

Studia de philosophia moderna

Cahiers du Séminaire québécois
en philosophie moderne

Working Papers of the Québec Seminar
in Early Modern Philosophy



Nº 3 2018

STUDIA DE PHILOSOPHIA MODERNA

**Cahiers du Séminaire québécois en
philosophie moderne**

**Working Papers of the Quebec Seminar
in Early Modern Philosophy**

N° 3 • 2018

Studia de philosophia moderna. Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy est une revue électronique en libre accès publiée à l'Université du Québec à Trois-Rivières (Canada) depuis 2015. Il s'agit d'une formule hybride entre revue et actes de colloque car seules les personnes ayant présenté une communication à l'un des Séminaires québécois en philosophie moderne depuis la création de ce colloque en 2009 peuvent soumettre un texte (qui ne sera pas nécessairement celui qui avait été présenté à l'oral). Chaque texte soumis est évalué par au moins deux lecteurs choisis parmi les membres du comité de rédaction et des experts externes spécialisés sur le sujet particulier des articles à évaluer.

Studia de philosophia moderna. Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy is an open-access electronic journal published at the Université du Québec à Trois-Rivières (Canada) from 2015 on. It constitutes a hybrid between a journal and proceedings insofar as only those having presented a paper at one of the Quebec Seminars in early modern philosophy since the implementation of this conference in 2009 can submit a paper for publication (which may not be the same as the one orally presented). Each submission is evaluated by at least two readers who are chosen from the editorial board and from external experts specializing on the specific topic of the paper.

ISSN : 2368-7770

Website : www.uqtr.ca/Studia

Rédactrice en chef | Editor

Syliane Malinowski-Charles (Université du Québec à Trois-Rivières)

Assistante de rédaction | Editorial assistant

Isabelle Lachance (Université du Québec à Trois-Rivières)

Graphiste | Designer

David Martineau-Lachance

Comité scientifique international | International scientific board

Roger Ariew (University of South Florida), Daniel Garber (Princeton University), Chantal Jaquet (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), Denis Kambouchner (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), Steven Nadler (University of Wisconsin at Madison), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Tad Schmaltz (University of Michigan at Ann Arbor)

Contacts

lhpm@uqtr.ca

syliane.charles@uqtr.ca

Site web

www.uqtr.ca/studia

Copyrights

La reproduction et la diffusion des articles est autorisée librement, sans limite du nombre de pages, dans le cadre d'un usage personnel ou académique (notamment à des fins d'enseignement).

Les auteurs conservent un droit d'auteur limité sur les articles : ils peuvent soumettre les textes pour publication dans d'autres revues, ou les republier dans des ouvrages individuels ou collectifs. La re-publication devra néanmoins impérativement faire part de la publication initiale de ce texte dans les *Studia de philosophia moderna*, référence à l'appui. De plus, un texte publié dans notre revue ne pourra pas être retiré du volume auquel il appartient, ni être modifié après-coup.

Il est strictement interdit à un tiers d'utiliser le contenu de notre publication pour le republier sous son nom, ou de republier des articles sans avoir obtenu le consentement écrit des auteurs.

Distribution and copying of the full texts is freely authorized, with no limit of page number, in the context of personal or academic use (notably for teaching purposes).

Authors maintain limited copyrights on their papers: they can freely re-publish papers that were initially published here in another journal or in other works, whether their own or in volumes edited by others. However, any future publication will have to acknowledge the initial publication in the *Studia de philosophia moderna* and give the reference in it. Furthermore, a text published in our journal cannot be withdrawn or modified afterwards.

It is strictly forbidden to publish the content of this volume under one's name or to re-publish its content without explicit and written consent of the authors.

© 2018. *Studia de philosophia moderna. Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy*

La production de ce numéro a bénéficié du soutien financier du Décanat de la recherche de l'Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR) et du Laboratoire sur l'histoire et la pensée modernes de l'UQTR.

Sommaire

Contents

Vincent JULLIEN	
La <i>Dynamica</i> de Leibniz et la science physico-mathématique	1-22
Aurélien CHUKURIAN	
L'héritage cartésien de Spinoza : la générosité	23-53
DOSSIER SPÉCIAL : SPINOZA ET L'HISTOIRE	
SPECIAL FEATURE: SPINOZA AND HISTORY	
Michael ROSENTHAL	
Spinoza on the Idea of Progress	54-75
Syliane MALINOWSKI-CHARLES	
Spinoza et le progrès historique. Réponse à « Spinoza on the Idea of Progress » de Michael Rosenthal	76-97

La *Dynamica* de Leibniz et la science physico-mathématique

Vincent Jullien

Université de Nantes, Laboratoires CAPHI et SYRTE

Encore à propos de la mathématisation des sciences de la nature

Un soupçon d'inexistence

On le dit, la mathématisation de la physique aurait débuté au XVII^e avec le programme galiléen. Les œuvres de Descartes et Leibniz – et, bien entendu, de son héros peu contesté Newton – alimentent la réflexion sur ces débuts. Les philosophes ont soutenu les positions les plus diverses à ce sujet, que les débuts de ce processus étaient en réalité bien plus anciens. Pour s'en convaincre, il suffisait de lire Archimède ou même les *Mécaniques* d'Aristote. À l'opposé, on a pensé qu'une association digne de ce nom n'avait été élaborée que plus tard. Était-ce avec Varignon? ou Fourier? ou Laplace? ou Einstein? ou encore la mécanique quantique?

Si l'on souhaite connaître et analyser l'application des mathématiques aux sciences de la nature, le débat sur l'origine n'a pas beaucoup de sens. On est « simplement » confronté à un vaste programme de travail qui consiste à décrire les rôles des mathématiques au sein des théories physiques et, plus récemment, biologiques. Ce rôle varie, du plus modeste au plus essentiel, et nous savons tous à quel point cette analyse est complexe; toutefois, elle ne constitue pas un problème en soi. En réalité, le problème de l'origine de la mathématisation existe si l'on soupçonne autre chose, si l'on pense qu'à un moment est née une physique non seulement mathématisée, mais encore une physique-mathématique. Alors, si c'est cela qu'on a à l'esprit, il faut chercher à découvrir ce moment où les alchimistes de l'ontologie ont réussi la transmutation : des objets physiques et/ou des objets mathématiques sont devenus des objets physico-mathématiques. Cette nouvelle essence a fait naître une *science nouvelle*, aux noms divers. C'était déjà ce

Pour citer cet article

Jullien, Vincent (2018). « La *Dynamica* de Leibniz et la science physico-mathématique ». *Studia de philosophia moderna* 3: 1-22.

dont Beeckman voulait convaincre Descartes, c'est cela que proclame Galilée, c'est sans aucun doute ce que revendiquent Newton et bien d'autres après lui.

Nombreux sont les savants ou les philosophes qui ont leur scénario d'apparition, rarement le même : la *matière intelligible* d'Aristote rendit la chose possible, soutient l'un; la maîtrise formelle de l'infini, explique l'autre; le développement de l'analyse, selon un troisième; ou une certaine formalisation spéciale, en séries ou matricielle peut-être, etc. Si la controverse est vive, je me demande si elle n'est pas sans objet, dans la mesure où je soupçonne que cette émergence d'objets physico-mathématiques (et de la science qui va avec) pourrait bien être aussi chimérique que la transmutation du plomb en or.

Des avocats puissants

La thèse de l'existence d'une science physico-mathématique et pas seulement d'une physique mathématisée a de formidables défenseurs. Galilée annonce une *science nouvelle* : « Nous apportons, sur le sujet le plus ancien, une science absolument nouvelle [...]. Une science aussi vaste qu'éminente, dont mes propres travaux marqueront le commencement et dont des esprits plus perspicaces que le mien exploreront les parties les plus cachées » (1970 [1638] : 120). Newton rédige préfaces et scholies dans ce sens. Des commentateurs généraux assument la naissance d'une puissante physique mathématique et d'Alembert pense devoir opposer la fausse *géométrie des éléments* cartésienne à l'œuvre newtonienne, pour conclure : « Enfin, Newton montra le premier ce que ses prédécesseurs n'avaient fait qu'entrevoir, l'art d'introduire la géométrie dans la physique et de former, en réunissant l'expérience et le calcul, une science exacte, profonde, lumineuse et nouvelle » (1986 [1759], chap. XX : 178-179).

Michel Blay, dans son commentaire sur les *Principia*, indique que le grand mouvement scientifique du XVII^e siècle consiste à « donner existence mathématique à la science du mouvement » et que « le mouvement des corps sous l'action des forces naît à l'existence mathématique » (1995 : 7 et 52). Le même auteur estime cependant que, comme Moïse, Newton est resté en vue de la terre promise et qu'il faudra attendre Varignon pour y pénétrer. Yvon Belaval, qui est assez convaincu de l'existence de la science physico-mathématique, évoque l'œuvre de Newton pour lancer qu'« alors la science du monde sera en marche vers son unité » (1960 : 525). Un demi-siècle après la parution des *Principia*, la thèse semblait déjà solidement établie. La lecture des articles « Application » et

« Physico-mathématiques » de l'*Encyclopédie méthodique mathématique* (1784), tous deux signés par d'Alembert, suffit pour le constater¹.

Il existe donc une vaste entreprise philosophique pour annoncer la naissance d'un monde disposant de la double nature, mathématique et physique. Elle y inclut tout le corpus qui élabore et qui découle de ladite science *physique mathématique*². Selon Plutarque, Archimède, déjà, hésitait sur le point de savoir si la géométrie peut, ou non, être insérée dans la mécanique (2001 : 580-584). On l'a vu, Newton, lui, ne doute pas. Il n'est d'ailleurs pas évident de trancher à savoir si les *Principia* sont un traité de physique ou un traité de mathématiques. Selon l'auteur lui-même, il semble possible de les prendre pour un traité de mathématiques; le titre n'indique-t-il pas qu'il s'agit de « principes mathématiques »? Sa préface est, elle aussi, assez claire en ce sens. Pourtant, les huit définitions et les trois lois qui ouvrent le traité sont en tout point des propositions physiques : les premières introduisent la quantité de matière, de mouvement, les diverses forces, etc., et les secondes concernent la gouvernance des phénomènes naturels... Tout ceci est entièrement physique.

La thèse de la consubstantiation mathématique/physique génère cependant certaines limitations dans le grand œuvre newtonien. Premièrement, la mathématisation des corps, des caractéristiques de leurs mouvements – qu'il s'agisse de leurs trajectoires, de leur vitesse, de leur accélération ou de leurs effets dynamiques – est obtenue par une décision aussi performante que limitative : la seule variable fonctionnelle mise en œuvre est le temps. Il y a là, on le sait bien, un choix ou une découverte de la plus grande efficacité, mais aussi une réduction de ce que peuvent les mathématiques. Que ce soit pour la fronde (L. I, Définition 5) ou pour le seau rempli d'eau (le long Scholie après la Définition 8), tout dépend de la vitesse, et la vitesse du temps. Les trois lois, à leur tour, sont exposées selon le temps. Lorsqu'on entre dans le vif du sujet au Corollaire I, il est dit qu'il sera

¹ À propos de l'application de la géométrie et de l'analyse à la physique, l'encyclopédiste écrit : « [C]'est à M. Newton qu'on la doit comme on doit à M. Descartes l'application de l'algèbre à la géométrie » (1987 [1784] : 95a). L'analogie est, je crois, trompeuse ou, du moins, ne fait pas avancer ma discussion puisqu'elle suppose le problème résolu, comme si, dans les deux cas, il s'agissait d'objets de même nature : le rapport de l'algèbre à la géométrie me semble intelligible puisqu'il s'agit d'objets mathématiques, alors que celui de l'analyse à la physique ne respecte pas – selon moi – cette condition.

² Un genre sera cultivé au cours des siècles par les tenants des sciences physico-mathématiques pour parer aux objections multiples à la thèse de la double nature, soit le bestiaire des espèces de mathématiques qu'il faut considérer : *mixtes, media, appliquées, rationnelles, scientia infiniti, géométrie métrique, analyse, géométrie algébrique, mécanique, dynamique, spéculatives, pratiques*.

question d'un mouvement « dans un temps donné et/ou variable » et au Scholie du Corolaire VI, la loi de Galilée est validée selon une gravité qui agit « dans le temps » et en faisant de la vitesse et des trajectoires des fonctions du temps.

Les propositions qui suivent pourraient être partagées en deux catégories ; certaines ne contiennent aucun indice qui indique que nous lisons de la physique : pas de corps, ni de force, ni d'attraction, etc. Les grandeurs variables sont des lignes. Il s'agit de stricte géométrie, de théorèmes démontrés par Newton ou parfois repris chez des classiques (Apollonius notamment). C'est le cas des Lemmes 2 à 9 et 11 de la Section I et de certaines autres de la Section III, etc. La seconde catégorie, bien plus nombreuse, traite de grandeurs physiques (corps, force, attraction etc.), alors, systématiquement, la variable est le temps. Que dire? Que les mathématiques structurent ce traité et qu'elles lui sont nécessaires, sans doute; mais aussi que ce traité est essentiellement autre chose qu'un traité de mathématiques puisque, quand la physique emprunte aux mathématiques, c'est immédiatement pour leur ôter une puissance de généralité, une indifférence aux conditions sensibles qui fait partie de leur nature.

L'abbé Bossut, dans le « Discours préliminaire » de l'*Encyclopédie méthodique*, écrit avec une certaine modération que « les mathématiques mixtes, autrement appelées Sciences Physico-mathématiques, empruntent à la physique une ou plusieurs expériences incontestables » (1967 [1784] : i), puis elles font leur travail. Mais quelle est la nature de cet emprunt? Voilà qui nourrit notre perplexité. Ce qui est indiscutable, toutefois, est la présence décisive des mathématiques dans la physique naissante : astronomie, dynamique, mécanique, etc. Alors, et quelle que soit la position philosophique ou ontologique que l'on défendra, un très vaste chantier est ouvert, un programme de travail pour les historiens et philosophes des sciences : comment précisément s'associent les objets mathématiques et les objets physiques? Ce travail doit être mené, que l'on soutienne ou que l'on conteste la création de sciences physico-mathématiques.

Quelques éléments contre la double nature

De puissants arguments existent pour séparer essentiellement les objets et procédures mathématiques et les objets et procédures physiques. Il s'agit d'une discussion millénaire dont les pythagoriciens, Platon, Aristote et leurs commentateurs ont forgé les arguments de base. Il a fallu, pour commencer, se prononcer à savoir s'il existe ou non une science des choses qui changent et c'est

un titre de gloire d'Aristote d'avoir défendu cette possibilité. Toutefois, un enseignement de *l'école* sera que, pour ce qui concerne la science des animaux, celle des plantes, des éléments, les météores, la mécanique (quoique?), l'adéquation des objets mathématiques à la matérialité et au changement est si faible que leur rôle y est fictif. Un autre paramètre distinctif allait être rudement débattu, celui de la dignité ontologique respective des objets mathématiques et physiques; sur ce point, la controverse est nette : au réalisme idéaliste de Platon, qui rehausse le statut des mathématiques, s'oppose la doctrine hylémorphique aristotélicienne, qui les dépouille d'attributs substantiels³. Aux mathématiques sont accordées par tous l'exactitude et la rigueur. Reste à savoir si c'est un avantage ou un handicap lorsqu'il est question de rendre compte de phénomènes qui en sont plus ou moins bien pourvus. Enfin, il fallait aborder le critère du genre de la démonstration, dans l'une ou l'autre science, et notamment de la nature causale des démonstrations : si l'on accorde, comme le demande Aristote, qu'une démonstration ne puisse être considérée comme scientifique qu'à la condition nécessaire qu'elle fournisse les causes de ce qu'elle prouve, un problème est soulevé qui est celui de savoir si les mathématiques procèdent ou non conformément à ce réquisit.

Ce qui semble pouvoir être reconnu au terme de cet aperçu est le point suivant : dès le troisième siècle av. J.-C., on dispose des concepts principaux grâce auxquels seront élaborées les positions philosophiques concernant la nature des objets et des procédures mathématiques (comparativement à ceux des sciences physiques) et, partant, concernant le genre des relations que pourront entretenir les uns et les autres.

La contestation de la possibilité de transmutation, c'est-à-dire de l'existence d'une physico-mathématique, est, elle aussi, une *vieille histoire*. Je mentionne en passant certains épisodes anciens bien connus : l'optique géométrique, notamment au cours des Moyens Âges arabe et latin, les travaux dit de la *latitudo formarum* au XIV^e siècle, la grande controverse sur la *certitudo mathematicarum* à la Renaissance. Ne croyons pas que cette contestation s'éteigne quand la physique pleine de mathématique se déploie. On songera à Diderot, à Buffon, aux sciences du vivant des XVIII^e et XIX^e siècles. Enfin, on pourra mentionner des arguments quasi contemporains. À titre d'exemple, Davis et Hersh dressent le tableau suivant : « Nous apprenons quelque chose sur le monde en l'observant et en réfléchissant à ce que nous voyons. Jusqu'à ce que nous ayons observé, nous n'avons rien sur quoi réfléchir. En mathématique cependant, nous avons la

³ Il faudra nuancer cette proposition en tenant compte de la matière intelligible.

connaissance de choses qui n'ont jamais été observées et qui ne le seront jamais » (1985 : 318).

Toutefois, ce qui apparaît, concernant la controverse sur la *certitudo mathematicarum*, est le point d'accord suivant : les objets et les procédures mathématiques (géométriques essentiellement) n'ont pas de nature commune avec les objets et les procédures des sciences du monde matériel. Selon certains auteurs, de fortes analogies peuvent exister entre les unes et les autres : l'argument de la matière intelligible va dans ce sens; l'argument de la démonstration *selon les causes*, que d'aucuns accordent aux mathématiques, renforce l'analogie. L'enjeu est alors celui de la hiérarchie des sciences : à savoir si les mathématiques doivent être sur la troisième marche du podium des sciences théorétiques ou être rehaussées à la seconde. Mais, quelle que soit la solution adoptée, nulle communauté de nature, nulle consubstantialité n'est défendue par ces auteurs. De même, ils sont plutôt d'accord sur le fait que les mathématiques peuvent être utiles et – disons-le – appliquées à certaines sciences de la nature. Là encore, on ne saurait en tirer argument pour constituer une science qui soit double, physique et mathématique⁴.

Leibniz et sa tentative incertaine

La *Dynamica* et physico-mathématique

Après avoir indiqué certains arguments généraux concernant la possibilité ou l'impossibilité d'une science physico-mathématique, il s'agira désormais, d'examiner une contribution très remarquable de Leibniz à cette affaire, telle qu'elle se présente dans le grand traité synthétique non publié de son vivant, la *Dynamica de potentia et legibus naturae corporeae*⁵. Leibniz a élaboré – dans divers textes – une forte argumentation pour ériger une frontière essentielle entre physique et mathématiques. Je choisis un passage où sont distinguées les deux manières d'être, celle des mathématiques et celle des phénomènes actuels :

Je reconnais que le temps, l'étendue, le mouvement, et le continu en général, de la

⁴ On lira, sur ce sujet, Shin Higashi, *Penser les mathématiques au XVI^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

⁵ Ce texte, connu par l'édition Gerhardt (t. VI des *Mathematische Schriften* [désormais *MS*]), a été établi par Andrea Costa pour une thèse soutenue à l'École des Chartes (2011). Il a aussi été traduit et commenté par Mathieu Gibier pour une thèse soutenue à l'Université de Nantes (2016) (désormais désigné Gibier, 2016).

manière qu'on les prend en mathématique, ne sont que des choses idéales, c'est-à-dire qui expriment des possibilités tout comme font les nombres [...]. L'espace et le temps pris ensemble font l'ordre des possibilités de tout un univers de sorte que ces ordres (l'espace et le temps) cadrent non seulement à ce qui est actuellement, mais encore à ce qui pourrait être mis à la place, comme les nombres sont indifférents à tout ce qui peut être *res numerata*. [...] Et quoi que dans la nature, il ne se trouve jamais des changements parfaitement uniformes tels que demande l'idée que les mathématiques nous donnent du mouvement, non plus que des figures actuelles à la rigueur de la nature de celle que la géométrie nous enseigne, parce que le monde actuel n'est point demeuré dans l'indifférence des possibilités, étant venu à des divisions ou multitudes effectives, dont les résultats sont les phénomènes qui se présentent et qui sont variés dans les moindre parties : néanmoins les phénomènes actuels de la nature sont ménagés et doivent l'être de telle sorte qu'il ne se rencontre jamais rien, où la loi de la continuité (que j'ai introduite [...]) et toutes les autres règles les plus exactes des Mathématiques soient violées. Et bien loin de cela, les choses ne sauraient être rendues intelligibles que par ces règles, seules capables, avec celles de l'Harmonie ou de la perfection que la véritable Métaphysique fournit, de nous faire entrer dans les raisons et vues de l'Auteur des choses. La trop grande multitude des compositions infinies fait à la vérité que nous nous perdons enfin, et sommes obligés de nous arrêter dans l'application des règles de la métaphysique, aussi bien que dans les applications des Mathématiques à la Physique. Cependant, jamais ces applications ne trompent et quand il y a du mécompte après un raisonnement exact, c'est qu'on ne saurait assez épplucher le fait et qu'il y a imperfection dans la supposition. On est même d'autant plus capable d'aller loin dans cette application qu'on est plus capable de ménager la considération de l'infini, comme nos dernières méthodes l'ont fait voir. Ainsi, quoique les méditations mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauraient s'écarter de leurs règles; et on peut dire en effet que c'est en cela que constitue la réalité des phénomènes, qui les distingue des songes. Les mathématiciens cependant, n'ont point besoin du tout des discussions métaphysiques, ni de s'embarrasser de l'existence réelle des points, des indivisibles, des infiniment petits, et des infinis à la rigueur. [...] J'ai donné à considérer qu'il suffit aux mathématiciens, pour la rigueur de leurs démonstrations, de prendre au lieu des grandeurs infiniment petites, d'aussi petites qu'il en faut *etc.* [Mr. Le Marquis de l'Hôpital] ne voudra pas, non plus que moi, charger sa Géométrie des questions métaphysiques (Leibniz 1840 [1702] : 189-190).

On y apprend donc ceci, que les mathématiques et les phénomènes sont d'essence absolument distincte, les premières sont des idéalités, les seconds des actualités. Il n'y a pas de *mélange* possible, de transsubstantiation ou de double nature. Cependant, la réalité des phénomènes (soit leur manière d'exister) est constituée de leur *proximité* (« ne sauraient s'écarter de ») aux règles idéales des mathématiques.

Voyons comment se présente cette proximité dans la *Dynamica de potentia*, où il s'agit de construire ces objets « amphibies⁶ » afin de développer une science physique qui n'existerait pas sans les mathématiques. Ce ne sont pas les phénomènes ou les suggestions empiriques qui décident seuls de l'invention des objets physico-mathématiques de la physique nouvelle. Pour Leibniz, il convient de laisser se déployer les mathématiques et d'enregistrer leur puissance à créer – éventuellement – de tels objets. Mathieu Gibier écrit justement :

Premièrement la *Dynamique abstraite* ne nous enseigne encore rien au sujet des lois de la nature : elle permet de construire des grandeurs et des lois mécaniques possibles, mais sans encore établir aucun rapport de causalité réel [...]. Mais d'un autre côté, il appartient à la *Dynamique concrète* fondée sur le principe métaphysique de l'équivalence causale (ou un autre) d'établir qu'effectivement [le phénomène] doit obéir à une telle loi du mouvement... Retenons que le caractère presque purement mathématique de la première partie de la *Dynamica* ne rend pas les lois du mouvement réductibles aux vérités nécessaires de la logique, de l'arithmétique et de la géométrie, puisque cette partie abstraite s'en tient à la construction de grandeurs *possibles*. (Gibier, 2016 : 42).

Cette description montre assez qu'il n'y a pas de recouvrement entre ces deux sciences, mathématique et physique, ce qui n'empêche pas la seconde d'être sous la dépendance de la première. Leibniz construit systématiquement des *grandeurs possibles*, suggérées – au départ – par les phénomènes. Ces grandeurs ont des *noms* de physique (vitesse, moment, matière, action, puissance, etc.), mais elles sont mathématiques. Avant que ces objets mathématiques ne deviennent des expressions d'objets de la nouvelle physique (la *Dynamica concreta*), il faut leur faire franchir toutes les étapes de l'intelligibilité claire qu'exigent les sciences mathématiques. C'est une procédure longue et délicate qui exige bien des précautions : ainsi, pour qu'un indivisible ou une différentielle ne devienne l'expression d'une vitesse instantanée, il faut tout reprendre, depuis la mesure du mouvement uniforme et ne pas se contenter d'une analogie performante (comme chez Galilée soit dit en passant).

