mass.), 1934, reprint : 1983.

ZAC, Sylvain, **L'IDÉE DE VIE DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA**, PUF, Paris, 1963.

TRADUCTIONS UTILISÉES :

SPINOZA, **ŒUVRES**, quatre volumes, traduction, notices et notes par Charles Appuhn, Garnier Flammarion, Paris, 1964.

SPINOZA, **ŒUVRES COMPLÈTES**, texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.