Ce n'est pas seulement le souci de précaution qui caractérise cette procédure, mais aussi et surtout l'audace et l'imagination. Il est normal (ou

⁶ Le terme est fréquent chez Leibniz : entre terre et mer pour des animaux; entre France et Allemagne pour Leibniz lui-même. Cet « objet presque amphibie entre l'Être et le Non-être que nous appelons racines imaginaires. » Voir *MS V* : 357, traduit et cité par Marc Parmentier, 1989 : 396.

conforme à la nature mathématique de la *Dynamica abstracta*) d'appliquer ou d'inventer des opérations convenables pour ces « grandeurs mathématiques au nom physique ». Cette étape est remarquable et redoutable : que peut-on (doit-on) faire à partir des grandeurs simples, des *attributs distincts*? On peut certes les additionner (et encore), les multiplier, mais aussi les différencier, les intégrer, leur appliquer le *ductus*, etc. Ces opérations génèrent des grandeurs et des théorèmes nombreux et complexes qui échappent pour la plupart à nos capacités de représentation. La *Dynamica abstracta*, nous montre que Leibniz ne se saisit pas des mathématiques telles qu'elles existent et telles qu'il les a inventées, pour en faire ces *objets mathématiques pour la physique*, objets qu'il emploierait dans la *Dynamica concreta*. Il reconstruit quasi chaque objet et notion pour le faire cheminer *du côté* des phénomènes sensibles et pour qu'il puisse *éventuellement* servir d'objet modèle pour un certain objet physique.

Il fait encore bien davantage : il ne considère (ou n'invente) pas une expression mathématique caractéristique d'une situation ou d'une grandeur physique. Il considère (ou invente) des familles, des espèces là où la physique ne réclamera qu'un individu singulier. Ou même, il invente des genres là où la physique – ici la dynamique – ne demandera rien, mais où elle *aurait pu* demander. Les objets (et théorèmes) ainsi générés (inventés) sont comme *mis à la disposition* du physicien, qui pourra s'en emparer au fur et à mesure que les procédures physiques viendront à en faire sentir le besoin; cette mise à disposition n'advenant que si les critères de réalisation concrète sont satisfaits : par exemple, que le mouvement ne se réduise pas à mesure que le temps s'accroît. Cette orientation reste délicate à interpréter et on peut toujours se demander si le concret et l'abstrait demeurent opposés ou unifiés par la mathématisation.

Le fonctionnement de la *Dynamica abstracta*

Le but principal de la *Dynamique abstraite* est d'obtenir *a priori* la mesure de la puissance d'un corps en mouvement. C'est une puissance d'agir à un certain instant; pour ce faire, Leibniz invente une notion d'action formelle, elle-même produit d'un *effet formel* par la vitesse. Cet effet formel est inventé comme produit de la masse par la longueur parcourue. Tout ceci relève d'une spéculation assez arbitraire quoique d'origine physicienne, ou plutôt constitue un choix de

grandeurs sans lesquelles il paraît difficile de caractériser et d'*estimer* les phénomènes. Alors, on peut calculer et obtenir que⁷ :

$$\text{Puissance} = \text{Action formelle} / t = \text{Effet formel} \times \text{Vitesse} / t = m.l.v / t = m.v^2$$

Il s'agit de donner du sens aux opérations formelles, faites sur des grandeurs choisies parce qu'au départ, elles jouent un rôle dans le monde sensible et qu'on peut soupçonner que leur association pourrait bien être fertile. Leibniz prépare une science dans laquelle on pourra combiner, par produit, division, etc. un effet formel et une vitesse, un volume et une densité et d'autres grandeurs plus hétérogènes encore. Le calcul infinitésimal accroît les possibilités et les perspectives. Ces combinaisons possibles ont-elles un sens physique? Rien n'est moins certain. Mais peut-être que oui, puisque leurs *ingrédients constitutifs* sont des expressions formelles d'objets suggérés par les phénomènes. Alors, dans ce cas, elles peuvent faire des merveilles, *dans la physique*, alors qu'elles sont, par nature, des opérations et des procédures *mathématiques*.

Rien d'étonnant à ce que l'on rencontre, dans la *Dynamica de potentia*, de forts échos aux travaux des mertonniens et des Parisiens du XV^e siècle et à la *Latitudo formarum*. On a assez dit que les grandeurs que produisirent ces derniers, comme par exemple l'*entéléchie des qualités*, n'avaient aucun sens physique. Leibniz nous suggère de ne pas en être si sûrs (Gibier, 2016 : 44). Il prend tout son temps, des dizaines ou des centaines de pages pour faire émerger des grandeurs combinées à partir de manipulations formelles, très simples au départ, presque trop simples (par exemple au sujet de la masse et de la vitesse dans un mouvement uniforme), mais c'est pour nous préparer à accepter que des combinaisons mathématiques bien plus complexes, fassent apparaître des interprétations phénoménales, ou concrètes, ou sensibles, auxquelles, sans ces combinaisons, nous ne pouvions pas avoir accès. Le rapport l/t n'a, en soi, aucun sens physique. Il faut en passer par un long chemin, qui considère les conservations ou modifications des proportions dans des cas de mouvements uniformes d'abord, uniformément variés ensuite, etc. pour, finalement, accepter que les formalismes

⁷ On a là un échantillon d'un *art de mesurer* (très précisément annoncé) : « J'avais déjà autrefois observé et signalé que le véritable art de mesurer, lequel (même après tant d'écrits sur les Eléments d'une Mathématique universelle) n'est pas encore transmis jusqu'à présent, consiste en ceci, qu'on doit parvenir finalement à quelque chose d'homogène, c'est-à-dire à la répétition exacte et absolue, non pas seulement des modes des choses, mais des choses elles-mêmes » (MS VI : 244).

en l/v et les propriétés mathématiques qui y sont associées soient susceptibles de nous apprendre quelque chose sur le mouvement des corps. Comme l'écrit Gibier,

[a]ussi élémentaire que soit une telle démonstration, il était nécessaire de l'analyser [...] pour faire voir comment la dualité de l'intension et de l'extension structure toute la *Dynamique abstraite* [...]. Les deux dernières sections de la *Dynamique abstraite*, « de la vitesse difforme » et « Phoronomie difforme », ont précisément pour but d'élargir les définitions des grandeurs physiques établies d'abord dans les cas les plus simples (la vitesse, l'*impetus*, l'effet formel, etc.), à tous les cas où ces quantités varient de façon continue dans l'extension ou dans la durée (48 et 52).

J'ajoute que cet élargissement *formel et mathématique* donne des grandeurs dont quelques-unes seulement auront une existence physique. Ainsi, le schéma se fait assez clair. La *Dynamique abstraite* est le domaine où s'inventent les grandeurs et les lois possibles (du point de vue formel et mathématique).

Il y a bien un traitement du mouvement accéléré, celui que Galilée a mis en valeur, mais il n'est pas validé en tant que loi de la nature (ou pour la nature) dans la *dnamica abstracta*, seulement comme une expression possible de combinaisons entre grandeurs. La validation comme expression d'un phénomène sera pour une autre science. En ce sens, il est possible de défendre que la *Dynamica abstracta* fasse partie des mathématiques. Comme jadis, les modèles en épicycles d'Eudoxe. La *Dynamique concrète*, affectée de principes supplémentaires – comme celui de l'équivalence causale – sélectionne ce qui est *effectivement* accompli et à l'œuvre dans le monde sensible. Ce n'est pas ici le lieu de regarder sous quels moyens (*a priori* ou non) se fait cette sélection. Elle se fait et elle engendre, à ce titre, une physique. Les lecteurs de Leibniz savent que cette distinction, quoique claire, n'est pas si simple et que, même dans les mathématiques, il y a sans doute mobilisation de principes (ou de formes variées du pincipe du meilleur) qui ne se réduisent pas au principe de non-contradiction. Ainsi de ce qu'il nomme la *loi de justice*, selon laquelle *les relations qui ordonnent les déterminants doivent se retrouver dans celles qui ordonnent les déterminés*. Tel est le cas majeur du principe de continuité au long de la *Dynamica* (Gibier, 2016 : 51).

Dans la *Dynamica abstracta*, on a des objets et procédures mathématiques, souvent adaptées (en ce qui concerne leurs sources) à des grandeurs intelligibles du monde sensible, comme le corps matériel, la densité, la masse, le poids... Ce qu'en d'autres occasions Leibniz a nommé attribut distinct.

L'exemple *ductus et tractus*

La Définition 3 (*Dynamica abstracta*, Sect. I, chap. III) nous explique ce que c'est que *produire une chose par ordre sur une autre*. Il s'agit d'une opération ou, plutôt, d'une combinaison qui tient une grande place, quoiqu'elle soit suivie de bien peu d'effet (ou d'application), un peu comme un objet prometteur qui ne tiendra pas toutes ses promesses. Leibniz crée une version généralisée du *ductus* (Sect. II, chap. I); il s'en servira tout au long des chapitres sur le mouvement et aboutira à la notion de *tractus* ou *tracé d'un mobile*.

Le *ductus* et le *tractus* ne sont pas tirés *ex nihilo* de l'imagination leibnizienne et on en connaît des antécédents chez Viète, Grégoire de Saint Vincent et Pascal. À l'origine, considérant deux séries, il s'agit de multiplier les termes de l'une par les termes de l'autre, puis d'en faire la somme. Si les séries sont remplacées par deux grandeurs continues, on peut maintenir l'idée par la vertu du calcul intégral. Les grandeurs appliquées ou auxquelles on applique d'autres grandeurs peuvent être de dimension supérieure à un : « Plusieurs choses sont produites par ordre sur une autre, ou inversement, si la série de ces quantités diverses est appliquée par ordre à la série qui constitue l'autre chose » (Sect. I, chap. III, Déf. 3, Leibniz, 2016 : 83). Matthieu Gibier commente ainsi la constitution de cette grandeur de type nouveau :

On associe deux à deux les grandeurs appartenant à deux familles différentes (deux ensembles de quantités munis chacun d'une relation d'ordre). Les éléments ainsi associés sont multipliés l'un par l'autre. Les résultats de toutes ces multiplications sont finalement additionnés pour obtenir le produit total, qui est non pas une famille ni un élément d'une des familles, mais une quantité d'une autre espèce, dont la mesure est en raison composée des mesures des deux autres espèces de quantités. Le produit est encore possible lorsque les éléments de chaque famille sont en nombre infini, pourvu que les grandeurs d'une des familles soient à celles de l'autre comme le néant au fini, ou comme le fini à l'infini : il s'agit alors d'une intégrale. (Gibier 2016 : 83)

Cette notion prépare donc l'application du calcul infinitésimal à la mesure des grandeurs physiques. Dans l'intégrale usuelle, des éléments variant selon une loi donnée sont appliqués à des éléments tous égaux entre eux, les dx , composant la grandeur totale. Cela ne peut pourtant se réduire à un produit ordinaire, dans

la mesure où les multiplications à faire sont en nombre infini et comportent un facteur infiniment petit⁸. Gibier faisait déjà remarquer que cette construction

donne un moyen de représenter par des figures toutes les grandeurs qui entrent dans cette science, [quelle que soit leur dimension]. On retrouve d'ailleurs dans plusieurs autres textes de Leibniz, portant sur la *Mathesis universalis*, la volonté de prouver qu'il est parfaitement possible de construire une grandeur ayant plus de trois dimensions : démarche décisive pour la fondation d'une physique mathématique aspirant à soumettre au calcul d'autres quantités que les seules grandeurs extensives de la géométrie (2016 : 79).

Ce n'est pas rien que de justifier, dans toute sa généralité, la possibilité de faire le produit de deux quantités (hétérogènes et même homogènes); par exemple, une vitesse par une vitesse, comme dans v^2 . Gibier a aussi montré que c'est l'usage de l'intégration, applicable aux grandeurs en général, à partir d'une grandeur variable, qui se prépare ou se *modélise* ici (81). La Définition 1 du chapitre III en donne un bel exemple; s'y voit créé l'*impetus total* d'un corps, ici d'un fluide. Soit AB, un liquide dont les parties seraient d'autant plus lourdes qu'elles se trouveraient plus proches du fond. On ne pourrait estimer son poids total autrement qu'en attribuant à chaque section horizontale, comme CD, la gravité spécifique qui lui revient (voir 81-82 et fig. 38). Leibniz prolonge l'exemple en suggérant d'associer des vitesses croissantes à *chaque section* du liquide et se demande alors comment on estimera l'*impetus* total du liquide. Ceci est presque sans fin.

Une remarque, encore, au sujet du *tractus*. Avec cette grandeur inventée, on traite de la *somme* ou du *produit par ordre* de tous les déplacements de chaque point d'un mobile pondérés (donc multipliés) par leur poids spécifique. Leibniz en tire quatorze propositions-théorèmes (soit tout le chapitre I de la Section IV de la *Dynamica abstracta*). S'ensuivent de nombreux théorèmes mathématiques dont on peut imaginer que certains pourraient bien s'appliquer à des propriétés phénoménales. Je passe sur les nombreuses pages où l'on voit la manière dont le calcul intégral est admirablement mobilisé pour suggérer des possibilités fort nombreuses de générer des grandeurs éventuellement physiques, mais – j'insiste – pas nécessairement (on rencontrera par exemple, à propos de l'*action*, les définitions conjointes de l'*extension de l'action* et de l'*intention de l'action*). Elles sont conjointes car, comme l'explique Gibier, elles sont à la fois comme opposées et associées, rendant inévitable la valorisation de ce qui les *tient ensemble*, comme

⁸ Voir le commentaire de Gibier sur la Déf. 3 (2016 : 83).

l'harmonie *tient ensemble* les opposés⁹. On pourra notamment prendre conscience de la question des dimensions : la dimension est très libre en mathématique, elle ne l'est pas autant en physique. Dans la suite, on assiste à l'activité d'une imagination mathématicienne débridée, où sont suggérées des combinaisons terriblement variées : intégrales, vecteurs, rotations, projections, etc.

Les lois des mouvements possibles

La seconde section est toute consacrée au mouvement. Ici, en dynamique abstraite, les grandeurs sont librement – c'est-à-dire mathématiquement – saisies et/ou combinées. Une série de théorèmes concernent les rapports (qu'on peut bien nommer fonctionnels) entre temps, distance, vitesse, etc. Que les mouvements soient accomplis dans la nature ou non, qu'ils soient effectifs ou non, dans cette science ou dans cette partie de la science, ce n'est pas discriminant. Passons sur la longueur extrême des pages nécessaires pour définir la vitesse (qui ne peut être, au départ, un rapport l/t) Ces développements sont d'autant plus amples qu'un mobile n'est pas réduit à un point et que chaque point d'un mobile peut être mû différemment de son voisin. Il faudra tout construire à partir du mouvement uniforme, équidistribué et des proportions qu'il entraîne. C'est à partir de là, pas à pas, à la fin de la *Dynamica abstracta*, que Leibniz adoptera un formalisme qui rencontrera les formules algébriques ou analytiques convenant à la vitesse comme rapport d'un espace et d'un temps.

Étant donné l'importance du sujet dans les développements de la physique classique, l'ampleur formelle (mathématique) que Leibniz veut donner à son double traité formé de la *Dynamica abstracta* et de la *Dynamica concreta* se reconnaît particulièrement bien dans la Section IV de la première. Il s'agit d'établir la mesure du mouvement dont la vitesse varie, soit d'un instant à l'autre, soit d'un point à l'autre du mobile, soit selon une combinaison des deux. On sera frappé par la distance, la différence de conception, entre l'étude leibnizienne et les démarches de la physico-mathématique qui, alors, n'examine que la première variable, le temps. En considérant la seconde, l'espace, on est face à de riches développements mathématiques – purement mathématiques – qui n'interviennent pas dans l'histoire de la dynamique physique de son temps (et bien longtemps après, voire peut-être toujours). Voici des objets mathématiques, possiblement utilisables pour la physique mais sans actualisation. Comme le résume Gibier,

⁹ Voir Section III, chap. I, Déf. 4, de même que le commentaire de Gibier, 2016 : 176).

Leibniz commence par prendre en compte la variation de la vitesse selon les points du mobile : il s'agit dans ce cas d'élargir la définition initiale de la vitesse au-delà du mouvement équadistribué, afin de pouvoir assigner une vitesse bien déterminée au mobile dans son ensemble, alors même que les vitesses de ses points sont distinctes (2016 : 209).

Il s'agit donc d'étudier le mouvement *difforme*. Dans la section quatrième, et ceci sera surtout net dans le chapitre II, Leibniz emploie systématiquement le vocabulaire des « calculateurs », Oresme, Heytesbury etc. Ne perdons pas de vue que le plus décisif de ces mouvements, pour la physique nouvelle, est *l'uniformément accéléré selon le temps*. On sait comment Galilée l'a étudié, à partir du repos et tel que la vitesse soit en raison simple du temps. On sait aussi qu'il a en vue le mouvement effectif (abstraction faite des accidents) « tel que la nature l'utilise » (Galilée, 1995 [1638] : 130). On comprend donc que, pour Galilée, le formalisme mathématique et l'examen du phénomène de chute sont comme identifiés, fusionnés. Telle est l'esprit de la physico-mathématique¹⁰. L'orientation de Leibniz est profondément différente : dans la *Dynamica abstracta*, il étudie le spectre généralisé des mouvements difformes conçus par le biais d'un formalisme mathématique cohérent : ils peuvent être accélérés ou décélérés; ils peuvent partir du repos ou non; surtout, les vitesses peuvent être proportionnelles au temps ou au carré des temps; encore : une certaine puissance de la vitesse peut être proportionnelle à une autre puissance des temps. Davantage, les vitesses pourraient être proportionnelles à telle ou telle valeur de l'espace parcouru.

Soyons systématiques : trois grandeurs sont considérées au départ : v , t , e . Alors, on peut imaginer trois genres de proportionnalités qui associent les paires, comme (v^n, t^m) , (v^n, e^m) et (e^n, t^m) . On l'aura compris : on n'a ici rien ou presque rien qui soit directement physique; on a plutôt un chapitre de mathématique dont les grandeurs de départ sont candidates à recevoir un sens physique et par conséquent, dont les développements, les effets démontrés peuvent, peut-être, correspondre, exprimer des phénomènes...ou pas. Voyons les Définitions 1 et 2 du chapitre III (dans Gibier, 2016 : 237 et 238) :

- 1) Un mouvement est uniformément accéléré ou retardé selon le temps, lorsque sur des parties égales de temps, les incréments ou décréments de vitesse sont égaux;

¹⁰ On pourrait en dire autant des trajectoires newtoniennes, qui sont générées par des forces inversement proportionnelles au carré des distances.

- 2) Un mouvement est uniformément accéléré ou retardé selon l'espace, lorsque sur des parties égales de la longueur parcourue, les incréments ou décréments de vitesse sont égaux.

Ne nous y trompons pas : cette seconde définition ne prolonge pas les essais stériles – tentés par Galilée en 1604 ou par Descartes entre 1619 et 1640 – pour exprimer ainsi le mouvement physique de chute des corps graves. La seconde Définition étend le chapitre mathématique en question qui, justement, n'est pas un chapitre de physique. Gibier note sobrement : « Leibniz sait évidemment faire la différence avec la loi de la chute des corps : il ne s'interdit pas pour autant d'envisager cette règle de variation, à titre de forme possible pour les mouvements étudiés en Phorométrie » (236).

Sans employer maintenant sa Définition 2, Leibniz engage une série de généralisations lorsque les espaces ou les vitesses sont données en fonction du temps. Rappelons que le mouvement physique qui est la cible est celui dans lequel la vitesse est proportionnelle au temps écoulé ou encore dans lequel l'espace parcouru est proportionnel au carré du temps écoulé avec $v(0)=0$. Bref, là où $v(t)=kt$, soit $e(t)=k/2 \cdot t^2$. Leibniz envisagera les relations du type $v(t)=k \cdot t^{m/n}$, d'où, par intégration, il déduit $e(t)=n/(m+n) \cdot k \cdot t^{(m+n)/n}$. Il fait aussi un tableau de la réciproque, à savoir lorsque l'on a $e(t)=k \cdot t^{m/n}$, d'où, par dérivation, on déduit $v(t)=k \cdot n/m \cdot t^{(m-n)/n}$. Il classe systématiquement, ici et dans les pages suivantes, des *impossibilités* rendues manifestes par l'existence de cases vides dans les tableaux:

De plus, la raison pour laquelle il reste des cases vides dans ce tableau est que, dans ces cas-là le nombre en exposant devient plus petit que 0, ce qui ne doit pas avoir lieu [...] d'où il résulte qu'au départ ou au premier moment du mouvement, comme le temps est infiniment petit, la vitesse doit être infinie, ce qui assurément ne peut pas être admis (prop.8, tableau III, Gibier, 2016 : 247).

Le Tableau IV donne les relations entre espaces et vitesses, c'est-à-dire lorsque l'on a la relation de proportion entre les diverses puissances du temps et de l'espace. Les mêmes *impossibilités* sont relevées. « Les cases de ces deux tableaux correspondent aux mêmes cas, sauf que dans le précédent, les vitesses sont estimées en fonction des temps et dans celui-ci en fonction des longueurs ou des lieux parcourus » (*ibid.* : 248). On remarque que le cas donné par la Définition 2 entre dans ce cadre à titre de cas particulier. Lorsque les vitesses croissent comme les espaces, alors, il n'y a pas de point de départ du mouvement. Leibniz consacre un commentaire particulier à cette impossibilité, à l'inexistence de sa Définition 2

en dynamique concrète (voir Gibier, 2016 : 255)¹¹.

Encore au sujet de cet exemple essentiel des vitesses, soulignons que le problème est notamment généralisé par les Tableaux IV et V. Par exemple, si l'on a la vitesse proportionnelle au carré des espaces parcourus, avec $x(t)$ la fonction des espace parcourus, alors,

$$x'(t) = kx^2(t), \text{ soit } x'(t)/x^2(t) = k, \text{ soit } -1/x(t) = k.t + r \text{ et } x(t) = -1/(kt + r).$$

Autrement dit, plus le temps augmente, plus l'espace parcouru (affecté du signe -) diminue. Bref, ce n'est pas physiquement possible. Leibniz tient un compte soigné de ces ruptures complètes entre ce que nous disent les mathématiques et ce que pourrait signifier la physique. On a là un très intéressant système dans lequel les manipulations mathématiques de grandeurs *a priori* considérées comme physiques (vitesse, temps, espaces parcourus) sont susceptibles de développements mathématiques qui n'ont pas de sens physique. C'est, au fond, la ruine de l'idée d'un domaine autonome dans lequel les mathématiques et la physique seraient unifiées et le symptôme d'une assez rigoureuse limitation de l'usage possible des mathématiques en physique. Les mathématiques ne peuvent demeurer qu'un emprunt utile (voire nécessaire), mais essentiellement étranger aux sciences physiques. Dans ce chapitre III, Leibniz examine des relations mathématiques qui sont utiles lorsqu'on « passe de la géométrie au mouvement et aux puissances » (cité dans Gibier, 2016 : 252). Il est impossible, quand les temps ou leurs puissances croissent selon une progression arithmétique, que les vitesses cherchées ou aussi bien les espaces parcourus croissent selon une progression géométrique depuis le repos. Et, généralement parlant, il est impossible que, lorsque l'un de ces trois termes : temps, vitesse, espace ou l'une de ses puissances croît en progression arithmétique ou uniformément, un autre de ces termes croisse selon une progression géométrique à partir du début du mouvement (voir la Proposition 9 du chapitre III, dans Gibier, 2016 : 252).

Dans la Section V de la *Dynamica abstracta*, de nouvelles grandeurs sont introduites et *estimées* : la *quantité de mouvement*, ou *impetus*, et la *protraction* sont les principales, mais on a aussi, à la Définition 2, la *vigueur*, qui serait comme la valeur moyenne des vitesses des points d'un mobile. En tout, voici quinze *quantités ordinaires* (voir 297-298). L'*impetus* leibnizien est une version généralisée du *m.v*

¹¹ On trouve à cette occasion un récit de la controverse (à savoir si la proportion *selon les espaces* ne serait pas possible, voire ne serait pas la bonne) qui mentionne quelques jésuites (Cazré, La Louvère), mais aussi Gassendi et Fermat. Voir le long développement que Leibniz consacre à ceci en défendant Galilée contre Cazré, dans Gibier, 2016 : 256-257.

presque habituel : « La quantité de mouvement ou *impetus* est ce qui résulte du produit ordonné des vitesses sur la quantité de matière ou de masse » (261). Sans entrer dans d'infinies variétés de cas possibles à partir de cette Définition et pour se faire une idée des situations imaginées, il suffit de songer à la barre en rotation autour d'une extrémité; d'abord lorsqu'elle est de densité constante et de vitesse angulaire constante puis, quand ce n'est plus le cas (et tout de même lorsque la fonction de variation de la densité est intégrable). Un vaste chapitre mathématique s'ouvre alors, comme on le comprend aisément. Bref, tout ou presque est occasion de généraliser les définitions de grandeurs concevables. « Par exemple, Leibniz invente la quantité de transport qui généralise l'*effet formel*, déjà défini à la Section III, au cas où le mouvement n'est pas *équidistribué* (273). »

La seconde partie du chapitre IV, « Du calcul au moyen des grandeurs inassignables ou d'une nouvelle application de l'Analyse des infinis à la Phoronomie » (298-304) est importante car ce sont là des pages vraiment mathématiques qui indiquent comment les quantités ordinaires, lorsqu'elles sont variables (continuent), sont susceptibles d'être soumises au nouveau calcul. Ceci donnera des possibilités nouvelles à la science du mouvement des corps : des *possibilités*, c'est précisément ce dont s'occupe la *Dynamica abstracta*. Quant à savoir si elles sont actualisées...

La *Dynamica concreta*

La partie précédente du traité de Leibniz soit la *Dynamica abstracta*, « n'affirme rien sur les choses telles qu'elles existent effectivement » (Gibier, 2016 : 305). En effet, elle développe une autre science, qui a pour objet le mouvement effectif dans ce monde. La séparation avec la seconde partie, soit la *Dynamica concreta*, a des fondements métaphysiques (principes du meilleur, de l'équivalence de la cause pleine et de l'effet entier) que l'on ne discute pas ici. On enregistre seulement leur présence, en cherchant à voir comment elle a pour conséquence la difficulté d'identifier la physique aux mathématiques, même partiellement.

En plus des principes architectoniques mentionnés – et parfois à titre de conséquence de ceux-ci –, d'autres propositions sont introduites pour bâtir cette *physique* qu'est la dynamique concrète : la prémisse qui établit qu'« il faut la même puissance pour soulever deux poids à des hauteurs données, quand les poids sont entre eux réciproquement comme les hauteurs », l'énoncé selon lequel « les

hauteurs sont comme les carrés des vitesses ». Des objets et dispositifs concrets sont considérés pour réaliser la dynamique concrète : élastique tendu, poids élevé, eau libérée, essieux à presser, pendules, billes. On doit aussi remarquer que l'expérience est généralement requise pour décrire les états physiques ou voir les grandeurs à estimer (voir Gibier, 2016 : 347); c'est éventuellement une expérience de pensée, comme pour soutenir la constance des conditions de chute des corps – qu'ils soient gros ou petits. Ainsi est rétablie la statique (levier, machines simples, plan incliné, presse hydraulique, proportionnalité pression-chaleur dans un gaz, etc.).

Dans le cas important du mouvement selon la tangente¹², le mouvement considéré ici n'a plus de caractère aussi général qu'en dynamique abstraite. Leibniz y considère la variation des grandeurs (vitesse, *conatus*, etc.) en fonction du temps de parcours. On observera toutefois que des mathématiques qu'on aurait pu s'attendre à trouver dans la première partie, dite abstraite, interviennent dans cette seconde partie, dite « concrète ». Par exemple, lorsqu'il est question d'étudier les décompositions possibles d'un mouvement en combinaison de mouvements rectilignes ou de mouvements circulaires (Section II, chap. 2).

La démonstration de la loi de la chute des corps

On se souvient de la collection de mouvements possibles, formalisés dans la *Dynamica abstracta*. Mais avec la Proposition 32, Première section (voir Gibier, 2016 : 359), on en vient à la physique, à ce phénomène tel que la nature l'emploie. À cause des principes généraux de la dynamique abstraite, les puissances sont comme le carré des vitesses et, en raison de l'équivalence de la cause pleine et de l'effet entier, les puissances sont comme les hauteurs. Donc, dans ce monde-ci, les espaces de chute sont comme le carré des vitesses. Ce à quoi (toujours dans la Proposition 32) Leibniz ajoute que « les incréments des longueurs, dans tout mouvement, sont en raison composée des vitesses et des incréments de temps »¹³. Il y a là une interprétation physicienne, et de ce fait, restrictive, des variations *possibles* des mouvements.

¹² Ce mouvement faisait l'objet de la Proposition 26 de la Section I de la *Dynamica abstracta* (voir Gibier, 2016 : 353).

¹³ Il renvoie alors à Proposition 7 (Sect. II, chap. IV).

Dès lors, les mathématiques entrent en scène, très brièvement et efficacement. Dans la *Dynamica concreta*, Leibniz renvoie à la *Dynamica abstracta*. Dans les équations qui suivent, e représente l'espace parcouru, v , la vitesse :

$$\begin{aligned} e &= k.v^2, \text{ de } dv = 2k.v \text{ et } de/dt = v \\ 2k.v dv &= v dt, \\ \text{d'où, } dv/dt &= \text{const.} \end{aligned}$$

Le mouvement est uniformément accéléré. *Le physicien a ainsi trié dans les mathématiques celles qui vont être utiles.* Tout ceci génère un schéma clair : il existe de grandes difficultés et controverses possibles quant à l'établissement des principes, des hypothèses et des données empiriques qui permettent de constituer un problème de physique. Mais ceci une fois fait, on assiste à une *aide au développement* de la théorie, cette aide étant fournie par un traité mathématique dont on n'emploiera qu'une mince partie pour réaliser le traité de physique en cours.

Pour autant, il ne serait pas adroit de sous-estimer l'efficacité, la légitimité et même la nécessité du traitement mathématique des questions de physique. Là où, et dans la mesure où, la situation effective trouve une expression adéquate en mathématique, le *recouvrement* des deux sciences est harmonieux et les mathématiques *s'appliquent* remarquablement à la physique. On l'a vu pour le traitement de la chute des corps, on le voit encore dans les théorèmes sur le centre de gravité et les déplacements (par exemple, les mouvements dits *magnétiques*; voir Section II, chapitre II).

On peut notamment relever que la notion abstraite de *tractus* (ou tracé) reçoit une application brillante lorsqu'elle permet une démonstration (avec généralisation) du théorème de Guldin¹⁴. Enfin, une mention à la Section III de la *Dynamica concreta*, « Du choc des corps », est nécessaire. Cette longue section est consacrée à ce qui est présenté comme le résultat le plus significatif de la physique nouvelle. On y trouve une théorie générale de la percussion. Voici l'organisation qu'en propose Leibniz. Il dispose de trois principes de conservation (physiques) :

- P1 : conservation des vitesses respectives (ou de la translation du centre de gravité);
- P2 : conservation de la quantité de mouvement;
- P3 : conservation des forces vives.

¹⁴ Voir la *Dynamica concreta*, Sect. II, chap. II, dans Gibier, 2016 : 416. Dans certaines conditions, le tracé du mobile est égal au tracé de son centre de gravité pondéré par le mobile.

Ces trois principes peuvent fournir respectivement trois équations :

- E1 : linéaire;
- E2 : plane;
- E3 : solide

Par la vertu de l'algèbre, de tout couple de ces équations, on déduit la troisième. Il me semble que, si l'on était dans une science physico-mathématique, c'est cette voie qui serait suivie. Or, Leibniz en préfère une autre, qui consiste à inférer P1 de P2 et P3 ensemble, soit à ne pas confier l'établissement de la preuve au formalisme mathématique (voir Gibier, 2016 : 435).

Conclusion

Une question surgit, soit : pourquoi cette Physique-mathématique n'a-t-elle pas eu le succès de la newtonienne? À cela, il y a certainement bien des raisons, dont la principale pourrait être exprimée par « Qui trop embrasse, mal étreint ». Leibniz déploie un vaste domaine de possibilités mathématiques à la nouvelle physique : il suggère de mettre au service de la science de la nature l'ensemble des outils mathématiques; il imagine que la variable puisse ne pas être seulement le temps, que les dimensions utiles pour analyser un phénomène soient bien au-delà de trois ou quatre, etc. Mais, tout à cette généralisation des moyens, il en néglige deux qui sont décisifs : l'accélération et la nature vectorielle de la vitesse et de ses dérivés¹⁵. À l'inverse, Newton concentre l'association des mathématiques et de la physique nouvelle; il contraint les formes mathématiques mobilisées à être, dès l'abord, des expressions de choses physiques. À cette raison générale, il faut aussi ajouter que le traité de Leibniz n'est pas publié, peut-être d'ailleurs parce qu'il ne satisfait pas son auteur. Cette œuvre et la tentative qu'elle représente pour associer les deux natures, la mathématique et la physique, m'aura un peu plus convaincu de l'inadéquation de la thèse de la *double nature* et de la validité de la coexistence, dans les théories physiques des deux natures distinctes, comme dans un organisme symbiotique.

¹⁵ Mathieu Gibier (2016 : 313-315) a clairement souligné cette restriction.

Bibliographie

- Belaval, Yvon (1960). *Leibniz critique de Descartes*. Paris : Gallimard.
- Blay, Michel (1995). *Les Principia de Newton*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bossut, Charles (1987). « Discours préliminaire ». ». In *Encyclopédie méthodique mathématique* [1789] : *i-cxiv*. Paris : ACL Édition.
- D'Alembert, Jean le Rond (1986). *Essai sur les Éléments de philosophie* [1759]. Paris : Fayard.
- D'Alembert, Jean le Rond (1987). « Application » et « Physico-mathématiques ». In *Encyclopédie méthodique mathématique* [1789] : Tome premier, 92a-96a et Tome troisième 578a-579a. Paris : ACL Édition.
- Davis, Philip J. et Reuben Hersh (1985). *L'Univers mathématique*, trad. et adapt. par Lucien Chambadal. Paris : Gauthier-Villars.
- Galilée (1995). *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles* [*Discorsi e dimostrazioni matematiche [...]*, 1638], trad. et éd. par Maurice Clavelin. Paris : Armand Colin, réed. Paris PUF, 1995.
- Gibier, Mathieu (2016). *Fondation des lois du mouvement dans la Dynamica de Potentia de G. W. Leibniz. Traduction et commentaire* [thèse de doctorat]. Nantes : Université de Nantes.
- Higashi, Shin (à paraître). *Penser les mathématiques au XVI^e siècle*, Paris : Classiques Garnier 2018.
- Leibniz, « Réplique aux réflexions, contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de Mr. Bayle, article Rorarius sur le système de l'harmonie préétablie » [1702]. In *Opera philosophica omnia. Pars Prior*, éd. Joannes E. Erdmann, vol. I : 183-191. Berlin : G. Eichler.
- Parmentier, Marc (2008). *Leibniz-Locke, une intrigue philosophique. Les Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Plutarque (2001). « Vie de Marcellus ». In *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, éd. sous par dir. François Hartog : 580-584. Paris : Gallimard.

L'héritage cartésien de Spinoza : la générosité

Aurélien Chukurian

Université de Montréal et

Fonds national suisse de la recherche scientifique

La philosophie spinoziste ou spinozienne (nous prendrons ici les deux adjectifs pour équivalents) se prête à de multiples lectures, dont les traits souvent contradictoires expriment toute la richesse du texte. Parmi ces lectures antithétiques figure la relation de Spinoza à Descartes. Sous l'impulsion de Spinoza lui-même, à travers ses prises de position contre Descartes (*cf.* les *Principia philosophiae cartesianae* de 1663 et le préambule de la cinquième partie de l'*Éthique*, fustigeant notamment la glande pinéale comme point d'interaction de l'âme et du corps), mais aussi de quelques commentaires contemporains¹, le point de vue dominant consiste à insister sur la rupture entre les deux auteurs. Or, ne serait-il pas possible de renouveler cette problématique en pensant une continuité de Descartes à Spinoza ? Spinoza resterait cartésien en perpétuant des conceptions cartésiennes auxquelles il ferait subir un infléchissement de sens, en les agençant au sein de son propre système : d'un mot, il serait cartésien non en répétant Descartes mais en l'interprétant.

¹ Les lectures prenant appui sur les gestes d'opposition de Spinoza à Descartes pour faire de sa philosophie une réaction anticartésienne sont nombreuses. Nous pouvons citer : Deleuze, 1968 ; Cottingham, 1988. Dans un autre registre que celui de l'histoire de la philosophie, Damasio (2001) a néanmoins souligné la différence entre les deux auteurs.

Pour citer cet article

Chukurian, Aurélien (2018). « L'héritage cartésien de Spinoza: la générosité ». *Studia de philosophia moderna* 3: 23-53.

Le but du présent article est de montrer que cette filiation, qui se positionnera sur le terrain éthique, sert autant à l'histoire du cartésianisme qu'elle éclaire des enjeux internes à la philosophie de Spinoza.

L'angle métaphysique : une référence méthodologique

L'angle métaphysique, qui sera abordé brièvement pour situer notre recherche dans l'histoire de la philosophie, constitue une première manière d'entrevoir cette continuité. F. Alquié s'est appuyé, dans deux maîtres ouvrages (1981 et 2003), sur la thématique de la substance pour montrer comment celle-ci conserve des résidus cartésiens par lesquels envisager à nouveaux frais le Dieu spinoziste dans sa relation à la nature, trop souvent réduite au panthéisme² que laisse suggérer l'expression *Deus sive natura*. Si Spinoza renverse la conception cartésienne de la substance en établissant l'existence d'une substance unique dont la pensée et l'étendue sont deux des attributs – infinis – accessibles au savoir humain, il garde un élément cartésien résidant dans la distinction entre substance et attribut. F. Alquié, qui soutient déjà chez Descartes cette distinction lors de sa querelle avec M. Guérout concernant l'attribut principal, la voit perdurer chez Spinoza. Si l'attribut ne saurait être une émanation de la substance en tant que substance et attribut ne désignent pas deux choses différentes³, l'attribut n'est pas, au sens propre, la substance : une distinction subsiste, en tout cas dans l'*Éthique*. Les propositions 20, 28 et 30 suggèrent que Dieu est autre chose que ses attributs⁴. Cette distinction est corroborée par la manière dont la diversité des attributs

² En toute rigueur, il s'agit d'un terme anachronique, inventé par John Toland (1670-1722).

³ Lettre 9 à Simon de Vries de 1663 : « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut, j'entends la même chose, à cela près que le terme d'attribut s'emploie par rapport à l'entendement, qui attribue à une substance telle nature déterminée » (Spinoza, 1964-1966, vol. 4 : 151). À noter que, à l'exception de l'*Éthique*, où nous prendrons appui sur Spinoza (2010), nos références aux écrits spinozistes renverront à Spinoza (1964-1966).

⁴ D'ailleurs, dans l'*Éthique*, le terme « Dieu » prend progressivement le dessus sur ceux d'« attribut » et de « substance », dont l'emploi s'estompe, notamment dans la Cinquième Partie.

réclame l'unité d'une substance qu'est Dieu : la substance Dieu unifie les attributs, présupposant une hiérarchie ontologique de l'une sur les autres⁵. Alors que les attributs en expriment des déterminations constitutives, la substance Dieu s'affirme comme l'Être en tant qu'on peut dire de lui qu'il est, une rémanence de la théologie de l'Exode (3, 14 : « Je suis celui qui est ») demeurant dans la philosophie spinoziste : le Dieu de Spinoza recèlerait bien une dimension personnelle, pouvant être rapproché du Dieu de la révélation biblique⁶.

Dès lors, F. Alquié s'appuie sur ce reliquat cartésien pour mettre au jour une tension ontologique au sein du couple nature naturante nature naturée : il repère une forme de procession de l'être, de la substance existant éternellement, aux modes dont l'essence est éternelle et l'existence se situe dans la durée⁷. Le causé différant de sa cause précisément en ce qu'il tient de sa cause⁸, la relation nature naturante nature naturée, tout en demeurant inhérente parce que l'une « suit » nécessairement de l'autre, inclurait un dépassement du Dieu unité sur le Dieu totalité. À ce titre, Spinoza serait inexorablement conduit par son système à revenir à « quelque séparation de l'être d'avec soi, et donc à quelque transcendance » (2003 : 111).

Tels sont les éléments qui illustrent une survivance de thèmes cartésiens à partir desquels approfondir la conception spinoziste de Dieu. Certes, il faut avoir

⁵ Voir Alquié, 2003 : 167, 91 et 97 ; notamment : « [L]'unité des attributs n'est pas dans l'un de ces attributs, mais précisément dans la substance. Le spinozisme demeure toujours un réalisme absolu » (97). S'inspirant de Delbos (1893), pour qui l'idée de Dieu permet de « ramener les attributs à l'unité de la substance » (91), Alquié est ainsi conduit à affirmer qu'il faut « reconnaître quelque transcendance de la substance par rapport aux attributs, et se souvenir que c'est à son caractère divin, à quelque reste de divinité, que cette transcendance est due » (98). Voir également Alquié, 1981 : 135, n. 1 et 142.

⁶ Pour une étude fameuse soutenant cette perspective, voir Brochard (1926).

⁷ Lettre 12 à L. Meyer : « [N]ous concevons l'existence des modes comme entièrement différente de celle de la substance. D'où se tire la différence entre l'éternité et la durée » (Spinoza, 1964-1966, vol. 4 : 158).

⁸ « Le causé, en effet, diffère de sa cause précisément en ce qu'il tient de sa cause. [...] Par suite, une chose qui est cause à la fois de l'essence et de l'existence d'un certain effet, doit différer de cet effet aussi bien à l'égard de l'essence qu'à l'égard de l'existence » (Spinoza, 2010, I : 17, sc.).

conscience que F. Alquié lit Spinoza en cartésien, et comme un cartésien qui considère l'auteur comme un défi dont il ne parvient pas à percer entièrement le sens⁹.

Notre problématique n'est pas de discuter la pertinence de la lecture de F. Alquié, mais de nous en *inspirer sur le plan méthodologique* : nous *ambitionnons de repérer des éléments cartésiens subsistant au sein de la morale de Spinoza, de telle sorte que cette filiation permettrait de mieux comprendre certains enjeux de celle-ci*. La question paraît audacieuse, car la morale semble, davantage encore que la thématique métaphysique de la substance, le lieu d'une césure : la condamnation, dans l'*Éthique*, du modèle cartésien interactionniste (2010, V, préf.), supplanté par celui de l'égalité¹⁰, et le reproche adressé à Descartes d'une maîtrise des passions par le libre arbitre (2010, III, préf.), semblent indiquer une rupture. Nonobstant le point de non-retour que semble atteindre, par rapport à Descartes, l'approche spinoziste de l'affectivité, l'*Éthique* contient la trace d'un héritage cartésien à travers la notion de générosité.

Il est nécessaire de présenter les concepts, en considérant le sens que Spinoza attache à la générosité et le rôle que celle-ci revêt dans le parcours de l'*Éthique*, afin de la mettre ensuite en rapport avec la conception cartésienne : la confrontation des générosités cartésienne et spinoziste mettra au jour leurs parentés profondes, éclairant des enjeux internes à la philosophie spinoziste.

La générosité

La générosité dans l'Éthique : affect actif et commandement de la raison

⁹ Les dernières lignes des *Leçons sur Descartes* et du *Rationalisme de Spinoza* sont remarquables dans la manière dont elles expriment la sincérité d'un commentateur cartésien qui, aux prises avec la philosophie spinoziste, ne parvient pas à expérimenter le salut qu'elle apporte.

¹⁰ « L'effort ou puissance qu'a l'esprit en pensant est égale à, et par nature va de pair avec, l'effort ou puissance qu'a le corps en agissant » (Spinoza, 2010, III : 28, dém.).

La générosité surgit à l'occasion du tournant représenté par le passage, dans la troisième partie de l'*Éthique*¹¹, des affects passifs aux affects actifs. Ces derniers se rapportent à l'âme qui, placée sous la conduite de la raison en tant qu'elle comprend, est cause adéquate de ses idées. Ayant pour forme exclusive le désir et la joie¹², la tristesse étant irrémédiablement une passion, les affects actifs, liés au *conatus*, sont une étape charnière, attestant la réconciliation de l'affectif et du rationnel. La servitude, désignant l'état d'impuissance de l'âme devant des affects qu'elle subit¹³, est alors mise en porte-à-faux avec la fortitude, *fortitudo*. Sans être nommée un affect, celle-ci englobe l'ensemble des « actions qui suivent les affects se rapportant à l'esprit en tant qu'il comprend » (2010, III : 59, sc.). Présentée comme une vertu de l'âme¹⁴ et relative à la puissance de l'homme placé sous la conduite de la raison, la fortitude est scindée en deux modalités : la fermeté ou vaillance, *animositas*, et générosité. D'un côté, l'*animositas* « est le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison » (*id.*); elle se décline en retenue, sobriété, et présence d'esprit dans les dangers. De l'autre, la générosité est « le désir par lequel chacun, sous la seule règle édictée par la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et de se les lier d'amitié » (*id.*). La générosité, désir actif, se prolonge en bienséance et clémence, qui sont tournées vers « l'utilité d'autrui » (*id.*), appliquant la générosité au plaisir d'autrui ou à la colère.

De fait, générosité et fermeté sont des affects actifs déduits du désir et accompagnés de la joie : dépendant du *conatus*, elles obéissent au principe de l'utilité et font office de règle fixée par la raison. Il importe de relever qu'elles n'imposent pas une alternative où il faudrait choisir entre le désir de se conserver

¹¹ « Voilà pour les affects qui se rapportent à l'homme en tant qu'il pâtit. Il me reste encore à dire quelques mots de ceux qui se rapportent à lui en tant qu'il agit » (2010, III : 57).

¹² « [Il] ne peut y avoir d'affects de tristesse qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il agit; mais seulement des affects de joie et de désir, lesquels se rapportent aussi à l'esprit en tant qu'il agit » (*ibid.* : 59, dém.).

¹³ « L'impuissance humaine à maîtriser et à réprimer les affects, je l'appelle servitude; en effet, l'homme soumis aux affects est sous l'autorité non de lui-même, mais de la fortune, au pouvoir de laquelle il se trouve à ce point qu'il est souvent contraint, quoi qu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire » (*ibid.*, IV : préf.).

¹⁴ « Il est donc requis une aussi grande vertu de l'âme, ou force d'âme (par les prop. 5 et 3 de cette p.) pour réprimer le courage que pour réprimer la crainte » (*ibid.* : 69, dém.).

et celui de nouer des relations d'amitié. Au contraire, elles sont en parfaite harmonie, le désir de se conserver se conciliant avec le désir d'amitié avec les hommes. Cette concordance de la fermeté et de la générosité, par laquelle le spinozisme affirme son originalité et s'oppose à la théorie hobbesienne, est tributaire de la manière dont Spinoza instaure que l'homme est ce qu'il y a de plus utile à l'homme (2010, IV : 18). Cette utilité de l'homme pour l'homme, qui se présente au sein d'un modèle de la nature humaine à titre régulateur (*ibid.*, préf.)¹⁵, vaut en tant qu'il est dirigé par la raison, alors qu'il s'avère nuisible lorsqu'il est soumis aux passions.

La générosité ou le privilège de l'amitié

Un affect ne pouvant être vaincu que par un autre¹⁶, générosité et fermeté vont jouer un rôle dans la maîtrise des passions en contrariant les affects générateurs de tristesse¹⁷. Si la fermeté brave principalement la crainte, la générosité conjure la haine, la colère et les passions tristes qui lui sont associées incitant à la vengeance : « Les âmes cependant ne se vainquent pas par les armes, mais par l'amour et par la générosité » (*ibid.*, app. chap. XI). La générosité entrave la procédure de réciprocité affective qui caractérise, comme le décrit la Troisième Partie, la structure mimétique. En effet, la générosité rompt la spirale aliénante de la passion et sa structure vengeresse dans la mesure où elle commande de compenser le mal par le bien, la haine par l'amour, au point que la générosité est identifiée à l'amour : « Qui vit sous la conduite de la raison s'efforce autant qu'il peut, face à la haine, à la colère, à la mésestime, etc., d'autrui envers lui, de les compenser en retour par l'amour, autrement dit par la générosité » (*ibid.*, IV : 46). La générosité est traversée par deux mouvements corrélatifs, l'un consistant à mettre un terme à la haine en lui opposant l'amour, l'autre à engendrer l'amour par l'amour : « Or la haine s'augmente de la haine réciproque, et l'amour, au

¹⁵ Spinoza esquisse « le système d'une utopie rationnelle donnant la représentation idéale de ce que serait une vie d'homme libre » (Macherey, 1997 : 429).

¹⁶ « Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer » (Spinoza, 2010, IV : 7).

¹⁷ « On ne peut donc rien opposer à ces affects, sinon la générosité et la vaillance, dont nous parlerons dans la suite » (*ibid.*, déf. des affects : 48, expl.).

contraire, peut l'éteindre (par la prop. 43, p. 3) en sorte que la haine se change en amour (par la prop. 43, p. 3) » (*id.*).

La prescription de rendre la haine par l'amour vise l'accroissement de la puissance d'agir, aussi bien la sienne que celle de l'autre : endurer injustement la haine d'autrui dont on comprend la cause augmente la puissance et rend joyeux. Réciproquement l'amour qu'autrui se voit offert en réponse à sa haine interrompt le cycle affectif asservissant et lui indique la voie de sa libération¹⁸. En tant qu'amour contrebalançant la haine, la générosité poursuit simultanément sa propre utilité et celle de l'autre, cette caractéristique confortant le lien entre générosité et fermeté.

Ajoutons que la générosité, dans le sens de l'effort rationnel de tisser des relations d'amitié, peut se voir éclairée dans ses destinataires à travers l'ambivalence de l'attitude de l'homme libre dans ses interactions sociales, décrite dans les prop. 70 et 71 de la Quatrième Partie. S'il s'emploie autant qu'il peut à décliner les bienfaits des ignorants, désignant ceux dirigés par leurs affects, l'homme libre se montre reconnaissant envers ses pairs. À la lueur de cette distinction, la générosité subirait une forme de restriction : le désir rationnel d'amitié qui la meut porte en premier lieu sur les hommes libres et rationnels. Se verrait-elle remise en cause dans son universalité ? Au contraire, la différenciation entre l'attitude de retrait ou d'ouverture peut être perçue comme l'expression d'une générosité : elle témoigne d'un amour d'amitié pour l'autre en tant qu'elle vise son utilité en refusant la logique des échanges à égalité qui, faisant naître des biens illusoire et, susceptibles de dériver en haine, entretiennent les individus dans un état de *fluctuatio*.

À ce titre, la générosité cristallise la primauté de l'amitié dans la philosophie spinoziste : elle est l'« expérience d'une amitié fraternelle, qui impose sa nécessité

¹⁸ « Qui veut se venger des offenses par une haine réciproque vit à coup sûr misérablement. Tandis que qui au contraire s'emploie à triompher de la haine par l'amour, combat tout joyeux et sans inquiétude, tient tête avec autant de facilité à plusieurs hommes qu'à un seul, et n'a pas le moins du monde besoin du secours de la fortune. Et ceux qu'il vainc perdent joyeux, non pas, certes, d'avoir perdu leurs forces, mais d'en avoir gagné » (*ibid.* : 46, sc.).

avec le sentiment d'une irrésistible évidence » (Macherey, 1997: 409). La générosité met en œuvre une amitié dont l'exigeante authenticité traduit, à l'instar du souverain bien, son caractère incomparablement précieux mais également son inexorable rareté¹⁹. Il s'ensuit que la générosité inscrit au cœur de l'éthique spinoziste, fondée sur le *conatus*, une part indéniable d'altruisme, préservant celle-ci de toute accusation d'impiété (Spinoza, 2010, IV : 18, sc.). Adoptant la devise, faisant écho à la formule de l'Ecclésiaste (3, 12), « de bien faire et d'être joyeux » (*ibid.*, 50, sc. et 73, sc.), l'homme libre se caractérise par des actes rapportés à la fortitude : fermeté et générosité. Désirant pour autrui le bien qu'il désire pour lui-même, compensant la haine par l'amour, il n'éprouve « de haine pour personne, ni colère, ni envie, ni indignation, ni mépris pour personne, ni le moindre orgueil » (*ibid.*, 73, sc.). L'homme libre est ainsi tourné vers lui-même par sa fermeté, vers autrui par sa générosité, mais aussi vers la nature divine, ayant connaissance que tout suit de la nécessité de celle-ci. Mise en rapport avec la méditation de la nécessité de la nature, qui offre une régulation des passions, la générosité devient « l'intelligence joyeuse de la nécessité » (Jaquet, 2005 : 305).

La place de la générosité dans l'Éthique

Nous comprenons que la générosité revêt une place centrale. Préservant, avec la fermeté, des excès que sont les affects d'ambition, de gourmandise, d'ivrognerie, d'avarice et de lubricité, la générosité fournit une manière de contempler joyeusement sa puissance d'agir, augmentée par l'amitié vouée à autrui, attestant la présence de la raison. En ce sens, parce qu'elle est liée à l'accroissement de la puissance d'agir, la générosité peut être rattachée à la satisfaction de soi (Spinoza, 2010, IV : 52), irréductible à l'orgueil.

Néanmoins, si la générosité recèle indéniablement un caractère décisif, il n'empêche qu'il importe de prendre en compte son contexte d'apparition : toute

¹⁹ « Et il faut bien que ce soit difficile, ce qu'on trouve si rarement. Car comment pourrait-il se faire, si le salut se trouvait sous la main et que l'on puisse le découvrir sans grand labeur, que tous ou presque le négligent? Mais tout ce qui est remarquable est difficile autant que rare » (*ibid.*, V : 42, sc.).

célébration de sa primauté exige de revenir sur sa présence dans la Quatrième Partie de l'*Éthique*, en précisant son articulation avec la Cinquième Partie. Si générosité et fermeté rendent compte d'une large partie de la vie affective active et touchent à la conduite de l'homme rationnel, les règles de vie qu'elles établissent précèdent la connaissance parfaite des affects. C'est pourquoi ceux qui ne connaissent pas encore adéquatement leurs affects, en les enchaînant selon un ordre pour l'intellect, doivent imprimer en leur mémoire ces règles de vie²⁰. Générosité et fermeté contribuent à instituer une éthique au quotidien : rationnelle, solidaire d'une éducation de la mémoire et de l'imagination, celle-ci joue un rôle propédeutique, dans l'attente d'une connaissance parfaite des affects²¹.

En outre, à l'occasion de la Cinquième Partie de l'*Éthique*, qui s'organise comme une sotériologie en indiquant le chemin du salut, Spinoza précise que les développements consacrés à l'éternité de l'esprit et à l'amour intellectuel de Dieu sont indépendants de ceux relatifs à la générosité : « Quand même nous ne

²⁰ « Donc le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affectée et que nous les ayons toujours sous la main » (*ibid.* : 10, sc.).

²¹ La puissance de l'esprit étant proprement de former des idées adéquates – l'intelligence –, Spinoza soutient que tout affect, en tant qu'il est l'idée d'une affection du corps se rapportant à des propriétés communes, peut faire l'objet d'une idée claire et distincte par laquelle il cesse d'être une passion (voir *ibid.*, V, III et IV). À cet égard, il est possible pour chacun de comprendre clairement et distinctement ses affects afin que son esprit, déterminé par des affects séparés de la pensée d'une cause extérieure et joints à des pensées vraies, pense ce qu'il perçoit clairement et distinctement. Le rôle de la connaissance, dont Spinoza précise qu'elle relève du troisième genre – ayant pour ancrage la connaissance de Dieu –, ne consiste pas à supprimer la passion mais à transmuter son caractère passif en activité : l'affect qui fait l'objet d'une connaissance n'est pas détruit ; il demeure, mais sa passivité s'est effacée au profit d'une activité. Spinoza synthétise lui-même la puissance de l'esprit sur les affects en six grands remèdes : leur connaissance adéquate, l'acte de séparer les affects d'avec la pensée d'une cause extérieure pour les joindre à des pensées vraies, la pérennité des affections issues de la compréhension, la multiplicité des causes favorisant les affections se rapportant à Dieu ou aux propriétés communes et l'ordre dans lequel l'esprit peut enchaîner les affects (voir *ibid.*, V, XX, sc.).

saurions pas que notre esprit est éternel, nous tiendrons pourtant pour premiers la piété, la religion, et absolument parlant, tout ce que nous avons montré dans la Quatrième Partie se rapporter à la vaillance et à la générosité » (2010, V : 41). S'ensuit une distinction entre une éthique rationnelle de la générosité, reposant sur la recherche de l'utile véritable, et une éthique de la sagesse, basée sur l'éternité : Spinoza « met en relief l'indépendance de l'éthique (pleinement autonome et décrite dans la Partie IV) et la sagesse (impliquant la béatitude éternitaire décrite dans cette Partie V) » (Misrahi, 1990 : 471). Toutefois, pour différentes qu'elles soient, qu'en est-il de l'articulation entre l'éthique de la générosité et l'éthique de la sagesse ? Si l'une vaut tant que l'autre n'est pas connue, alors, réciproquement, ne pourrait-on pas penser que la découverte de la seconde ne supprime pas la première mais la laisse subsister ? Le rôle central de la générosité et de la fermeté, commandements premiers de la raison contribuant à former une éthique au quotidien qui ne s'est pas encore élevée à l'éternité, pourrait-il demeurer dans l'éthique de la sagesse ? Tel est le point de vue de C. Jaquet. La commentatrice relève que les règles de vie fixées par la générosité et la fermeté, parce qu'elles ne dépendent pas de l'éternité, « valent aussi bien pour l'existence actuelle présente que pour l'existence actuelle éternelle » (2005 : 301). Il est rationnel de déterminer sa vie selon la générosité, l'éternité ne changeant rien en la matière.

Dans le sillage de cette position, nous proposons de maintenir la primauté de la générosité en recourant à une présentation du salut comme un itinéraire ascendant. Il ressort de *l'Éthique* que la vertu est un processus qui emprunte la générosité, la conscience de la nécessité des choses, l'amour envers Dieu puis l'amour intellectuel de Dieu comme des affirmations successives de puissance vers le salut : chaque moment, impliquant une maîtrise des passions et donnant accès à une part de béatitude, est intégré dialectiquement à la joie parfaite du sage, procurée par l'amour intellectuel de Dieu (Spinoza, 2010, V : 42, dém.). Cette perspective permet de garder la prévalence de la générosité tout en préservant sa différence d'avec la béatitude du sage : l'éthique de la sagesse, pour supérieure qu'elle soit, ne supprimerait pas l'éthique de la générosité mais la conserverait.

La générosité cartésienne

Pôle réflexif : juste estime de soi et maîtrise des passions

Ainsi avons-nous restitué la conception spinoziste de la générosité, en soutenant notamment sa prépondérance. Or, celle-ci manifeste, à nos yeux, la trace d'un héritage cartésien permettant, d'une part, de penser à nouveaux frais la relation entre Descartes et Spinoza et, d'autre part, de percevoir sous un jour neuf des questions internes à l'œuvre du second, notamment concernant l'articulation entre l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique* (ci-après *TTP*).

Restituons le sens de la générosité cartésienne. Réformant la magnanimité aristotélicienne, la « vraie générosité » – telle que Descartes la nomme –, issue de l'admiration et dérivée de l'estime de soi, consiste dans la juste estime de soi causée par la seule résolution de bien user de son libre arbitre²². Celui-ci est identifié par la morale cartésienne comme le souverain bien : il est proprement nôtre tout en étant ce par quoi l'homme porte l'image et la ressemblance à Dieu²³. Installant le souverain bien dans la sphère affective, la générosité conjure l'orgueil, qui se méprend sur la cause de l'estime de soi, en l'attribuant à autre chose qu'au libre arbitre. Aussi la générosité est-elle associée dans le même temps à une humilité, non vicieuse, mais vertueuse, eu égard à la conscience de la faillibilité de la nature humaine. L'humilité vertueuse consiste dans la connaissance « de

²² « Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi même une ferme et constante résolution d'en bien user c'est à dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures; ce qui est suivre parfaitement la vertu » (Descartes, « En quoi consiste la générosité », *Passions de l'âme*, Troisième Partie, art. 153, dans Descartes, 1976-1973, vol. 3 : 1067).

²³ « Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous pussions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » (« Pour quelle cause on peut s'estimer », art. 152, dans *ibid.* : 1067-1068).

l'infirmité de notre nature et des fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre »²⁴. L'humilité vertueuse engagée dans la générosité se distingue de l'humilité vicieuse, identifiée à la bassesse : il s'agit d'une méconnaissance du pouvoir du libre arbitre, marquée par l'irrésolution causant remords et repentirs.

De fait, la générosité recouvre un versant théorique et pratique. D'un côté, elle comprend un mouvement réflexif véridique tourné vers soi, en prenant le libre arbitre comme seule cause de l'estime de soi. De l'autre, elle est engagement pratique, en étant traversée par « la ferme et constante résolution de bien user » du libre arbitre²⁵. Le bon usage du libre arbitre consiste à « ne jamais manquer de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'on[il] jugera être les meilleures » (« En quoi consiste la générosité », *Passions de l'âme*, Troisième Partie, art. 153, dans Descartes, 1976-1973, vol. 3 : 1067), le meilleur étant un intermédiaire entre l'être et le non-être renvoyant à la certitude morale, établi sur la base des quatre vérités avancées par la Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645. Loin d'agir de manière infallible, le généreux est résolu à faire de son mieux, sans être assuré de bien faire, la morale étant fondée sur la détermination rationnelle du probable tout en tenant compte de l'inexorable fragilité humaine. En ce sens, portant à « faire de grandes choses », sans ne jamais déterminer à outrepasser le pouvoir du libre arbitre²⁶, la générosité est traversée par une irréductible « bonne volonté », par laquelle l'art. 154 des *Passions* la nomme également.

Située sur le double plan de la vie affective et morale en tant que passion vertu, la générosité est la clef de voûte de la maîtrise des passions. La générosité permet d'être exemptée des passions moralement mauvaises (l'envie, les vains désirs, la colère et la haine), dans la mesure où elle repose sur le bien le plus haut partagé par tous : « Et avec cela ils [les généreux] sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez

²⁴ « En quoi consiste l'humilité vertueuse » (art. 155, dans *ibid.* : 1069).

²⁵ « En quoi consiste la générosité » (art. 153, dans *ibid.* : 1067).

²⁶ « Quelles sont les propriétés de la générosité, et comment elle sert de remède contre tous les dérèglements des passions » (art. 156, *ibid.* : 1069).

pour mériter d'être beaucoup souhaitée » (art. 156, *ibid.* : 1069). Elle est aussi un rempart contre les passions désagréables, favorisant celles revêtant une valeur sensible : composée de la joie, elle est jointe au contentement en tant qu'elle est accompagnée de la satisfaction intérieure que procure le bon usage du libre arbitre la définissant²⁷.

Pôle éthique

Surtout, la générosité détient une portée éthique : elle recèle des propriétés qui déterminent un rapport particulier avec autrui scandé par plusieurs étapes. Empêchant de mépriser les autres hommes, elle implique une estime universelle, considérant les autres hommes sur un plan d'égalité, au motif du devenir généreux qu'elle suppose en tous²⁸. En outre, elle inclut une propension à excuser les fautes des autres dans l'usage de leur libre arbitre, attribuées à un manque de connaissance plutôt qu'à un défaut dans la résolution de leur volonté²⁹. Enfin, la générosité aboutit, à la suite d'un saut éthique et argumentatif dans le texte, à une préférence des autres à soi. Cette préférence n'est pas nommée textuellement mais se présente davantage comme une conséquence induite par les deux propriétés de

²⁷ « La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité ou repos de conscience. Mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fait fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes » (« De la satisfaction de soi-même », art. 190, *ibid.* : 1089).

²⁸ « Et, comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de bien ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes » (« Qu'elle empêche qu'on ne méprise les autres », art. 154, *ibid.* : 1068).

²⁹ « [B]ien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent » (*id.*).

la générosité : le généreux, écrit Descartes, n'estime « rien de plus grand que de *faire du bien aux autres hommes* et de *mépriser* son propre intérêt » (*id.*; nos italiques), sans jamais se mépriser lui-même. Traversée par l'expérience d'un décentrement qui se concrétise par un dévouement pour autrui, la générosité établit alors une relation avec autrui qui est celle d'un amour d'amitié. Positionnée entre l'affection et la dévotion dans l'article 83 des *Passions de l'âme*, l'amitié est particulièrement approfondie par la *Correspondance*, qui l'exalte comme préférence des autres à soi, en la poussant jusqu'au sacrifice héroïque³⁰ : perdre son âme si ce geste pouvait sauver celle de l'autre, tourner le fer meurtrier contre soi³¹.

La générosité resplendit comme le couronnement de la morale cartésienne : concluant le *cogito*, réconciliant la conscience avec elle-même dans la passion, la générosité forme une morale rationnelle de l'entr'amour par la préférence des autres à soi qu'elle engage. Un poème, d'une intense portée philosophique, composé par C. Huygens, ami de Descartes, exprime comment la générosité vient, non abroger, mais *accomplir le cogito par un amour d'amitié*, dans le sens où une altérité fait irruption à partir d'un mouvement réflexif tourné vers soi : « *At sic, Amice, ego cogito, ergo sum Tuus* » (Huygens, *Poésie de 1644-1645*, in AT, IV : 664, cité par Beyssade, 1989 : 36 [« Mais ainsi, ami, je pense, donc je suis à toi »]). Toutefois, si la générosité incarne une parfaite amitié, toute la difficulté de

³⁰ Dans la Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645 qui expose les quatre vérités requises pour bien user de son libre arbitre en jugeant le meilleur, Descartes justifie l'héroïsme authentique, reposant sur des perfections réelles. La quatrième vérité est perçue comme « la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes » (Descartes, 1989, vol. 3 : 607-608). En revanche, il écarte la témérité, qui va au-delà des limites de la raison : « ceux qui s'exposent à la mort par vanité, parce qu'ils espèrent en être loués, ou par stupidité, parce qu'ils n'appréhendent pas le danger, sont plus à plaindre qu'à priser » (*ibid.* : 608).

³¹ « [A]u lieu qu'en se considérant comme une partie du public, on *prend plaisir à faire du bien à tout le monde*, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente; *voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres* » (même lettre, *ibid.* : 607; nos italiques). « Mais quand deux hommes s'entr'aident, la charité (comprise ici philosophiquement comme sainte amitié) veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même; c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite, s'ils ne sont pas prêts de dire, en faveur l'un de l'autre : *Me, me, adsum qui feci, in me convertite ferrum, etc.* [Virgile, *Enéide*, IX, 427, « Tuez-moi, moi, je suis là et c'est moi qui ait fait cela, tournez le fer meurtrier contre moi »] » (Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, *ibid.* : 719).

la portée éthique de ces notions réside dans ce qu'elles inclinent à préférer les autres à soi alors qu'elles se situent sur un rapport d'égalité avec autrui : la générosité et l'amitié, l'une allant de pair avec l'autre, participent d'un saut supranormatif, quasi-surérogatoire, pouvant être justifié seulement en les rattachant au socle théorique de la dernière des vérités de la Lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645, qui contient l'obligation morale de préférer le tout à la partie. La générosité incorpore et prolonge sur le terrain de l'union de l'âme et du corps la quatrième vérité, en lui greffant une dimension passionnelle : dans la générosité, la résolution de bien user de son libre arbitre, fondant la juste estime de soi, porte à se considérer comme partie d'un tout formé par l'autre homme, qui finit par être privilégié.

Partant, la générosité réunit un rapport réflexif, où culmine l'estime de soi d'un sujet maîtrisant ses passions accédant à la béatitude naturelle, et un rapport à l'autre, où s'affirme une amitié pensée comme préférence des autres à soi, pouvant aller jusqu'à l'acceptation du sacrifice, signant la nouveauté de l'approche cartésienne par rapport à sa conception antique³².

Rapport Descartes-Spinoza

La générosité, lieu d'une interprétation

À la lumière de ces éléments, la thématique de la générosité, loin de marquer une rupture, constitue la matrice d'une continuité entre Descartes et Spinoza. Sur le plan littéraire, nous ne pouvons qu'être frappé par les réminiscences cartésiennes du portrait spinoziste de l'homme fort, ferme et généreux : le portrait donné par Descartes du généreux dans l'article 156 des *Passions de l'âme* qui, estimant tous les hommes, est maître de ses passions – notamment de la jalousie et de l'envie, de la haine et de la peur, de la colère –, entre en écho avec les traits que Spinoza confie à l'homme fort qui « n'a de haine pour personne, ni colère, ni envie, ni indignation, ni mépris pour personne, ni le

³² « Et, surtout, l'amitié, cette antique valeur, est réinterprétée dans le cadre de la nouvelle philosophie comme l'acceptation du sacrifice, la préférence de l'autre à soi » (Beyssade, 1989 : 34).

moindre orgueil » (2010, IV : 73, sc.). Sur le plan philosophique, la générosité spinoziste cristallise une interprétation de Descartes par Spinoza dans la mesure où la conception spinoziste comprend fidélité et infidélité par rapport au modèle cartésien. Expliquons.

D'un côté, infidélité de la générosité spinoziste par rapport à l'original cartésien, dans la mesure où elle ne contient plus trace du libre arbitre. Ce n'est pas comme passion du libre arbitre que la générosité cartésienne survit dans sa conception spinozienne. Spinoza impose de s'affranchir de l'illusion du libre arbitre, dont le caractère fictif et trompeur, provenant de l'ignorance des vraies causes de l'action, entrave l'accès au souverain bien : le libre arbitre fait office de plus haut préjugé, d'autant qu'il est accompagné d'un autre, celui du finalisme divin. Le libre arbitre est censé exprimer une forme de transcendance du choix humain sur l'ordre de la nature, reflétant celle de Dieu sur la nature, qu'il a créée en définissant ses lois du dehors. La filiation cartésienne de la générosité spinoziste ne pourra avoir lieu qu'en prenant en compte un bouleversement anthropologique : loin d'être un empire dans un empire, l'homme n'est, sous la tutelle de Spinoza, qu'un mode de Dieu.

De l'autre, définir la générosité, ainsi que le fait Spinoza, comme le désir rationnel d'amitié, traduit la plus grande fidélité à la générosité cartésienne. La conception spinoziste peut s'envisager comme le fruit d'un travail d'interprétation qui consiste à extraire de la générosité cartésienne ce que Spinoza juge être son noyau véridique et à la dépouiller de ce qu'il estime superflu : l'amitié d'un côté, le libre arbitre de l'autre. Tel est notre regard sur la générosité spinoziste, qui rejoint et accentue celui adopté par C. Jaquet³³. En effet, Spinoza interprète Descartes dans la mesure où il fait de ce qui n'était encore qu'une propriété de la générosité cartésienne l'essence même de sa propre conception : la propension à faire du bien à autrui et à mépriser son propre intérêt, sans jamais se mépriser soi-même, figurent comme les principales propriétés de la générosité cartésienne,

³³ « Ce qui est remarquable, c'est que Spinoza, à l'instar de ce qu'il avait fait pour l'amour, redresse la définition cartésienne, car il présente comme l'essence de la générosité ce que Descartes considérait comme une de ses propriétés, à savoir la propension à vouloir du bien à autrui » (Jaquet, 2005 : 305).

dont l'essence était proprement rattachée à l'estime de soi causée par la résolution de bien user de son libre arbitre. Sous l'impulsion de Spinoza, la générosité subit une refonte qui en déplace moins le sens qu'elle n'en dégage le cœur : coupée du libre arbitre, naissant du désir et non plus de l'admiration – celui-ci revêtant la primitivité que celui-là avait chez Descartes –, la générosité spinoziste est rapportée au nouveau socle anthropologique du *conatus* pour se définir désormais comme l'effort rationnel d'aider les hommes et de s'unir à eux d'amitié. Autrement dit, à l'aune de celle de Spinoza, la conception cartésienne se dévoile comme juste et confuse, en tant qu'elle prend pour une propriété ce qui en est l'essence.

Par conséquent, générosités cartésienne et spinoziste sont moins le théâtre d'une opposition qui serait le lieu d'une séparation que d'une rectification qui autorise une continuité : l'amitié, louée par Descartes³⁴ et dont la générosité spinoziste est le désir, luit comme l'empreinte de la présence de Descartes dans le spinozisme. Toutefois, ne pourrions-nous pas émettre une objection en remarquant une différence fondamentale, résidant dans l'intérêt ? En effet, le généreux cartésien est porté à faire du bien à autrui en méprisant son intérêt alors que le généreux spinoziste s'attache d'amitié avec les autres sur la base de son intérêt propre, dont la réalisation passe par celui de l'autre. Cette différence entraînerait-elle l'impossibilité de toute généalogie entre générosités cartésienne et spinoziste, au point qu'elles seraient, comme le pense R. Misrahi, incompatibles³⁵ ?

Or, cette différence est-elle vraiment rédhibitoire ? Elle ne fait que renforcer notre thèse : la générosité spinoziste est bien le lieu d'une interprétation

³⁴ « [J]'estime si fort l'amitié, que je crois que tout ce que l'on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux mêmes qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent, me semblent heureux jusqu'au dernier moment de leur vie » (Lettre à Huygens du 20 mai 1637, dans Descartes, 1989, vol. 1 : 530).

³⁵ « [*Fortitudo*] se divise en *animosita* et *generositas* (qui paraît être le courage de Descartes, *Traité des Passions*, § 153). Mais la générosité de Spinoza est définie dans une tout autre perspective que celle de Descartes qui est fondée sur la libre volonté et "la ferme et constante résolution d'en bien user". Dans toutes les définitions spinozistes, on retrouve son idée métaphysique de persévérance dans l'être » (Misrahi, Spinoza, 1955 : 1430).

de celle de Descartes : non seulement transmue-t-elle la propriété de la tendance à l'amitié en essence, mais elle intègre l'amitié dans le cadre d'une philosophie du *conatus*, ignoré par Descartes. En outre, le mépris cartésien de l'intérêt joint à l'inclination de faire du bien à autrui s'inscrit dans une théorie de l'amour qui veut que « l'on aime d'autant plus que l'on s'oublie davantage soi-même » (n. de F. Alquié sur la Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, dans Descartes, 1967-1973, vol. 3 : 720), à laquelle Spinoza ne souscrit pas. En d'autres termes, c'est parce que la générosité spinoziste s'inscrit dans un paradigme philosophique nouveau qu'elle contracte cette différence, consistant à envisager l'amitié portée à autrui à partir de l'intérêt et non pas contre ce dernier. Repérer cette différence rend la conception d'un Spinoza cartésien encore plus forte, au sens où il interprète des concepts forgés par Descartes.

Similarités et différences

La générosité spinoziste met en jeu, par rapport à celle de Descartes, une interprétation qui a pour caractéristiques, que nous empruntons aux réflexions de J. Derrida, d'être fidèle et infidèle, d'être fidèle parce qu'infidèle. Une telle interprétation inclut alors des points communs tout en s'accommodant aisément de différences.

Une première différence se repère dans les passions qui sont jointes à la générosité. Repoussant les passions désagréables, la générosité cartésienne laisse place à une seule d'entre elles, la pitié. Seule la pitié, parmi les passions dont la valeur sensible est désagréable, entre en ligne de compte dans la générosité : « La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal, duquel nous les estimons indignes » (*Passions de l'âme*, Troisième Partie, art. 185, dans Descartes, 1976-1973, vol. 3 : 1087). Le généreux éprouve une sympathie active, « car c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun » (Mesnard, 1936 : 179). En tant qu'il est habité par une bonne volonté et estime les autres, le généreux compatit au malheur d'autrui, *a fortiori* quand celui-ci est injuste et n'est pas mérité. *A contrario*, la générosité spinoziste est irréductible à la pitié, qu'elle repousse en tant que

sentiment triste, trace d'impuissance. La pitié est une tristesse, accompagnée par l'idée d'un mal éprouvé par une personne semblable à nous (Spinoza, 2010, III : déf. 18) : à l'inverse de la générosité, elle ne coïncide pas avec un accroissement de puissance, ni la sienne ni celle d'autrui. Le généreux spinoziste, c'est-à-dire l'homme fort, secourt celui qui souffre sans éprouver de pitié, en vertu d'un commandement de la raison, le même qui le conduit à s'attacher d'amitié avec les autres : et ce avec joie, dans la perspective de l'accroissement de sa puissance.

Considérons une autre différence, qui ouvrira la voie vers les similarités. Descartes associe la générosité à l'humilité vertueuse, position non adoptée par Spinoza. Il ne repère pas un usage vertueux de la vertu qui porterait sur une juste conception de soi, par distinction d'avec une humilité vicieuse qui dériverait d'une dévalorisation de soi, en se focalisant sur sa faillibilité. Parce qu'il conçoit l'humilité comme une passion triste naissant de la contemplation de sa propre impuissance (*ibid.*, IV : 53), Spinoza refuse de l'ériger en vertu : l'homme qui se connaît par la raison, par laquelle il contemple son essence, ne peut que rejeter l'humilité définie comme telle. À ce titre, là où Descartes tendait à séparer deux conceptions de l'humilité pour en dégager une différence de nature, Spinoza fait découler de l'humilité le mépris de soi, affect triste qui consiste à avoir de soi-même une moins bonne opinion qu'il n'est juste. Toutefois, dans le mouvement de cette différence, générosités cartésienne et spinoziste se rejoignent en tant qu'elles repoussent ensemble l'orgueil, consistant à s'estimer soi-même pour un motif autre que le libre arbitre dans un cas, ou à faire de soi, par amour, plus de cas qu'il n'est juste (*ibid.*, III, déf. 28). En ce sens, la différence concernant l'humilité n'empêche pas de laisser transparaître un élément réflexif commun associé à la générosité : cette dernière implique, avec Descartes et Spinoza, une situation véridique de rapport à soi, que ce soit concernant le libre arbitre ou sa puissance d'agir résidant dans la raison. Il s'ensuit que la manière dont la générosité spinoziste forme un couple avec la fermeté, celle-ci prolongeant celle-là, entre en résonnance avec le fait que la générosité cartésienne, en étant liée à la juste estime de soi, conclut le *cogito* : les deux conceptions de la générosité partagent un pôle réflexif, appréhendé différemment par les deux auteurs.

Poursuivons en nous tournant vers les similarités, selon une démarche progressive, en partant de celles qui sont lointaines pour aboutir à celles qui sont saillantes. Nous avons souligné que la générosité cartésienne possède une causalité première spirituelle, en tant qu'elle naît d'un jugement ferme et déterminé de l'âme sur la cause légitime de l'estime de soi, qu'elle fait résider dans le libre arbitre. Le processus causal engagé dans la générosité cartésienne recèle un écho avec celui de la générosité spinoziste en tant qu'affect actif : il ne s'agit pas de percer une identité, mais d'être attentif à l'intention commune que traduisent les deux conceptions de la générosité. Elles engagent une activité de l'âme, que celle-ci soit le jugement de l'âme soutenant la juste estime de soi ou le fait d'être cause adéquate de ses actions.

La similarité affleure clairement dans le rôle occupé par la générosité vis-à-vis des passions. Souscrivant ensemble au principe selon lequel la clef de l'affectivité est interne à celle-ci, Descartes et Spinoza font de la générosité le socle de la maîtrise des passions. Sur ce point, les générosités cartésienne et spinoziste ont également pour point commun d'être liées à la satisfaction de soi, procédant dans un cas du témoignage de la conscience d'avoir bien usé de son libre arbitre, de l'autre de la contemplation de sa puissance d'agir. En outre, elles conduisent ensemble à rejeter la fortune, l'âme se libérant de tout asservissement extérieur. Même si elle repose sur la générosité, les deux auteurs conceptualisent différemment cette émancipation : avec Descartes, elle participe de la générosité qui est jointe à la providence (*Passions*, Troisième Partie, art. 145), alors qu'avec Spinoza elle va de pair avec une générosité qui s'inscrit dans la nécessité universelle.

Les conceptions cartésienne et spinoziste de la générosité ont en partage d'être tournées vers la recherche de la béatitude en cette vie, en repoussant communément la crainte de la mort, dénuée d'intérêt philosophique : Descartes indique que l'une de ses maximes est d'aimer la vie sans craindre la mort (Lettre au Père Mersenne du 9 janvier 1639, dans Descartes, 1976-1973, vol. 2 : 115), tandis que Spinoza abroge le platonisme en faisant de la philosophie une méditation de la vie et non de la mort (2010, IV : 67). Toutefois, dans cet élément commun, une différence capitale surgit, qui recoupe celle entre les systèmes de

Spinoza et de Descartes : la générosité cartésienne, point nodal de la maîtrise des passions, fournit à l'âme un contentement lui assurant de goûter à la béatitude en cette vie. Mais cette béatitude, naturelle, n'entend pas être le salut, béatitude surnaturelle qui, tributaire de la grâce, dépend du Christ³⁶. Autrement dit, la béatitude procurée par la générosité n'est pas méritoire : elle entend s'articuler avec la béatitude d'une autre nature, échappant à la lumière naturelle. À l'inverse, la générosité spinoziste intervient dans une philosophie qui entend être source de salut, en indiquant la voie d'accès à une béatitude qui se suffit à elle-même et s'envisage sous l'angle de l'éternité.

Enfin, nous pouvons remarquer que les générosités cartésienne et spinozienne se rejoignent surtout quant à leur portée sociale, sur un double plan corrélatif. D'un côté, la générosité désarme tout conflit social, soit en tant qu'elle rompt, avec Spinoza, le mimétisme affectif, soit en tant qu'elle dispose, avec Descartes, à la politesse, à l'écoute bienveillante, et à la disponibilité serviable³⁷. De l'autre côté, les générosités cartésienne et spinoziste sont communément étrangères à la haine, étant mues par une estime universelle. Aussi font-elles ensemble tendre à l'amitié, exaltée par nos deux auteurs. Descartes lui réserve une ode puissante en la tenant pour le ciment de la vie sociale : « [I]l n'y a pas dans la vie sociale de plus grand bien que l'amitié » (Lettre à Voet, Septième Partie, citée dans Descartes et Schoock, 1988 : 368). Cette place privilégiée de l'amitié se

³⁶ « Pelagius a dit qu'on pouvait faire de bonnes œuvres et mériter la vie éternelle sans la Grâce, ce qui a été condamné de l'Eglise; et moi, je dis qu'on peut connaître par la raison naturelle que Dieu existe, mais je ne dis pas pour cela que cette connaissance naturelle mérite de soi, et sans la Grâce, la gloire surnaturelle que nous attendons dans le ciel. Car, au contraire, il est évident que, cette gloire étant surnaturelle, il faut des forces plus que naturelles pour la mériter. [...]. Mais il faut remarquer que ce qui se connaît par raison naturelle, comme qu'il est tout bon, tout puissant, tout véritable, etc., peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi, mais non pas suffire pour leur faire gagner le ciel; car, pour cela, il faut croire à Jésus-Christ et aux autres choses révélées, ce qui dépend de la Grâce » (Lettre au Père Mersenne de mars 1642, dans Descartes, 1976-1973, vol. 2 : 924-925).

³⁷ « [Les généreux] sont parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun » (« Quelles sont les propriétés de la générosité, et comment elle sert de remède contre tous les dérèglements des passions », *Passions de l'âme*, Troisième Partie, art. 153, dans Descartes, 1976-1973, vol. 3 : 1069).

retrouve chez Spinoza, pour qui cette dernière est seule « digne de l'homme libre et s'inscrit dans la perspective du vrai bien » (Misrahi, 2013 : iii). Nous n'évoquerons pas la conformité existentielle manifestée par nos auteurs à cette primauté conceptuelle de l'amitié.

Ainsi la générosité fait-elle resplendir une continuité de Descartes à Spinoza en tant que, par-delà les différences renvoyant aux systèmes, elle est érigée en matrice des relations sociales, étant ce qui porte vers l'autre dans un altruisme philosophique. Pour Descartes et Spinoza, la générosité est, en faisant naître une joie en l'âme, l'amitié des autres hommes au titre de propriété résultant de la juste estime de soi, causée par la résolution de bien user de son libre arbitre, ou de désir rationnel lié à la puissance d'agir.

Générosité et charité

Les enjeux d'une transposition chez Descartes et Spinoza

Or, la thèse du présent article ne se limite pas à saisir la parenté profonde des générosités cartésiennes et spinoziste par rapport à l'amitié qu'elles impliquent. Nous ambitionnons de montrer que la filiation cartésienne mise en jeu par la générosité spinoziste s'effectue également à travers la portée religieuse auxquelles les deux conceptions répondent, en tant qu'elles jouent ensemble le rôle, sur un plan différent, d'une transposition philosophique de la charité chrétienne.

Envisageons Descartes en premier lieu. Tout en veillant à ne pas dépasser le domaine philosophique auquel elle appartient, la générosité cartésienne peut être mise en parallèle avec la charité : G. Rodis-Lewis et A. Jollien (2009 : 53) relèvent les échos de la figure du généreux avec la charité décrite dans l'hymne de saint Paul (1 Co, 13, 1-13)³⁸. Générosité et charité ont en commun la patience, la

³⁸ « Cela permet de découvrir une parenté profonde entre la charité telle que la décrit saint Paul, et la générosité qui, elle aussi, est patiente, bienveillante, dénuée d'envie, d'orgueil ou de mépris, toujours prête à excuser et non à se réjouir du mal, puisque seules les

tolérance, le dévouement à autrui, le mépris de son propre intérêt et la supposition d'une bonne volonté. Elles repoussent ensemble la colère, l'envie et la haine. Et elles opposent communément l'orgueil à l'humilité.

Aussi pouvons-nous aller plus loin que ce parallèle, en soutenant que la générosité peut tenir lieu de transposition philosophique de la charité. En quel sens y aurait-il transposition ? La signification littérale du terme indique l'idée d'un changement d'ordre. Philosophiquement, l'acte de transposer consiste à exprimer, dans l'économie d'une démarche nouvelle et en le nommant différemment, l'idée un concept appartenant à une autre sphère, de sorte qu'il est investi d'un sens nouveau sans perdre pour autant sa nature originarie.

La générosité cartésienne transpose philosophiquement la charité en tant qu'elle met en œuvre « une pure affection pour autrui », que la Lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645 dégage comme le point nodal de la charité³⁹. La charité situe la pure affection pour autrui dans l'économie d'une démarche théologique, où l'amour du prochain répond à l'amour de Dieu qui s'est manifesté en Christ. La transposition se joue au niveau du fondement de l'affection portée à autrui, philosophique dans un cas, théologique pour l'autre : la générosité la fait reposer sur une base anthropologique, la valeur du libre arbitre, alors que la charité lui donne pour assise l'amour du Père pour les hommes qui s'est révélé dans le Fils⁴⁰. C'est pourquoi cette affection pour autrui prend un nom différent : amitié dans cas, charité (*agapè*) dans l'autre.

À cet égard, la générosité transpose la charité dans la mesure où, incarnant une parfaite amitié, elle endosse la supériorité de l'altruisme qui structure

véritables perfections comblent de félicité » (Rodis-Lewis, 1957 : 95-96). « L'idéal du généreux de Descartes a des accents pauliniens : il est patient. Il n'envie pas, ne connaît pas la haine ni la peur ni la colère, "le généreux ne se préfère à personne" » (Jollien, 2009 : 53).

³⁹ « [C]ette satisfaction intérieure qui accompagne toujours les bonnes actions, et principalement celles qui procèdent d'une pure affection pour autrui, qu'on ne rapporte point à soi-même, c'est-à-dire de la vertu chrétienne qu'on nomme charité » (Descartes, 1989, vol. 3 : 613).

⁴⁰ Voir les Lettres à Chanut du 1^{er} Février et du 6 juin 1647 (*ibid.* : 715 et 739).

également la charité : « [C]'est une chose plus haute et plus glorieuse, de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même » (Lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645, dans Descartes, 1989, vol. 3 : 619). Cette caractéristique partagée par la générosité et la charité, appuyée sur un socle différent, n'est pas sans écho évangélique, au sens où elle rend compte de la dynamique même de l'amour du prochain dans le Nouveau Testament : partant du commandement, reçu du judaïsme, d'aimer son prochain comme soi-même, la signification chrétienne de l'amour du prochain évolue graduellement, selon des moments décisifs de la vie et de l'enseignement du Christ, pour signifier davantage et dépasser le précepte de la règle d'or. S'universalisant (la foi de la Cananéenne, l'entretien avec la Samaritaine), intégrant la figure de l'ennemi (Sermon sur la montagne), l'amour chrétien du prochain trouve sa signification dans un don gratuit inconditionné fait à autrui, dont témoigne la Passion⁴¹.

Cette interprétation d'une transposition de la charité par la générosité, justifiée par les entretiens épistolaires avec Élisabeth et Chanut, est également renforcée par la Lettre à Voet. Dans celle-ci, Descartes définit la charité comme la « sainteté de l'amitié », au sens où l'amour du prochain est fondé sur l'amour de Dieu (génitif objectif : l'amour de Dieu pour les hommes), dont le Christ porte témoignage. La charité consiste pour le fidèle à reproduire au prochain l'amour de Dieu qu'il reçoit, Descartes empruntant à saint Paul cette approche de la charité qui part de Dieu pour s'étendre au prochain : « Cette charité, c'est-à-dire la sainte amitié qui nous fait aimer Dieu, et pour l'amour de Dieu, les autres hommes en ce que nous les savons aimés de Dieu » (Lettre à Voet, Septième Partie, citée dans Descartes et Schoock, 1988 : 367). Or, la Lettre à Voet institue également un « rapport » entre la charité et « l'amitié honnête » (*id.*), dont nous avons montré qu'elle est concrétisée dans la générosité. Ce rapport, s'inscrivant dans l'harmonie principielle régissant la relation raison-foi dans la philosophie cartésienne, prend la forme d'un « accord parfait » entre les règles de la charité et celles de l'humaine amitié (*id.*) : elles portent à faire du bien à autrui et à le guérir de ses vices par des moyens convenables.

⁴¹ Pour cette question de la spécificité chrétienne de l'amour du prochain, nous renvoyons aux perspectives, différentes, de Nygren (1944) et de Barth (1955).

Dès lors, la générosité pourrait constituer, en restant dans la sphère propre de la philosophie, l'expression d'un agir chrétien. Qu'en est-il chez Spinoza ? Sa conception de la générosité pourrait-elle, à l'instar de celle de Descartes, être mise en rapport avec la charité ? Si tel est le cas, l'empreinte cartésienne de la générosité spinoziste serait double, par l'amitié et la charité. Or, dénouer le fil de cette généalogie contribuerait non seulement à repenser la relation Descartes-Spinoza, mais également à réviser l'articulation entre l'*Éthique* et le *TTP* : la générosité ne pourrait-elle pas servir, en tant qu'elle transpose la charité, de point d'interaction de l'*Éthique* et du *TTP* ? Développons ce rapprochement générosité-charité dans la philosophie spinoziste.

En premier lieu, il importe d'avoir à l'esprit le domaine auquel appartiennent ces notions. La charité ressortit à la religion, la générosité relève de la philosophie. Le *TTP* a instauré une séparation entre ces deux domaines : la religion vise l'obéissance, en faisant appel à l'anthropomorphisme, la philosophie a l'apanage de la vérité. Or, cette différence fondamentale n'empêche pas religion et philosophie de se rejoindre dans le sens de la relation à autrui, qu'elles présentent toutes deux sous le trait de l'amour du prochain, sous le nom de charité ou de générosité.

Aussi est-il possible de penser que la générosité correspond, sur le terrain philosophique et en intégrant des écarts significatifs, au message d'amour du prochain que Spinoza identifie comme le centre de l'enseignement du Christ et qu'il érige en fondement de la religion universelle, dont découlent les autres articles⁴². La religion universelle du *TTP* forme une sorte de religion naturelle dont les articles neutres, exposés anthropomorphiquement dans la religion évangélique du Nouveau Testament et interprétés anthropomorphiquement par les prophètes de l'Ancien Testament, s'accordent avec les propositions de l'*Éthique*, qui en sont l'explicitation rationnelle : la conduite de l'homme libre, généreux et ferme, se comportant avec humanité et retenue, inclut d'ailleurs la religion, cette dernière

⁴² « Ce commandement (d'aimer son prochain) est donc la règle unique de toute la foi vraiment catholique, et par ce seul commandement doivent être déterminés tous les dogmes de la foi, tous ceux, veux-je dire, auxquels chacun est tenu d'adhérer » (*TTP*, XIV, dans Spinoza, 1955 : 241).

désignant tout désir ou action dont nous sommes la cause en tant que nous avons l'idée de Dieu (Spinoza, 2010, IV : 37, sc. 1). A. Matheron a magistralement montré la concordance entre les sept dogmes de la religion catholique et les propositions de l'*Éthique*⁴³, requérant d'accorder crédit au TTP et non d'y voir une intention cachée.

Si les dogmes neutres de la religion universelle se retrouvent dans la philosophie sous leur forme véridique, ne peut-on pas penser que la générosité transpose, philosophiquement, la charité ? Générosité et charité détiennent un effet social commun consistant à aimer et aider sans réserve son prochain, tout en compensant la haine par l'amour. En outre, la générosité peut revêtir un caractère christique si l'on prête attention à la manière dont Spinoza affirme que quiconque met en œuvre l'amour du prochain possède l'esprit du Christ et prend part à la religion universelle⁴⁴.

À cet égard, la générosité transpose la charité, à condition de saisir la spécificité d'une transposition. C'est un changement de contexte, accompagné d'une mutation de sens sans altération, qui est à l'œuvre dans la générosité-charité. La générosité spinoziste transpose la charité en l'intégrant dans une réalité nouvelle, dans la mesure où elle est solidaire du régime de puissance, qu'elle vient augmenter. La transposition enveloppe une différence fondamentale entre générosité et charité, résidant dans le fait que l'une situe la relation avec autrui dans l'anthropologie du *conatus*, où l'utile est le principe moteur, alors que l'autre prend place dans le cadre de l'obéissance : la charité est l'expression de l'amour du prochain par obéissance à la loi de Dieu, alors que la générosité s'attache d'amitié à autrui par affirmation de puissance. La générosité intervient comme

⁴³ « Chacun des sept dogmes, pris en son sens vrai, renvoie à une proposition ou à un groupe de propositions de l'*Éthique*. Allons plus loin : l'ensemble formé par ces propositions ou groupes de propositions constitue un résumé exhaustif des fondements théoriques de la morale de Spinoza » (Matheron, 1971 : 103).

⁴⁴ Voir la Lettre 76 à A. Burgh (Spinoza, 1964-1966, vol. 4 : 342) : « Le signe unique et très certain de la vraie foi catholique et de la possession véritable du Saint-Esprit, c'est, comme je l'ai dit avec Jean, la justice et la charité : où on les trouve, le Christ est réellement, et où elles manquent, le Christ est absent. Car nous ne pouvons être conduits à l'amour de la justice et de la charité que par l'Esprit du Christ ».

déploiement de la puissance d'agir, ce qu'atteste son lien indissociable avec la fermeté : parce que l'utile propre coïncide avec l'utile commun, la raison incline à se tourner vers autrui dans la générosité. C'est pourquoi la générosité est jointe à la satisfaction d'âme, que l'obéissance ne fait goûter qu'à un degré moindre : cette dernière donne accès, non à la béatitude parfaite de l'amour intellectuel, « mais à de la béatitude : *'secundum lege beatus'* » (Laux, 2005 : 116). Nous ne traiterons pas ici la part de salut réservée aux ignorants, vérité enseignée par le Christ, qu'il a connue intuitivement, alors que le philosophe la connaît par certitude morale (voir Matheron, 1971 et Bouchilloux, 2018).

De fait, la concordance dans les effets sociaux de la générosité et de la charité, qui se rejoignent dans leur altruisme, ne saurait être exempte d'une différence qui représente toute la nécessité du chemin tracé par l'*Éthique* : le philosophe pratique l'amour du prochain par amour de la vertu, qui est la béatitude (Spinoza, 2010, V : 42), en quoi, augmentant sa puissance, il est supérieur à celui qui agit par obéissance⁴⁵.

À noter que notre thèse rejoint certaines prises de position disséminées à l'état d'indice par P. Macherey dans son commentaire de l'*Éthique*, même si l'auteur ne les exploite pas entièrement. Il remarque à l'endroit de la générosité une « inspiration chrétienne » infléchie pourtant dans le contexte d'une « morale héroïque » (Macherey, 1997 : 273) : « [L]'être généreux, animé par un affect toujours actif, ne se contente pas de supporter avec abnégation un mal injuste, mais à travers le don qu'il fait de soi, il affirme sa propre puissance, ce qui est la forme par excellence de la vertu. Là est la véritable charité » (*id.*). Ces remarques ouvrent la voie à notre interprétation d'une générosité transposant philosophiquement la charité⁴⁶ : la générosité est la charité inscrite au sein de l'affirmation de puissance.

⁴⁵ « Les philosophes, en conséquence, et tous ceux qui sont au-dessus de la loi, c'est-à-dire pratiquent la vertu par amour pour elle, parce qu'elle est ce qu'il y a de meilleur et non parce que la loi l'ordonne, ne doivent pas être choqués par ce langage » (Lettre 19 à G. de Blyenbergh, dans Spinoza, 1964-1966, vol. 4 : 185).

⁴⁶ Pourrait-on alors aller jusqu'à penser que le spinozisme serait une philosophie de la transposition, si l'on considère que les vérités de l'*Éthique* sont la transposition philosophique des articles de foi avancés dans le TTP ?

Un amour intellectuel du prochain ?

Le parcours accompli permet de revenir sur la place occupée par la générosité dans le parcours de l'*Éthique*, en gardant présent à l'esprit que sa conceptualisation intervient dans la Quatrième Partie. Servant à la compréhension de l'entendement par la mise à l'écart des affects tristes au profit d'affects actifs et par l'instauration d'une société pacifique, établissant une règle de vie qui dessine une éthique au quotidien et demeure dans l'éternité, la générosité ne pourrait-elle pas être intégrée au sein de l'éthique de la sagesse en tenant lieu d'un amour intellectuel du prochain ?

L'hypothèse de l'existence de celui-ci a été formulée par J. Lagrée, en prenant toutes les précautions relatives à la difficulté de ce concept. L'amour intellectuel s'adresse en priorité à Dieu en tant qu'il est l'être infini et éternel, là où le prochain est un être singulier appartenant aux choses périssables. Pourtant, s'appuyant sur la proposition selon laquelle la connaissance des choses singulières augmente celle de Dieu (Spinoza, 2010, V, 24), J. Lagrée défend la possibilité d'un amour intellectuel du prochain : « comprendre Dieu par la médiation du singulier, c'est se comprendre soi-même, mais c'est aussi comprendre de quelle façon nous pouvons aider et aimer autrui, notre prochain, sans pathos inutile » (Lagrée, 2005 : 108). L'amour intellectuel du prochain, amour actif, fondé sur une compréhension de la position d'autrui, serait une partie de l'amour intellectuel, tant celui que Dieu se porte que celui que l'homme lui porte. Oserions-nous lui donner le nom de générosité ? De son côté, J. Lagrée reconnaît que l'hypothèse de l'amour intellectuel du prochain, absent du vocabulaire spinoziste, repose sur sa fertilité philosophique quant à la manière d'envisager rationnellement la relation à autrui : c'est « un outil théorique pour penser le rapport au prochain de manière efficace, non sentimentale et émotive - ce qui ne dure guère et ne produit rien -, mais rationnelle et féconde » (*ibid* : 110).

La possibilité d'introduire la générosité au sein de l'amour intellectuel de Dieu serait également renforcée en relevant, avec P. Macherey, la portée

« politique » de celui-ci, au sens où il tend à nous lier aux autres hommes en approfondissant la « solidarité »⁴⁷ avec eux.

Ainsi, le point de vue qui considère que l'éthique de la générosité serait prolongée par l'éthique de la sagesse, qui lui succède sans la contredire, pourrait être complété par celui selon lequel l'éthique de la sagesse s'approfondirait en une éthique de la générosité, où l'amour intellectuel de Dieu se joindrait à l'amour, intellectuel, du prochain.

Différence de perspective

Toutefois, cette réflexion sur le rapport de la générosité à la charité fait apparaître la spécificité du mouvement de transposition opéré par la conception spinoziste par rapport à celle de Descartes. Nous avons souligné que la générosité cartésienne parvient jusqu'au sacrifice, en mettant en rapport les *Passions de l'âme* et la *Correspondance*. La situation est différente pour Spinoza, en tant qu'on pénètre dans une philosophie du *conatus* : aucun indice n'est donné sur une situation où l'affirmation de ma puissance d'agir aboutirait, en prenant en compte celle de l'autre, à ma propre disparition. L'utile propre de chacun concorde avec l'utile commun, mais à aucun moment le second ne fait renoncer au premier : l'intérêt de Spinoza est ailleurs, consistant à affirmer que l'homme qui recherche son propre utile sous la conduite de la raison est utile aux autres et qu'il est porté à s'associer aux autres parce qu'aucun singulier n'est plus utile à l'homme que l'homme (2010, IV : 35, cor. 1 et 2). Autrement dit, la générosité spinoziste n'intègre pas le sacrifice. L'absence de celui-ci apporte alors un enseignement essentiel : elle signifie que la générosité, pouvant être perçue comme la transposition philosophique de la charité et traversée d'une dimension christique, ne contient pas une dimension chrétienne. Elle vient transposer une charité que Spinoza pense déjà philosophiquement, en tant qu'il la rattache à l'obéissance par laquelle il caractérise la religion. Spinoza ne perçoit pas la charité comme

⁴⁷ Selon P. Macherey (1997 : 172), l'expérience de l'amour intellectuel de Dieu « renforce et approfondit sa solidarité (la solidarité de l'humanité) avec les autres hommes, qui sont directement impliqués dans le déroulement de cette expérience. Ceci constitue d'une certaine manière la dimension politique de l'amour intellectuel de Dieu ».

l'expression de l'amour de Dieu pour les hommes, qui s'est manifesté dans le sacrifice expiatoire du Christ et qui joue un rôle dans l'économie du salut (voir *TTP*, XII, dans Spinoza, 1955, et la Lettre 78 à H. Oldenburg, dans Spinoza, 1964-1966, vol. 4 : 348). Dans cette optique, là où Descartes demeure philosophe chrétien, cherchant à penser l'accord de sa philosophie avec les vérités révélées de la foi chrétienne, Spinoza se situe en dehors du projet d'un accord avec le christianisme, interprétant ce dernier selon ses propres principes philosophiques.

Conclusion

Il ressort que le sillon creusé par l'article d'un Spinoza interprète de Descartes sur le terrain éthique résonne, à l'appui de la générosité, avec force et fermeté. La générosité spinoziste prolonge celle de Descartes, à la faveur d'un mouvement d'interprétation qui dégage son essence tout en lui imposant des déplacements. Réunies dans l'amitié, opérant une transposition de la charité, ces deux conceptions de la générosité témoignent de deux expressions d'un altruisme philosophique : la portée de celui-ci marque l'infrangible actualité philosophique du cartésianisme, dont Descartes a signé l'acte de naissance et dont Spinoza, en reprenant et en transmutant des concepts cartésiens, continue d'écrire l'histoire.

Bibliographie

- Alquié, Ferdinand (2003). *Leçons sur Spinoza*. Paris : La Table Ronde.
- (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris : Presses universitaires de France.
- Barth, Karl (1955), *Dogmatique*, IV/2***, trad. fr., 1971, Genève : Labor et Fides.
- Beyssade, Jean-Marie (1989). « Introduction : philosopher par lettres », dans René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, éd. J.-M. Beyssade. Paris : GF Flammarion.
- Bouchilloux, Hélène (2018). *Spinoza. Les deux voies du salut*. Paris : L'Harmattan.
- Brochard, Victor (1926). « Le Dieu de Spinoza », *Études de philosophie ancienne et moderne* : 331-370. Paris : Vrin.
- Cottingham, John (1988), « The Intellect, the Will, and the Passions : Spinoza's Critique of Descartes ». *Journal of the History of Philosophy*, 26 (2) : 239-257.
- Damasio, Antonio R. (2001). *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, trad. Marcel Blanc. Paris : Odile Jacob.

- Delbos, Victor (1873). *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Paris : Alcan.
- Deleuze, Gilles (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Éditions de Minuit.
- Descartes, René (1967-1973). *Œuvres philosophiques de Descartes*, éd. Ferdinand Alquié. Paris : Classiques Garnier, 3 vol.
- et Martin Schoock (1988). *La Querelle d'Utrecht*, trad. et éd. Théo Verbeek. Paris : Les Impressions Nouvelles.
- (1989). *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, éd. Jean-Marie Beyssade. Paris : GF Flammarion.
- Jaquet, Chantal (2005). « La Fortitude cachée », *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza* : 293-304. Paris : Éditions de la Sorbonne.
- Jollien, Alandre (2009). « La générosité, un usage de soi », *La Vie*, 2009 : 52-53.
- Lagrée, Jacqueline (2005). « Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », *Spinoza, philosophe de l'amour*, éd. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy : 97-112. Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Laux, Henri (2005). « L'amour de Dieu dans le *Traité théologico-politique*, milieu de l'activité éthique », *Spinoza, philosophe de l'amour*, éd. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy : 113-122. Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Macherey, Pierre (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*. Paris : Presses universitaires de France.
- Matheron, Alexandre (1971). *Le Christ et le salut des ignorants*. Paris : Aubier Montaigne
- Mesnard, Pierre (1936). *Essai sur la morale de Descartes*. Paris : Boivin.
- Misrahi, Robert (2013). *Spinoza. Une philosophie de la joie*. Paris : Entrelacs.
- (1955). « Éthique », dans Baruch Spinoza, *Œuvres complètes*, trad. et éd. Roland Cailliois, Madeleine Francès et R. Misrahi : 1430. Paris : Gallimard.
- Nygren, Anders (1944), *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (1930-1936), trad. fr. P. Jundt, Paris : Aubier, 1944, 3 vol.
- Rodis-Lewis, Geneviève (1957), *La morale de Descartes*. Paris : P. U. F.
- Spinoza, Baruch (1955). *Œuvres complètes*, trad. et éd. Roland Cailliois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris : Gallimard.
- (1964-1966). *Œuvres de Spinoza*, trad. et éd. Charles Appuhn. Paris : GF Flammarion, 4 vol.
- (1990). *L'Éthique*, trad. et éd. Robert Misrahi. Paris : Presses universitaires de France.
- (2010) *Éthique*, trad. et éd. Bernard Pautrat. Paris : Seuil.

Spinoza on the Idea of Progress

Michael A. Rosenthal
University of Washington

It would seem that, on the face of it, Spinoza must be committed to at least the possibility of progress in this sense: the improvement of our condition due to the systematic intentions of either individual or collective agents. In his earliest treatise, he speaks of the search for a “true good” that, “once found and acquired, would,” in contrast with empty and futile goods that he had previously sought, “continuously give me the greatest joy, to eternity” (C7; GII/5).¹ The very structure of his mature work, the *Ethics*, is premised on the possibility of a systematic improvement in several aspects of our existence in nature. He argues that we can replace our inadequate ideas based on the imagination with adequate ideas based on reason; that we can use reason to become active rather than partial causes of our action and thus increase our joy and decrease our sadness; and that we can become freer through the exercise of virtue and diminish our dependence on the external goods of fortune. Moreover, it would be hard to read the *Theological-Political Treatise* (TTP) as something other than an intervention whose purpose is to help improve the state of religion and politics in the United Provinces. Spinoza claims that we should free ourselves of superstitious beliefs and replace them with a more rational faith. The critique of religion aids in turn the transition from a backward monarchy whose subjects are controlled through the obfuscations of state religion, to a democratic republic governed by rational citizens for the common good.

However, although it is hard to believe, almost nowhere in Spinoza’s work does one find any explicit mention of the term “progress.” If we check in Boscherini’s *Lexicon Spinozanum* the only use of the Latin “Progressus” that comes close to a modern meaning is found in the *Treatise on the Emendation of the Intellect*

¹ References to Spinoza are first to the first volume of Edwin Curley’s translation, and then to the volume and page number of the Gebhardt edition. See Spinoza, 1985 and Spinoza, 1972).

(TIE; see Boscherini, 1971). Spinoza specifies there that we need to deduce all our ideas either from “physical things” or from “real beings” and take care not to use “abstractions” or “universals” lest we interfere with the “true progress of the intellect” (*verus progressus intellectus*; C41; GII/36). At the conclusion of the long scholium to Proposition 48 of Part II of the *Ethics*, Spinoza notes how his doctrine “is to our advantage in life [*quantum hujus doctrinae cognition ad usum vitae conferat*]”, how it teaches us “wherein our greatest happiness, or blessedness consists,” how “we must bear ourselves concerning fortune,” and how it “contributes [*conferit*] to social life” and “common society” (GII/135-6). But nowhere is this advantage defined as something that is part of the process of history itself.

In his book, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, written in 1920, J. B. Bury defined it as nothing less than the “animating and controlling idea of western civilisation,” (vii) by which he meant *modern* civilization. In his view, the ancient conception of history was based on the idea of golden age and an inevitable decline from it. The world of the Middle Ages was one in which the Christian doctrine of immortality in an eternal after-life guided moral and political action. It was not until the modern age that future-oriented and this-worldly goals became central (viii-ix). Even among those who agree with this thesis—and there has been considerable revision to his view of earlier periods²—there is some debate about when exactly this idea became prevalent. According to Morris Ginsberg, in his article in the *Dictionary of the History of Ideas*, “The belief in progress, the idea that human history forms a movement, more or less continuous, towards a desirable future, began to take shape late in the seventeenth century” (1973: 633). The *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* states that, “Fortschritt (frz. *progrès*)” was only in use since the eighteenth century: “Gebraucht zur Beziehung, der stetigen Entwicklung zum Höheren, Vollkommeneren, Wertvolleren, Besseren, Zweckmässigeren in der Natur und in der Menschheit” (225).

If we are talking about Spinoza, writing in the latter half of the seventeenth century, then he is right at the edge of this point in time when historians have identified the concept of progress, at least as we know it now, as beginning its reign. Not surprisingly, then, we have different views about whether, or to what extent, Spinoza was committed to this concept. For those who follow Bury and think that the idea of progress is deeply connected to the advent of modernity itself, the debate also concerns the extent to which Spinoza is a *modern* thinker.

² For a more recent and nuanced survey of the ancient idea, see Dodds, 1973.

The apparent absence of the term in Spinoza's conceptual vocabulary should alert us to the fact that a proponent of Spinoza's modernity is required at least to make a case for it. In his book, *Spinoza's Modernity*, Willi Goetschel is sensitive to this point when he writes, "The hermeneutic praxis of the *Theological-Political Treatise* articulates a sensitivity for the historical that anticipates the critical concerns of modern historicism" (Goetschel, 2004: 64). There must be some sense in which Spinoza *anticipates* a modern idea of progress even if he does not articulate it himself.

There can be little debate that Spinoza was committed to some concept of improvement in our condition and that philosophical inquiry is central to it. The real question is whether there is some systematic structure in nature or human nature that supports that improvement. In what follows I want to survey three common answers to this question, each of which depends on a particular definition of the idea of "progress" itself. The first view, or *historicist interpretation*, which stems from Hegel's critique of Spinoza, denies that Spinoza can have a meaningful conception of progress because his metaphysics is essentially a-temporal. The second view takes issue with the definition of history and progress implicit in the first view. One version of this view, the *enlightenment interpretation*, argues that Spinoza is certainly committed to a theory of history in which superstition will gradually be replaced by reason. There is also a more metaphysical version of this interpretation, which asserts that there is in fact a basis for the rational development of individuals in Spinoza's concept of *conatus*.³ The third view, which I shall call the *exemplary interpretation*, agrees with Hegel's view that there is not a true basis for progress as such in Spinoza's metaphysics. However, it disagrees with the historicist presuppositions of the Enlightenment view that there is some mechanism of systematic improvement built into nature or human nature itself. If "progress" were to be found as a concept in the *Ethics*, it would be classified, along with other value terms, as a "being of reason." Hence, following Kant, progress is a precondition of human judgment concerning our striving in nature. I shall argue that not only does this last view square best with Spinoza's metaphysics, it also is consistent with his own practice of historical writing in the *TTP* and even the *Political Treatise* (*TP*).

³ Another more sophisticated variant of this view is the *Marxist* reading of Spinoza offered by Althusser and his students, in which Spinoza corrects Hegel in service of a new view of historical progress anchored in knowledge of the material conditions of social life.

The Historicist Critique

The first view denies that Spinoza can have a meaningful conception of progress. It goes back to Hegel, who claimed, as Steven B. Smith summarizes it, that Spinoza “lacked an adequate conception of time or temporality” . This *historicist* view has both a metaphysical and epistemological dimension: it claims both that nature is itself historical, that is, that all events are constituted through the structures of nature that unfold in time, and that our knowledge of nature must itself be historical, that is, dependent on these underlying processes.⁴ Because the ultimate goal in Spinoza’s system is to know God, and because God is eternal and immutable, it follows that knowledge of God places us outside the imaginative flow of history and into a realm *sub specie aeternitatis*. Simply stated, the historicist could not accept Spinoza’s concept of the *summum bonum*. He could not accept the idea that true knowledge is not historical in either its form or content nor that the metaphysical ground of that knowledge is not essentially historical.

Hegel succinctly articulates his critique of Spinoza in the third volume of his *Lectures on the History of Philosophy* . He notes that the most fundamental distinction in Spinoza’s system is between “two determinations, the universal or what has being in and for itself, and secondly the determination of the particular and the singular, that is, individuality” (121). The second has an inferior metaphysical status because, “It is by negation that a singular thing is. Therefore it [the singular idea] does not have genuine actuality” (121).

According to Hegel, Spinoza’s supposed method of negation – expressed in the axiomatic phrase “*omnis determinatio est negatio* [all determination is negation]”⁵ – is at once the strength and weakness of the view. On the one hand, “[t]he great merit of the Spinozist way of thinking in philosophy is its renunciation of everything determinate and particular, and its orientation solely to the One – heeding and honoring only the One, acknowledging it alone. This view (*Ansicht*) must be the foundation of every authentic view” (122). On the other hand, it is also a weakness: “What differentiates and forms the particular is said to be just a modification of the absolute substance and nothing actual in its own self. The

⁴ See Frederick Beiser’s succinct definition of historicism as “the doctrine that everything in the human world has a history, that society has an organic structure, and that all human beliefs and practices derive of necessity from their specific historical context” (2005: 262).

⁵ As the editors of the *Lectures* notes, the phrase is only a paraphrase of Spinoza’s discussion of figure in found in Letter 50 to Jarig Jelles (Letters, 260; GIV/240) and the actual citation probably comes from Jacobi (121, n. 109).

operation upon it is just the stripping away of its determination or particularity, so that it can be thrown back into the one absolute substance. That is what is unsatisfying in Spinoza” (122). Not only is the finite individual stripped of its dignity and freedom, the concept of the universal is also impoverished.

It is at this point that this critique of Spinoza’s substance reveals its historicist assumptions. Hegel claims that Spinoza’s concept of substance is neither a true individual nor does it have any intrinsic principle of activity that should befit the most fundamental thing. The method leads him to a barren concept of universality: “If thinking stops with this substance, there is then no development, no life, no spirituality or activity” (122). What does Hegel mean by this?

Three metaphysical points undergird Hegel’s critique. First, as already noted, Hegel does not think that Spinoza has adequately grounded the metaphysical basis of finite individuals.⁶ Second, Hegel thinks that Spinoza’s mechanism – by which he means the commitment to explain all things through efficient causes – is insufficient to account for the activity of nature or the things within it. In his view, there are three kinds of causal relationships: mechanism, chemism, and teleology. In the *Encyclopedia Logic* he describes these terms as three kinds of ways in which an “object” can be determined. In a mechanically determined object, the parts are distinct and related to each other only through external forces. In a chemically determined object, the parts (or objects) are distinct but the “objects are what they are only through their relation to one another, and their difference [*Differenz*] constitutes their quality” (Hegel, 1991: 273). The teleological object is the unity of the first two kinds of objects (and their relationships). The purpose of the object belongs to it as part of its essence and it is realized through its internal differentiation. A mechanical explanation alone would only describe objects that lack any intrinsic principle of structure. Hence, although mechanism and chemism can explain some things in part, they are incomplete without teleology.

Together these points add up to an important feature of 19th-century historicism, namely, the view that both nature and human activities within nature, including the activity of human institutions like states, are organisms that grow,

⁶ On the face of it, this objection is circular. The only true individual is one that meets the criterion of an organic individual, i.e., one that has an intrinsic principle of teleological development. Since Spinoza does not conceive of individuals in this way, then no individual could be a “true individual.”

develop, and decline according to an active, intrinsic teleological principle (Beiser, 2005: 265ff). According to Hegel, reason governs history, and history must have some “destiny” or end, which serves as an equivalent to (or specification of) the religious idea of providence. In his popular lectures on the philosophy of history, Hegel described three kinds of history (Hegel, 1956). The first is “Original” history, which describes “deeds, events, and states of society” (*ibid.*, 1). The second is “Reflective” history, which can either be “universal,” that is, when the historian approaches the material “with his own spirit” and shapes it to a larger picture (*ibid.*, 4), “pragmatic,” that is, when the historian brings the past to the present for the purpose of learning or teaching a lesson (*ibid.*, 6), or “critical,” which involves “a criticism of historical narratives and an investigation of their truth and credibility” (*ibid.*, 7). Yet it is only when we arrive at the third kind of history, “Philosophical” that we achieve knowledge of the process of history itself as it rationally unfolds in its natural stages (*ibid.*, 9). It is philosophical history that brings to self-consciousness the rational essence of history as it follows its teleological structure of development.

If this is how history ought to be understood, then it is not difficult to see why Hegel would have rejected Spinoza’s philosophy as the basis of any historical understanding. It is above all the last two interrelated points – namely, that the historical world develops organically and that it must be understood as a teleological process – that are problematic in the case of Spinoza. Even the most cursory reading of the *Ethics* cannot miss the strident critique of teleology in the appendix to part one. There Spinoza writes:

All the prejudices [*praejudicia*] I here undertake to expose depend on this one: that men commonly suppose all natural things act, as men do, on account of an end [*propter finem agere*]; indeed they maintain as certain that God himself directs all things to some certain end, for they say that God has made all things for man, and man that he might worship God. (C 440; GII/78)

We shall have some occasion to discuss how broad Spinoza’s attack on teleological explanation is, but this much at least is certain: there is no general teleology, in which nature itself is organized by some divine being for some particular end or set of ends.

It is not as if there are not some places, in which he does not speak of “God’s providence.” In the early *Korte Verhandeling (KV)*, the “Short Treatise on God, Man, and His Well-Being,” Spinoza dedicates a chapter to the topic. As the tradition dictated, he distinguishes between “universal” providence, “that through which each thing is produced and maintained insofar as it is a part of the whole Nature,” and “particular” providence, “that striving which each particular thing

has for the preservation of its being insofar as it is considered not as part of Nature, but as a whole” (1, chapter V; GI/40). The example he provides to illustrate this concept is this:

All man’s limbs are provided and cared for, insofar as they are parts of man: That is universal providence. The particular is that striving that each particular limb (as a whole, not as a part of man) has to preserve and maintain its own well-being. (KV, Part 1, chapter V; GI/40)

Spinoza has translated the term into concepts that make sense in his philosophical system dominated by necessary, efficient causes. *The very same process can be found in chapter III of the TTP, where Spinoza defines “God’s guidance [directio dei]” as “the fixed and immutable order of nature” (ch. III, sec. 7; GIII/44).* As Steven Nadler (2001) has suggested, it is likely that Spinoza drew on Jewish rationalists, such as Maimonides and Gersonides, to, as Genevieve Lloyd puts it, “develop a nontheological version of divine providence” (2008: 206). Lloyd herself puts it in more general terms, “in the place of trust in the will of a transcendent creator, he offers the challenge of coming to an ever greater understanding of ourselves as part of the whole of nature.” (*ibid.*, 207)

All this would seem to add fuel to Hegel’s fire. If Spinoza rejects teleology, then his account of the world – and of human history in particular – must be seriously flawed. This does not establish, of course, that Hegel’s own philosophical view is true, only that there is evidence to support his reading of Spinoza. If progress is defined as the historicist defines it, as a concept of historical development based on the underlying goal directed action of causes, then Spinoza does not seem to have this concept at his disposal.

The Enlightenment Interpretation

The second view takes issue with Hegel and argues that there is in Spinoza a latent commitment to a concept of historical progress. There are really two kinds of responses this view. The first does not dwell on the metaphysical points made by the historicists but rather focuses on Spinoza’s discussion of history itself, especially in the *TTP*.

In recent literature on Spinoza in English, the best statement of this view is found in Steven B. Smith’s book, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. Smith points out that Hegel’s critique is misguided: “the commonplace that Spinoza lacks a theory of history also misidentifies the ways a thinker’s ideas may be properly called historical” (1996: 85). Smith argues that in the *TTP*,

Spinoza has implicitly transformed the religious concept of through his critique: “Spinoza turned the apocalyptic and messianic motifs of scriptural theory into a radically secular theory of political time, substituting an idea of progress for the older rhetoric of accommodation” (86). The substance of this reading is taken from a version of the “secularization thesis” that the Enlightenment, especially its radical wing, made commonplace.⁷ Both Smith and the other important French exponent of this view, André Tösel, have been influenced by the reading of Leo Strauss.⁸ The basic idea is that historicist view emphasizes that all norms and morals are dependent on their context and because this context changes over time the norms and morals are ultimately relative. Against this view, defenders of the Enlightenment claim that while ignorance and oppression have darkened men’s minds, it is possible to use the eternal truths of reason to improve systematically their individual and collective lives through natural science and the moral law. This is what marks progress.⁹

Advocates of this reading seize on a variety of kinds of evidence in Spinoza’s work to support it. The most striking kind of evidence is the rhetoric and descriptions that Spinoza uses in the *TTP*, which is organized around a series of oppositions. The first and most central is that between superstition and reason. In the preface, Spinoza introduces the notion of “superstition” that has been produced in order to assuage the fear of people not in control of their circumstances:

In this way we could adduce a great many examples which would show as clearly as anyone could wish that men are only troubled by superstition so long as they are in fear; that everything they have ever worshipped in illusory religion has been nothing but an apparition, the delusion of a sad and timid mind; and finally that seers have held the greatest sway over the common people, and been most dangerous to their kings, when states have been in the greatest difficulties (Pref., 6; GIII/6).

⁷ For an extensive discussion of how Spinoza’s work was read and used by the so-called ‘radical’ Enlightenment, see Israel, 2001.

⁸ Tösel identifies what he calls the “progressive dimension” [dimension progressiste] (1990: n. 6, with its references to Strauss and Matheron), and discusses it in some detail.

⁹ It should be noted that Frederick Beiser takes pains to defend Hegel against this critique. He recognizes that moral relativism is a feature of historicism, but claims that this is not a view to which Hegel subscribed: “Hegel was both influenced and challenged by historicism. Some of his early writings reveal how he had absorbed its fundamental tenets. Hegel is often given credit for introducing historicism into philosophy, for making it integral to epistemology. It is very important to see, however, that, for all his historicism, Hegel refused to accept its relativist consequences” (2005: 30).

Much of the rest of what follows in the book is an attempt to overcome these superstitions through a rational critique of the basic claims of religion (revelation by prophecy), its ceremonial laws, and its political authority.

The next opposition is between two kinds of prophecy or revelation. The first is what people commonly refer to as prophecy, that is, a special knowledge given to a prophet either directly or through signs. The second is “natural knowledge” that is given to everyone equally (*TTP*, I.2-3; GIII/15). In chapters IV, Spinoza presents the opposition between “human” and “divine” laws: “By human law I understand a manner of living which serves only to protect life and the state; by a divine law, one which aims only at the greatest good, i.e., the true knowledge and love of God” (*TTP*, IV.9; GIII/59). While the former “depend on the decision of man,” the latter follow from the necessity of things themselves (*TTP*, IV.3; GIII/57). As we discover in chapter V, although “ceremonial” laws are ordained by the prophets, they are of the first type and do not have universal validity. This then leads to a basic opposition between Moses, who, though unlike other prophets, communicates with God directly, does so only “face to face” – that is through the imagination signified by the dependence on the organ of sight or hearing – and Jesus, who communicates with God “mind to mind” (*TTP*, IV.32; GIII/65¹⁰) – that is, through reason. The corollary of this distinction in the opposition between the two religions these figures represent: Spinoza describes the ancient Israelites as “childish” (*TTP*, III.6; GIII/44) in contrast, presumably, to the mature Christians of his day and age. This culminates in a striking political contrast. At the beginning of the work, he excoriates the Turks, who serve as the archetype of a tyrannical regime that understands that “the great secret of monarchic rule, and its whole interest, is to keep men deceived and to cloak in the specious name of Religion the fear by which they must be checked, so that they will fight for slavery as they would for salvation” (*TTP*, Pref., 10; GIII/6); while at the end, he praises the “most flourishing [Dutch] Republic,” in whose “most outstanding city, Amsterdam, [...] all men, of whatever nation or sect, live in the greatest harmony” because its citizens are free and their intellectual faculties not constrained by superstitious religion (*TTP*, 20.40; GIII/246).

The argument of the *TTP*, then, is this: replace special revelation with natural knowledge, ceremonial laws with natural laws, the idea of Moses with that of Christ, the childish form of religion, Judaism, with the mature version, Christianity, and the tyrannical political regime based on a superstitious idea of

¹⁰ See also *TTP*, I.23; GIII/20.

servitude to a transcendent ruler with the democratic regime ruled by rational subjects.

The second response to Hegel goes beyond the historical arguments of the *TTP* straight to the metaphysical heart of the matter in the *Ethics*. It claims that Spinoza does have a meaningful concept of finite individual based on the notion of the striving or *conatus*, which in turn grounds the possibility of systematic improvement of an individual and among them.¹¹ Although this view is a direct critique of the Hegelian reading of Spinoza, it is nonetheless deeply engaged with the historicist point of view. Hegel may have got Spinoza wrong but his own system allowed us to see a fundamental truth that he missed in his predecessor: namely, that reality has a structure that unfolds in time (what we call history), and that reason may have an active role, not only in understanding its development, but also in producing it.¹²

The most important question is whether there is in Spinoza a rational principle that explains the development of the individual (whether a person or a state, for instance). Hegel would have us believe that the finite individual is either impossible or inert. But what several recent commentators have suggested is that this charge of inertness is mistaken. There is the possibility of development in the rational individual. Alexandre Matheron argues in *Individu et communauté chez Spinoza* (1988) that there is a basic mechanism inscribed in the nature of an individual, that, under the right circumstances, allows reason to master the passions and for the individual to achieve some degree of its essential nature. The reason why this can work is because finite individuals, on both the mental and physical level, are constituted in part by the most general mechanisms of nature itself – what Spinoza calls “common notions” (E2p38). As Matheron notes in the chapter of his book, “La puissance de la raison,” reason is not a mere observer of the natural world; it is one force among others and so, to the extent that it is part

¹¹ For a recent attempt to defend Spinoza against Hegel on the existence of finite individual, see Melamed, 2010.

¹² This is only a hint of the important work done by Althusser and his students on Spinoza. They read Spinoza as the corrective to Hegel’s historicism and as a better basis for a Marxist theory of history. See Macherey, 1990. For a good English commentary on this line of thought, see Norris, 1991, chap. 1, “Spinoza *versus* Hegel: The Althusserian Moment.”

of the world, it can have power in and over it.¹³ The very essence of a finite thing is defined by its *conatus*, that is, its power to strive to persevere in its being (*in suo esse perseverare conatur*; E3p7). If that thing is constituted, as it must be in part, through the laws of nature, and if reason is just the idea of those laws, then it must be possible for reason to act in the world through the activity of the individual. The actual mechanism by which reason develops this ability, step by step, through its interactions of with other finite beings is highly complex. From the point of view of the individual's psychology, the development of reason is motivated by and expressed in what appears to be a simple state of mind, namely joy and pleasure. As the individual uses reason and discovers that it has a force in the world (i.e., that it can act as a cause that increases our power of acting), it produces a state of joy (E3p53) and the more joy it produces (multiplied by the effects it may have on others, which in turn produces praise and esteem [E3p53c]) the greater its power becomes. It is not surprising that the "highest thing that we can hope for" is nothing other than the self-awareness of our power to act in accordance with reason, which Spinoza calls "self-esteem" (*acquiescentia in se ipso*; E4p52). Hence, without necessarily having a particular goal in sight, or any underlying metaphysical teleology, there is a widespread mechanism inscribed in nature itself that can lead us (finite individuals) to improve our situation.

Matheron's magisterial work is an effort to explain how this central mechanism, which he and others have described as "automatic," works in concert with nature as a whole and other finite beings within nature. It involves particular affects such as ambition and praise as well as mechanisms like the "imitation of the affects" that link the individual to others. To explain this would require us to recapitulate the whole book. Tosel, who cites Matheron's book with evident appreciation, summarizes how the processes of ethical progress are inscribed within the political processes: "Le processus d'éthicisation est inévitablement inséré dans la politique, il est en décalage permanent avec la vie politique qui est fondamentalement passionnelle, même si les passions sont aménagées dans des formes de socialisation conflictuelle" (1990: 321). Together, the personal and the political mechanisms underlie the movement from one end of the historical oppositions we sketched above to the other, from superstition to Enlightenment.

Despite the intriguing details of these elaborate mechanisms, there are several reasons why the Enlightenment conception of progress is less than

¹³ "[L]a raison ne se borne pas à le contempler de l'extérieur: elle en est partie intégrante. Force parmi d'autres forces, ne doit-elle pas, à partir d'un certain niveau de développement, renverser la situation à son profit?" (Matheron, 1988: 543).

convincing. First, the effort to replace a teleological model of progress with a non-teleological set of mechanisms based on efficient causes is not entirely satisfactory. There cannot be anything pre-determined about the improvement of our individual or collective situation; it would depend entirely on circumstances that are favorable to this outcome. If someone controlled those circumstances in such a way that the favorable end is produced, then the improvement would depend on the tacit structure of a teleological explanation and the activity of general causes in nature that would lead to a particular end. It would involve the introduction of a secular theory of providence. But that is precisely what Spinoza has ruled out in the Appendix to part 1 of the *Ethics*. Pierre Macherey makes just this point:

But is it possible, according to Spinoza, to speak of the ends of reason? Doesn't submission to the correctness of an adequate thought – achieving a complete understanding of its object prior to a rational theodicy that provides a foundation for a philosophy of history – amount to reintroducing into knowledge a teleological presumption that contradicts its strictly genetic and causal demonstrative rigour? (1998: 139).

The rhetoric of opposition that is central to the Enlightenment interpretation is also problematic. While the passages we have seen above appear to make the point clearly, on closer inspection they are not as convincing. Take, for example, the supposed supersession of Judaism by Christianity. Tosel argues that once the basis of sacred history has been destroyed, then “Moïse perd son statut de législateur modèle” (1990: 307). But he wholly ignores the passages in which Spinoza states the enduring political relevance of the Mosaic example. In a situation in which people are less than wholly rational, that is, every situation known in man's experience, then politics is necessary. Christ is not a lawgiver but a teacher, and he did not have any intention of destroying Moses' law (*TTP*, VII.31-32; *GIII*/103).¹⁴

Likewise, the extent to which there is an automatic process of reason is overstated. Even in part V, where Spinoza articulates his rational therapies that will allow the philosopher to moderate the effect of the passions, he makes use of the imagination as a basic aid. For instance, in E5p10s, in order to overcome the emotional effects of a wrong that has been done to us, he suggests that in addition to the rational maxim, we must “join the image of a wrong to the image

¹⁴ I have argued elsewhere that the ancient Hebrews remained in Spinoza's time an exemplar to be imitated and that the issues was in what way they were to be imitated politically. See Rosenthal, 1997.

of the maxim” so that “it will always be ready for us when a wrong is done.” The imagination is necessary even at this stage of the *Ethics*.¹⁵

Some doubts can also be cast on another important example of this interpretation. Étienne Balibar, for one, has claimed that the difference in style and content from the *TTP* to the *TP* indicates just this progress (Balibar, 1998). Whereas the *TTP* uses imaginative, historical examples to make or support many of its main points, the *TP* seems to deduce practical conclusions from theoretical premises.¹⁶ In this view, as the editors of a recent English translation of the *TP* put it, the *TP* is “directed at what Spinoza would consider to be timeless truths of political organization, and even where Spinoza uses existing political systems as examples, their role here is that of exemplifying general principles and methods” (Barbone and Rice, in Spinoza, 2000: 9). But, as Balibar himself notes, the general notions presented in the first sections of the *TP* are problematic as a basis for deductions of specific actions (1998: 57). It turns out that there is still an imaginative (associational) inference at work in the *TP* when it moves from some general principles to specific prescriptions. If the regimes are models “situated somewhere,” as Balibar puts it, “between an abstract idea of the state and the complexity of real politics” (58), then the imagination must have a role in determining their application. Moreover, as we shall see in the next section, the model states are precisely that which we aim to achieve in our political actions. They are not descriptions of the world, but projections of how the world ought to be, if it were to be virtuous.¹⁷

Finally, there simply is not an explicit concept of systematic “progress” in Spinoza’s work. What we have instead is “purification” or “improvement” (*emendation*), the possibility of liberation from at least some of our finite concerns.¹⁸ And that does not appear to be too widespread of a phenomenon. As Spinoza concludes the *Ethics*, it is indeed a “rare and difficult thing” to achieve this state of blessedness (*beatitudo*; E5p42s).

¹⁵ For more detail on this topic, see Rosenthal, 2008.

¹⁶ See introduction to *TP* (Barbone and Rice, in Spinoza, 2000: 3), and Balibar, 1998: 50.

¹⁷ Tosel also insists that “il n’y a pas de loi de passage nécessaire à la démocratie par la monarchie et l’aristocratie; il y a une loi tendancielle de démocratisations comme *exemplar naturae politicae*” (1990: 316). What he means by this last point is not entirely clear to me. But it is clear that he would agree with Balibar in that the *TP* God is absent, which is a sign of secular progress in reflecting upon history itself (see 1998: 316).

¹⁸ In the *TIE* there is talk of “healing” and “purifying” the intellect (C 11-12, sect. 16 and 17).

The Exemplary Interpretation

If Spinoza were truly a representative of the Enlightenment tradition as sketched above, then we would expect to find at least a rudimentary form of Condorcet's "tableau historique des progrès de l'esprit humain," but, as Tosel notes, it is nowhere to be found (1990: 308). If Spinoza is not a historicist – because he lacks an organic conception of history –, and if he is not truly an Enlightenment theorist – because he is not committed to a scheme of systematic improvement, especially at the collective level –, then we must look for another view. The third view is what I will call the *exemplary interpretation*. It is partly based on the Kantian notion that it is a condition of our actions that we assume the possibility of progress. But its true intellectual heritage is in the very practice of writing history with which Spinoza was intimately familiar, namely, the view that history is supposed to spur one on to virtue through the presentation of appropriate examples to be learned from and imitated.

We find a version of this reading in the important article by André Tosel, "Y-a-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza?" (1990). Although Tosel appears to see himself as a follower of Strauss and committed to some degree to a "progressivist" reading of Spinoza that I have categorized as the Enlightenment view, his very careful reading of Spinoza's texts lead him to qualify this to an important extent (see 1990: 317-318). He distinguishes "le progrès éthique" from "l'illusion progressiste" (318). The illusion would be, he thinks, if we believed that it was possible to completely realize the ethical ideal of a free man who lived according to reason alone. Instead, we must settle for a more limited, sometimes desultory, and always conditional progress based on the power of reason to intervene and improve our situation.

While I admire his article and am sympathetic to this statement of his view, I do not want to engage too deeply in a specific critique of it. Suffice it to say that I am skeptical of a key point of his, what I take to be a central part of the Enlightenment view that sees progress possible through the role of philosophy as a science of history. Instead, what I want to build on here is an important, but perhaps parenthetical, remark that Tosel makes: If "progress" were to be found

as a concept in the *Ethics*, it would be classified, along with other value terms, as a “being of reason.”¹⁹

Spinoza uses this notion throughout his philosophical works. In the *Treatise on the Improvement of the Understanding* (TIE), he speaks of “fictitious ideas” (sect. 51), and those that can be feigned to exist without impossibility or necessity (sect. 56). In the *KV*, Spinoza describes the Will as a “Being of Reason, not a Real Being” (C 124; GI/83). In the appendix to Part 1 of the *Ethics*, he further distinguishes Beings of Reason from Beings of the Imagination (C 446; GII/83). He seems to include not only the Will but also normative concepts like good, evil, order, confusion, warm, cold, beauty, and ugliness in this category (C 444; GII/81). All these terms indicate a mistaken belief in the “order of things” stimulated by the imagination (C 446; GII/81-2). While “modes of imagining [...] do not indicate the nature of anything, only the constitution of the imagination” (C 445-6; GII/83), he leaves it upon whether beings of reason indicate something more.

It is in the Preface to Part IV of the *Ethics*, where we find the most important use of this terminology. Spinoza has already told us that value terms like good and bad do not refer to anything real outside of our desires, and are merely means of comparison in our minds, yet he still thinks that “we must retain these words” (line 15). Why? Because they become the basis of a model of human nature to which we compare ourselves to and on that basis form ideas of self-improvement. The terms then gain meaning precisely in relation to the model: “I understand as good what we know certainly is a means by which we may approach nearer and nearer to the model of human nature that we set before ourselves” (C 545; GII/208). The model then becomes the goal that interprets and directs our *conatus* in a series of actions designed to improve our condition.

In my view, there is a textual basis to this interpretation of *conatus*, which is found in the contrast between the two explications of the term, one in Part III and the other in Part IV. The first statement of the doctrine is found in Part III of the *Ethics*: “Each thing, as far as it can by its own power, strives to persevere [*perseverare*] in its being.” (E3p6). This is nothing other than the actual essence of the thing (E3p7). Moreover, as long as we focus on individual finite things, there is not any limit on the duration of the striving. As he writes in the next proposition, “The striving by which each thing strives to persevere in its being

¹⁹ “Il serait spinozien d’inclure comme un chapitre de l’appendice du livre I de l’*Éthique* l’idée de Progrès comme être de raison, fiction issue de la projection de notre désir, c’est-à-dire hypostase d’une modalité de l’expérience humaine” (Tosel, 1990: 317).

involves no finite time, but an indefinite time [*nullum tempus finitum; sed indefinitum involvit*]” (E3p8). So far it would seem that Hegel’s view is correct: the nature of an individual thing in Spinoza’s system does not bear any essential relation to finite time. Any notion of progress must involve a finite time, in which we could measure the development of the nature of that thing. However, in the first set of propositions of Part IV, Spinoza argues that individual striving does have a finite temporal dimension.

First, he situates the striving of the finite individual in its context, that of infinitely other finite individuals. As he states, “[w]e are acted upon, insofar as we are part of Nature, which cannot be conceived by itself, without the others” (E4p2). Then he notes that “[t]he force by which a man perseveres in existing is limited, and infinitely surpassed by the power of external causes” (E4p3). Hence, it cannot be that our striving is indefinite: “It is impossible that a man should not be a part of Nature, and that he should be able to undergo no changes except those which can be understood through his own nature alone, and of which he is the adequate cause” (E4p4). The principle of indefinite striving of a finite thing is qualified when conceived from the point of view of its necessary and inevitable relation with other finite things. Once he has shifted focus from the nature of the finite thing considered in itself to the nature of the thing as it is constituted through its relation to other finite things, he can compare the striving, including all the ideas and affects involved in that striving, with those of other things.²⁰

Now Spinoza can introduce a concept of finite time organized around the point of view of an individual actor (or *conatus*). In E4p9 and E4p10 he distinguishes the present, past, and future, on the basis of which he can compare the affects of an agent, claiming that affects more directly related to the present are more intensely felt than those that are more remote. These are the basic elements of a teleological understanding of action. We strive to persevere in our being, but in response to the effects of external things on us, we form a concept of time on the basis of which we can compare effects at different moments—which we experience as affects or emotions. We can then organize our striving toward maintaining the affects that increase our power of striving. So, for instance, a person could say that, though I am suffering now because of external cause X, I remember a past state caused by Y, in which I was happier. I will thus

²⁰ See E4p5: “The force and growth of any passion, and its perseverance in existing, are not defined by the power by which we strive to persevere in existing, but by the power of an external cause compared with our own [*sed causa externa potentia cum nostra comparata*].”

strive to form relations with Y (or some set of external causes that are isomorphic to Y), so that in the future I will experience joy.

This dynamic, imaginative, interpretation of *conatus*, one in which one's well-being is understood through relations with others in time, is reflected in a subtle but important difference in terminology. Instead of the formulation of *conatus* that we found in Part III, which uses the term "persevere" (*perseverare*), Spinoza now presents it as "preserve" (*conservare*).²¹ In other words, the first implies a state that is not affected or changed by external things, while the second implies the need to actively maintain one's state through various changes in relation to external things. We imagine a future as an end toward which we organize our activity of striving. Whereas there need not be any teleological dimension to the pure state of striving, the empirical condition of striving requires that we imagine our own activity teleologically.

"Progress" is just an order of events, conceived as a model against which we measure some other set of events in order to evaluate their goodness, i.e., how well they will lead us to the model of ourselves or of our society that we can created. The idea of a fixed series of events that allow us to judge our striving should serve as the basis for a spinozistic definition of the term itself that might read as follows: "Progress is an improvement in either personal or collective power of acting that is due primarily to a series of acts in which the agents are adequate causes, i.e., free acts, i.e., due to acts that express virtue rather than fortune." (Of course they may be other definitions of the concept, as we have seen above, but they will not be informed by Spinoza's system of natural philosophy, in which he has analyzed the kinds of causes and determined which ones will express our nature or essence.) Tosel describes progress as an "internal tendency", but he does specify what exactly that tendency might be. If my interpretation is correct, then the tendency is equivalent to the process of preservation that involves acting for an end defined by the striving of a finite thing to either achieve its nature. That end is to be in a state where the individual would no longer need to struggle to preserve itself in relation to external things but simply to persevere in its being.

²¹ It is indeed an interpretation of E3p7 as seen in the scholium to E4p18, in which Spinoza describes the doctrine of E3p7 as preservation: "Further, since virtue is nothing but acting according to the laws of one's own nature, and no one strives to preserve [*conservare*] his being (by IIIp7) except from the laws of his own nature[...]."

There is a clear teleological aspect to this definition of progress. The end is determined by the series of events that lead to the realization of the model. But where it differs from either the Hegelian or even the Enlightenment interpretation is that it does not making any metaphysical claim about things. It only makes a weak epistemological claim about the world whose validity rests, as Hegel would have it, in its effects for us. Hence, it is not a term of philosophical history but one intimately related to critical/reflective history with a pragmatic bent.

This is where Kant might help us. In a recent article, Axel Honneth has distinguished between three “explanations [in Kant] for why we should have the right methodologically to comprehend human history, taken as a whole, as a purpose-directed process of progress” (2009: 3). The first is designated as “theoretical” because its aim is to explain how it is possible that our freedom can have effects in a determined world. The second is “practical” because it is based on the point of view of an agent bound to the moral law and who has an interest in the fulfillment of their moral duty: “[S]uch a subject must be able to represent history, in the interests of the realizability of the good, in no other way than as a movement toward the better that is never entirely ‘broken off’” (6). Honneth finds these two explanations lacking because they involve some reference to an “intention of nature,” which we cannot possibly know. He points instead to a third explanation, this time addressed not to the theoretician or spotless moral subject, but to the “enlightened public” with an interest in transforming the world (9). Such a subject, Honneth argues, must be able to “judge the conditions of the past as inferior and the potential circumstances of the future as superior” (8). Hence, it is the very condition of practical judgment assumed in the point of view of someone who is acting to improve his situation.

If the concept of “progress” were a “being of reason” it would not be making a claim about how things are in the world. It would be something that must be assumed in the process of acting in accordance with a model of human nature. It might be informed by reason, but it could not be a rational idea, otherwise it would be committed to imputing teleology to nature itself. Instead, the idea of progress is an imaginative reconstruction of a series of events with a comparison (either implicit or explicit) with some other series that are deemed inferior in service of preserving (*conservandi*) our existence.

This also squares with how Spinoza uses history in the *TTP* and how it was used in his time.²² It was not understood as a mechanical science but rather as an art in service of the production of virtue. In the *TTP*, Spinoza both criticizes historical narratives, claiming that they are merely association of imaginative ideas that are often unreliable, and uses them to establish his points. The story of the ancient Israelite state is scrutinized so that it can be re-employed in service of Spinoza's own political views. Hence, as Tosel notes, the very writing of the *TTP* as an intervention in a political crisis, presupposes progress (and implicitly recognizes its possible failure). Spinoza uses historical example (such as the Israelites) to instill virtue in his readers and thus to contribute to the systematic improvement of the Dutch state. As George Nadel notes in his discussion of Machiavelli and Bacon, it was a common view that "[h]istory, poesy, experience, and not the precepts of traditional philosophy teach those things that are useful to life" (1964: 311). Although Spinoza does employ some precepts, especially in the *Ethics*, he understands that precepts can only be employed with aid of imaginative examples. Indeed, in the *TTP*, historical examples take precedence over precepts in almost every chapter. Spinoza remains within a historical discourse that is exemplary and protreptic. The notion of progress is simply assumed.

This third interpretation agrees with Hegel's critique to the extent that it also does not believe Spinoza has a metaphysical concept of teleology. It disagrees with Hegel and agrees with the Enlightenment interpretation insofar as it believes that there is the possibility of progress in human action and institutions. It disagrees with key elements of both versions of the Enlightenment view. It does not subscribe to the secularization thesis; the move from a religious to a secular point of view is something that happens within a mental world of finite individuals that is always governed by the imagination, and so there really is not possibility of systematic transformation of the world such that from our point of view it is governed by reason. It does not subscribe to the view that there is inscribed in individuals an automatic process of self-improvement. It remains faithful to Spinoza's critique of a general teleology, but leaves open the possibility of a non-metaphysical particular teleology. It is an imaginative precondition of human action in which we strive to improve our condition.

²² For more on the latter point, see Grafton, 2007.

Conclusion

The puzzle remains, however, why Spinoza did not himself articulate an explicit theory of progress. Even if it is a “being of reason,” why does Spinoza not actually state it as such, along with the other fictions in which he thinks we must believe even if they are not strictly speaking true? There are several answers. The first, articulated by Hegel, is that Spinoza did not have such a concept because he was not metaphysically entitled to it. The second argues that Spinoza’s whole project is inconceivable the concept, but given the time in which he wrote, it was simply not yet in his conceptual vocabulary. He is able, philosophically speaking, to act on it, but is still not quite able to articulate as a concept. He is, as it were, on the cusp of saying it, but it remains on the tip of his tongue. It was for later philosophers to make it explicit. The third is that he simply is not committed to what we might think of the anachronistic metaphysical and historical concepts taken from the eighteenth and nineteenth centuries that are used to make sense of his earlier views. Progress as such ought to be understood as an imaginative concept that guides the plan of our action through an interpretation of circumstances in service of our striving. This is nothing other than a kind of historical thinking. Whether it is a *modern* concept of history or even one that is still appropriate to our circumstances, is still open to debate.

References

- Balibar, Étienne (1998). *Spinoza and Politics*, transl. Peter Snowden. London: Verso.
- Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. New York and London: Routledge, 2005.
- Boscherini, Emilia Giancotti (1971). *Lexicon Spinozanum*. Dordrecht: Kluwer.
- Bury, John B. (1920). *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*. London: MacMillan and Co.
- Dodds, Eric E. “Progress in Classical Antiquity.” In *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, ed. Philip P. Wiener: 623-633. New York: Scribner, 1973.
- Ginsberg, Morris (1973). “Progress in the Modern Era.” In *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, ed. Philip P. Wiener: 633-650. New York: Scribner, 1973.
- Goetschel, Willi (2004). *Spinoza’s Modernity: Mendelssohn, Lessing, Heine*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Grafton, Anthony (2007). *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1956). *The Philosophy of History*. [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte]. Translated by J. Sibree. Mineola, NY: Dover Publications Inc., 1956.
- (1991). *The Encyclopedia Logic. Part I of the Encyclopedia of Philosophical Science with the Zusätze*, transl. T. F. Geraets, W. A. Suchting and H. S. Harris. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- (2009). *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*, transl. R. F. Brown and J. M. Stewart, ed. Robert F. Brown, vol. III (“Medieval and Modern Philosophy”). Oxford: Clarendon Press.
- Honneth, Axel (2009). “The Irreducibility of Progress: Kant’s Account of the Relationship between Morality and History,” transl. James Ingram. In *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*: 1-18. New York: Columbia University Press.
- Israel, Jonathan I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve (2008). *Providence Lost*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Macherey, Pierre (1990). *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte.
- (1998). “Spinoza, the End of History, and the Ruse of Reason,” transl. Ted Stolze. In *In a Materialist Way: Selected Essays by Pierre Macherey*, ed. Warren Montag: 136-158. London and New York: Verso.
- Matheron, Alexandre (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- Melamed, Yitzhak (2010). “Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite.” *Journal of the History of Philosophy* 48 (1): 77-92.
- Nadel, George H. (1964). “Philosophy of History before Historicism.” *History and Theory* 3 (3): 291-315.
- Nadler, Steven M. (2001). *Spinoza’s Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Norris, Christopher (1991). *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rosenthal, Michael A. (1997). “Why Spinoza Chose the Hebrews: The Exemplary Function of Prophecy in the Theological-Political Treatise.” *History of Political Thought* 18 (1): 207-241.
- (2008). “Spinoza and the Philosophy of History.” In *Interpreting Spinoza*, ed. Charles Huenemann: 111-127. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Steven B. (1996). *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. New Haven: Yale University Press, 1996.

- Spinoza, Baruch (1972). *Opera* [1925], ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Verlag.
- (1985). *The Collected Works*, transl. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.
- (2000). *Political Treatise*, transl. Samuel Shirley, introduction and notes by Steven Barbone and Lee Rice. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Tosel, André (1990). “Y-a-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza?”. In *Spinoza: Issues and Directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, ed. E. Curley and P. F. Moreau: 306-26. Leiden: Brill.

Spinoza et le progrès historique. *Réponse à « Spinoza on the Idea of Progress » de Michael Rosenthal*

Syliane Malinowski-Charles
Université du Québec à Trois-Rivières

Introduction

La modernité nous a habitués à penser l'histoire comme une ligne relativement continue de progrès, ce que la philosophie de Hegel a porté à son extrême en voyant à travers les civilisations de l'humanité les différents stades du progrès dans l'histoire. Malgré quelques soubresauts inévitables dus aux passions humaines, à travers le jeu desquelles il faudrait d'ailleurs voir la « ruse de la raison » à l'œuvre⁸⁵, on assisterait globalement dans l'histoire, selon Hegel, à une évolution allant d'un temps ancien toujours déjà dépassé à un futur porteur de l'accomplissement des fins rationnelles de l'humain et du monde. C'est donc la téléologie sous-jacente de l'histoire qui permettrait son orientation linéaire vers le progrès. Mais le finalisme dans la nature est-il une condition à toute pensée du progrès, ou bien peut-on concevoir un progrès qui ne supposerait pas une telle téléologie?

Chez Spinoza, on sait bien qu'il n'existe aucune finalité dans la nature, et on en infère logiquement que Spinoza ne concevait aucun progrès des sociétés humaines. Dans ce qui suit, nous soutiendrons une lecture inverse en montrant que cette interprétation, qui est la plus répandue, occulte en réalité tout un pan de la pensée de Spinoza, à savoir l'existence d'un *conatus* finalisé pour tout individu. Or, en considérant les sociétés comme des « individus » au sens spécifique que Spinoza confère à ce terme, on peut attribuer aux sociétés politiques et historiques le même genre de progrès que celui de toute chose singulière. Qu'il existe un tel progrès pour les êtres humains singuliers est incontestable, sans quoi la rédaction d'une *Éthique* par Spinoza n'aurait aucun sens, pas plus que celle d'une contribution à la réflexion politique telle

⁸⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965, p. 129. Pour l'original, voir *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. XII, 1970, p. 49.

Pour citer cet article

Malinowski-Charles, Syliane (2018). « Spinoza et le progrès historique. Réponse à “Spinoza on the Idea of Progress” de Michael Rosenthal ». *Studia de philosophia moderna* 3: 76-97.

qu'elle s'exprime dans le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*. Sur la base de cette analogie entre l'individu singulier et l'individu collectif, ce texte entend démontrer qu'il existe une véritable philosophie du progrès *historique* (pour les sociétés) chez Spinoza, même si la nature n'est pas finalisée en vertu d'un quelconque dessein divin.

Une première partie sera consacrée à justifier la non-contradiction du progrès d'un point de vue spinozien et à en comprendre la nature : en particulier, nous verrons que si l'on peut parler de progrès chez Spinoza, ce doit être un progrès à la fois nécessaire et immanent, c'est-à-dire un progrès qu'aucun finalisme *externe* ne dirige. Une seconde partie visera alors à saisir les modalités exactes selon lesquelles ce progrès se déploie « automatiquement », sur la base d'une comparaison entre individu singulier et individu collectif.

Cette démarche permettra de répondre à plusieurs questions, notamment celle de savoir quelles sont les conditions requises en matière de liberté et de nécessité pour rendre possible une telle conception de l'histoire. Une philosophie de l'histoire peut-elle, voire *doit-elle* préférablement se penser sur fond de nécessité plutôt que de liberté? Là encore, le cas de la philosophie de Spinoza est intéressant car, malgré l'absence de finalité à l'œuvre dans la nature, la causalité efficiente de cette dernière n'en est pas moins « nécessaire ». Spinoza offre-t-il un cadre permettant de concevoir la contingence des événements historiques, ou bien ceux-ci sont-ils, ultimement, nécessaires? S'ils sont nécessaires, en quel sens le sont-ils, puisqu'ils ne constituent pas, et ne peuvent constituer, l'outil d'une quelconque « Raison dans l'histoire » de type hégélien? Pour le dire autrement, sont-ils nécessaires en vertu du progrès nécessaire que nous aurons identifié dans notre première partie, ou uniquement en vertu de la nécessité efficiente aveugle? En somme, cet article permettra une réflexion plus profonde sur les questions suivantes : la réintroduction d'une notion de progrès dans l'histoire chez Spinoza doit-elle modifier notre compréhension de la nécessité immanente spinozienne? Et, de manière plus générale, comment une finalité peut-elle émerger de la nécessité de causes aveugles?

L'idée de progrès et la question du finalisme

On trouve chez Spinoza, et ce, d'une manière qui a pu laisser place à diverses discussions⁸⁶, à la fois une critique du préjugé finaliste au niveau de

⁸⁶ Jonathan Bennett a soutenu la vision d'un Spinoza totalement mécaniste et toute une école de pensée a, à sa suite, considéré que son mécanisme empêchait toute forme de téléologie (Jonathan Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984). Néanmoins, une réfutation convaincante nous semble avoir été fournie par Martin Lin en 2006, lequel conclut ainsi son article : « But this picture of Spinoza as the sworn enemy of teleology in all its forms is a distortion. Spinoza's rejection of teleology is confined exclusively to a rejection of divine

la nature, et l'affirmation d'un automatisme vers le progrès pour les choses singulières. Cette première partie visera à expliquer le maintien simultané de ces deux affirmations apparemment antithétiques concernant l'individu singulier humain, avant de passer à l'extension de ces affirmations aux individus collectifs que sont les sociétés.

La négation du finalisme extrinsèque

La négation du finalisme dans la nature est l'un des enseignements les plus fondamentaux de l'*Éthique*. Elle se trouve d'ailleurs énoncée dans des propos célèbres dès l'appendice de la première partie :

Tous les préjugés que j'entreprends de dénoncer ici viennent de cela seul, que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, à cause d'une fin, et vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise : ils disent en effet que Dieu a tout fait à cause de l'homme, et a fait l'homme pour qu'il l'honore⁸⁷.

Spinoza est clair sur le fait qu'il n'existe aucune fin précédant ou ordonnant l'ordre des choses de la nature. À la différence de l'être humain, qui agit selon des buts particuliers qu'il se fixe à lui-même, la nature (c'est-à-dire Dieu) n'est dirigée par aucune fin et ne s'en va nulle part. Il n'y a pas de dessein à l'œuvre dans la nature et, donc, rien qui ressemble à la téléologie que les humains lui imputent naïvement en croyant, par exemple, qu'elle a été ordonnée selon leurs fins ou que l'être humain est la finalité suprême de la Création. De nombreux autres passages permettent de soutenir ce point de vue : la nature, chez Spinoza, c'est-à-dire l'être dans son ensemble, n'obéit à aucune fin qui lui préexisterait.

providence. In particular, Spinoza accepts human teleology and (although I have not argued for this conclusion here) unthoughtful teleology in nature. Moreover, Spinoza's moral psychology and ethical theory both assume that human action is goal-directed. According to him, human beings strive for self-preservation, pursue joy, shun sadness, and seek understanding and knowledge of God. These claims can only be understood on the assumption that human action is goal-directed. Fortunately, there is nothing in Spinoza's philosophy that is in tension with the goal-directedness of human action". Martin Lin, "Teleology and Human Action in Spinoza," *The Philosophical Review*, July 2006, Vol. 115 No. 3, p. 317-354 (ici p. 353).

⁸⁷ Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999, E I App. (G II, 78). Les citations dans l'*Éthique* se font de la manière standardisée suivante : « E » suivi du numéro de la partie en chiffres romains, « P » pour proposition, « App. » pour appendice, « S » pour scolie, etc. Pour toutes les œuvres de Spinoza, la lettre G suivie du numéro de volume en chiffres romains et du numéro de page en chiffres arabes renvoie à l'édition de référence : *Spinoza Opera*, Gebhardt, Carl, dir., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, 4 vol.

Pourtant, le passage cité le dit bien : des finalités singulières, chacune régie par un *conatus* ou une tendance à persévérer dans son être, viennent se greffer sur cet ordre non ordonné de l'extérieur. Comme le rappelle Spinoza dans cette même phrase où il nie que la nature agisse selon un dessein, il en va différemment des hommes, êtres singuliers, et de la nature en tant que tout. C'est parce que là où il y a de la finalité, elle provient non pas de l'extérieur, mais *de l'intérieur*⁸⁸. Or, comment une « fin » peut-elle ainsi apparaître dans le cadre d'une ontologie de l'immanence, dans laquelle « Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toute chose⁸⁹ »? La réponse est simple : par le biais du *conatus*, c'est-à-dire en vertu de l'orientation même vers l'affirmation de soi qui est incluse dans tout être individuel et qui en constitue, selon E III P7, l'essence même. C'est ce point qu'il nous faut désormais saisir, et ses conséquences historico-politiques qu'il faut explorer.

Le « progrès » au temps de Spinoza

Michael Rosenthal, qui est connu pour avoir déjà abordé la question de l'histoire chez Spinoza⁹⁰, se confronte lui aussi directement à cette question de l'origine ou du « pourquoi » du progrès historique dans son article « Spinoza on the Idea of Progress⁹¹ ». Pour lui – et ce, en accord avec André Tosel, sur lequel nous reviendrons plus loin –, il est remarquable qu'il existe bien chez Spinoza une philosophie de l'histoire au sens d'une orientation vers le progrès pour l'humanité, alors même que, comme il le souligne, on ne trouve aucune mention explicite du terme « progrès » (*progressus*) dans le sens qui nous intéresse – ce qui ne doit pas surprendre, étant donné, comme il le rappelle lui-même sur la base d'une étude lexicographique, que l'élaboration de ce concept date principalement de la seconde moitié du XVII^e siècle et que ce terme apparaît dans son sens actuel seulement au tournant du XVIII^e siècle,

⁸⁸ On pourra se reporter à la discussion sur la finalité offerte par Valterri Viljanen dans le cinquième chapitre de *Spinoza's Geometry of Power* pour montrer que Garrett et Curley ont raison de critiquer la position de Bennett niant toute forme de téléologie chez Spinoza (Viljanen, 2011). La proposition de Viljanen de distinguer entre la causalité formelle émanant de l'essence, empreinte de la téléologie du *conatus*, et la causalité efficiente d'une chose sur une autre, exempte de tout finalisme, est très intéressante.

⁸⁹ Spinoza, *Éthique*, E IP18.

⁹⁰ Rosenthal, Michael A., « Spinoza and the Philosophy of History », in Charlie Huenemann, ed., *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 111-127.

⁹¹ Michael A. Rosenthal, « Spinoza on the Idea of Progress », présenté lors du colloque du 29 sept. 2010 de la Spinoza Gesellschaft consacré à l'histoire chez Spinoza, publié *infra* (*Studia de philosophia moderna* 3, 2018, p. 54-75).

par opposition avec le sens « procédural » de *progressus*, qui ne signifiait encore que « processus » au XVII^e siècle.

Outre le *Dictionary of the History of Ideas*⁹² et le *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*⁹³, sur lesquels s'appuie Rosenthal, on peut par ailleurs se référer aux analyses très pertinentes fournies sur cette question par Habermas, dans ses études sur la modernité. En effet, lorsqu'il reformule pour les théoriser des analyses déjà esquissées par Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (en particulier dans le chapitre consacré à la modernité depuis Descartes), Habermas établit que la modernité est par excellence une ère de croyance en l'orientation de l'histoire vers le meilleur. Contrairement à la représentation cyclique du temps qui animait la pensée occidentale jusqu'à la fin du Moyen Âge, où on allait de fête religieuse en fête religieuse, de saison en saison et d'année en année sans que le passage du temps signifie une quelconque augmentation des connaissances ou une amélioration dans la proximité avec Dieu, il est clair selon Habermas que la modernité pose la notion de progrès comme toile de fond à toute entreprise de connaissance, avec notamment la représentation (déjà visible chez Bacon) du temps comme une ligne allant du moins vers le plus. Dès lors, le passage du temps ne signifie pas le simple retour du même, mais plutôt son dépassement dans plus de connaissances, plus de contrôle technique sur le monde, plus de sagesse. Comme l'explique Habermas, l'horizon de l'expérience qui, dans le monde traditionnel, était solidement ancré dans le passé, est transformé dans la modernité par l'introduction de la notion de progrès, qui nous force à attendre des choses de l'avenir : « Le monde moderne, écrit-il, se distingue du monde ancien par le fait qu'il s'ouvre à l'avenir⁹⁴ ». D'où l'apparition des concepts typiquement modernes « de révolution, de progrès, d'émancipation, d'évolution, de crise, d'esprit du temps, etc.⁹⁵ ».

Pour revenir à Spinoza, on comprend bien, comme le note judicieusement Michael Rosenthal dans « Spinoza on the Idea of Progress », que le philosophe hollandais se trouve « right at the edge of this point in time when historians have identified the concept of progress, at least as we know it now, as beginning its reign⁹⁶ ». *A contrario* des lectures courantes du nécessitarisme de Spinoza, particulièrement dans le monde anglo-saxon, Rosenthal affirme qu'on trouve une philosophie du progrès historique chez

⁹² Morris Ginsberg, article « Progress », dans Philip Paul Wiener (dir.), *Dictionary of the History of Ideas : Studies of Selected Pivotal Ideas*, New York, Scribner, vol. III, 1974, p. 633.

⁹³ Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, F. Meiner, vol. I, 1955, article « Fortschritt », p. 225.

⁹⁴ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, chap. 1, section II, p. 7.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁶ M. Rosenthal, « Spinoza on the Idea of Progress », *art. cit.*, p. 55.

Spinoza et que celle-ci est notamment visible dans ses écrits politiques. Il s'interroge alors légitimement sur la source de ce progrès, puisqu'elle ne peut être un dessein divin.

Le progrès historique selon Rosenthal : une conception présente, mais faible chez Spinoza

Dans son article, Michael Rosenthal passe en revue différentes réponses à cette question, qu'il critique toutes avant de présenter sa propre solution – et c'est là que nos vues diffèrent. Sa solution était déjà esquissée dans l'article « Spinoza's Philosophy of History », mais « Spinoza on the Idea of Progress » permet de la justifier en amont, par une métaréflexion sur les présupposés propres à chaque positionnement philosophique vis-à-vis de la question du progrès historique chez Spinoza. La réponse que retient Rosenthal comme étant la seule satisfaisante à la question du progrès historique chez Spinoza est que l'exemplarité de l'histoire suffit à éviter la répétition des mêmes erreurs par les êtres humains. Remarquant à juste titre l'usage fréquent que fait Spinoza des exemples historiques dans ses ouvrages politiques, et particulièrement dans le *Traité Théologico-politique*, Rosenthal rattache la pratique stylistique et argumentative de l'*exemplum* à ce que fait également Spinoza dans la quatrième partie de l'*Éthique*, à savoir proposer un modèle de l'homme libre pour faciliter la sortie de la servitude de l'apprenti philosophe.

L'exemplarité de l'histoire – ou, dans ce cas, celle du modèle de l'homme libre – serait tout ce qu'offre Spinoza, selon Rosenthal, pour faire advenir concrètement le progrès, tant collectif qu'individuel, car l'histoire relèverait directement de mécanismes qui ne supposent que le premier genre de connaissance, donc de mécanismes accessibles à la personne qui commence à s'engager sérieusement sur la voie du salut. Il souligne en outre que ce recours au premier genre de connaissance est préférable à la simple explication du vrai qui caractérise la connaissance adéquate du deuxième genre, puisque, justement, il est à supposer que le lecteur qui parvient au début de cette quatrième partie de l'*Éthique* n'est pas encore sage et donc que, pour lui, la compréhension du vrai pourrait être facilement renversée et anéantie par la masse encore très imposante d'idées inadéquates auxquelles sont liées ses passions. Nous sommes tout à fait d'accord avec ces affirmations : simplement, elles ne sont encore, de notre point de vue, qu'une partie de l'explication totale. Mais il nous semble incontestable que Spinoza insuffle, par son modèle de l'homme libre, de l'*espoir* tout autant que des *images*, car la vérité de ces images les rend porteuses d'une affectivité puissante et joyeuse. Les affects joyeux servent donc à contrer les affects tristes, ce qui est fidèle à

la logique de l'automatisme dans le progrès individuel que nous avons déjà mise au jour par le passé⁹⁷.

De même, dans ses textes politiques, on peut voir que Spinoza pose des jalons concrets pour orienter l'histoire vers la démocratie. Selon Rosenthal, l'histoire aurait une inflexion que lui donnerait celui qui prend la peine de réfléchir aux exemples de gouvernement fournis par le passé, et non une orientation provenant d'une source transcendante. Ainsi, s'il est *naturel* que les êtres humains s'acheminent vers plus de liberté et de droits, et les gouvernements vers plus de libéralisme et de représentativité, cette orientation ne serait, selon Rosenthal, que la suite logique de la comparaison que tous peuvent faire entre, d'une part, l'intensité faible du *conatus* dans un État où les droits fondamentaux sont bafoués, et d'autre part l'accomplissement plus grand de celui-ci dans un État où les citoyens sont des sujets de droit. Mais Rosenthal insiste également pour dire que ces indications sont minimales, et qu'avec elles, Spinoza se contente de rendre le progrès *possible*, plutôt que d'y voir une *nécessité* de l'histoire comme nous le proposons.

La lecture de Rosenthal est stimulante et certainement juste dans l'affirmation du rôle bénéfique des exemples historiques sur la réalisation effective du progrès humain, mais elle nous semble précisément trop restrictive dans la critique que fait Rosenthal de la conception qu'il appelle « a more metaphysical version of [...] the *Enlightenment* interpretation ». On peut trouver une telle version de l'idée de progrès – plus nécessitariste – chez André Tosel, qui en a présenté une synthèse très convaincante dans « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza? » en 1990⁹⁸. Néanmoins, comme l'illustre bien l'opposition de Rosenthal, en dépit de ses arguments, la position de Tosel n'est pas parvenue à s'imposer dans les études spinozistes.

Un progrès historique nécessaire : l'interprétation de Tosel

Tosel annonce dès le début de son article qu'il voit en Spinoza un défenseur du progrès pour l'humanité dans l'histoire :

Spinoza, surtout dans le TTP, se présente comme un protagoniste, un de ces héros des temps modernes qui, aux côtés de F. Bacon et de T. Hobbes ont pris parti pour affirmer la possibilité de l'*advancement of learning*, pour soutenir la nécessité de sortir des premiers temps de l'humanité où la « vie

⁹⁷ Sylvianna Malinowski-Charles, *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim/New York, Olms, 2004.

⁹⁸ André Tosel, « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza? », in Edwin Curley et Pierre-François Moreau (dir.), *Spinoza : Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, E. J. Brill, 1990, p. 306-326.

de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève⁹⁹ ». Le TTP en effet rend possible un accès à l'histoire¹⁰⁰.

Comment ce progrès prend-il concrètement forme sur le plan social et politique selon Spinoza? Comme l'explique Tosel,

Le TTP, par sa théorie des lois, rend possible une explication causale de l'histoire des hommes en termes de passions et il introduit la perspective d'une transition d'une forme de vie dominée par les passions tristes, les guerres de religion, la faible expansivité des forces humaines au sein d'un bloc théologico-politique, à une autre forme de vie généralisant les passions joyeuses, assurant la participation du plus grand nombre possible, permettant par la liberté de penser une promotion de l'*intellectus* et par la démocratie celle des *conatus*. [...] Le cadre épistémologique d'une explication causale, immanente et laïque, est construit, et il permet une théorie de l'histoire des sociétés organisées autour de l'idée d'une conquête des degrés de puissance physique et logique¹⁰¹.

On a envie de demander : mais comment, justement, la théorie des lois du TTP rend-elle « possible une explication causale de l'histoire causale des hommes »? Comment s'opère cette « transition » entre différentes formes de vie, et en quoi consiste cette « explication causale, immanente et laïque », dont le cadre épistémologique est construit? Tosel répète, plus qu'il ne justifie, l'idée voulant que Spinoza nous donne dans le TTP « une théorie de l'histoire pensant la possibilité d'une promotion des entendements et des forces des *conatus* selon la transition barbarie-civilisation, superstition-raison¹⁰² ». Malgré tout, il reste que des éléments d'explication sont bel et bien fournis dans son article, en particulier les deux suivants :

- l'analogie avec le progrès de l'esprit dans l'*Éthique*, qui va de l'imagination à la raison¹⁰³, et
- l'explication de la « mécanique » du progrès civil au sein de la forme politique : la sécurité entraîne une stabilité des institutions, qui à son tour entraîne une sécurité accrue, etc.¹⁰⁴

Michael Rosenthal, commentant l'article de Tosel, juge ces éléments de justification non convaincants. Pour lui, « [t]he effort to replace a teleological model of progress with a non-teleological set of mechanisms based on efficient causes is not entirely satisfactory. [...] The extent to which

⁹⁹ A. Tosel, « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza? », *art. cit.*, n. 4 : « T. Hobbes, *Léviathan*, I, chap. 13, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 125. »

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 306.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 307.

¹⁰² *Ibid.*, p. 308.

¹⁰³ Voir *ibid.*, p. 309-311.

¹⁰⁴ Voir *ibid.*, p. 315.

there is an automatic process of reason is overstated¹⁰⁵. » Plus loin encore, il conclut cette section d'analyse de la position à laquelle se rattache Tosel dans les termes suivants :

Finally, there simply is not an explicit concept of systematic « progress » in Spinoza's work. What we have instead is « purification » or « improvement » [*emendatio*], the possibility of liberation from at least some of our finite concerns. And that does not appear to be too widespread of a phenomenon¹⁰⁶.

Pourquoi le fardeau de la preuve ne serait-il pas inversé? C'est à Michael Rosenthal cette fois qu'il faut, peut-être, demander les raisons de son jugement voulant que les indices chez Spinoza ne soient pas suffisants pour parler d'une véritable conception du progrès. Et ce, précisons-le, sans tomber dans l'affirmation naïve et idéaliste d'un progrès continu et sans rechute, illusion clairement décriée par Tosel lui-même, qui rappelle que « [l]'efficacité du procès d'éthicisation ne doit pas être transposée et projetée en tant que loi de la substance, comme si celle-ci visait et avait pour but le progrès historique, et se limitait à cette seule fin¹⁰⁷ ». De même, continue-t-il,

[l]e progrès éthique doit être désolidarisé de l'« illusion progressiste » qui est un fantasme de maîtrise, solidaire d'une interprétation imaginaire de ce qu'est la vraie puissance. L'histoire-modèle du procès (progrès) d'éthicisation doit être comprise sans être mystifiée par la thèse des pouvoirs illimités du seul progrès scientifique et technique¹⁰⁸.

En somme, comme le rappelle encore Tosel, le progrès ne signifiera jamais « une prise de congé définitive de l'imagination¹⁰⁹ ». La position présentée est assez nuancée, donc, et la seule affirmation qui semble trop forte à M. Rosenthal est celle d'une tendance générale, *lorsque les conditions en permettent l'épanouissement*, vers la démocratie et vers la paix, les deux conditions dans lesquelles le *conatus* reconnaît qu'il peut faire l'expérience de sa plus grande expansion.

Mais alors pourquoi, selon Rosenthal, ce que l'on trouve dans les écrits de Spinoza sur l'orientation interne naturelle (issue du *conatus*) vers l'auto-perfectionnement ne serait-il pas identique à une conception du progrès, individuel tout d'abord, et social ensuite? Pourquoi la libération ne serait-elle pas une véritable finalité ou téléologie interne, ancrée dans les causes efficientes? Qu'est-ce qui manque à cette théorie, à ses yeux, pour avoir cette signification? Nous entendons montrer dans ce qui suit que tous les

¹⁰⁵ M. Rosenthal, « Spinoza on the Idea of Progress », *art. cit.*, p. 65.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 66.

¹⁰⁷ A. Tosel, « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza? », *art. cit.*, p. 317.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 318.

¹⁰⁹ *Id.*

éléments nécessaires sont présents chez Spinoza pour affirmer que le progrès est une nécessité de l'histoire, même si cette nécessité est le produit d'un mécanisme immanent.

L'idée même d'un « automatisme » du progrès éthique revient à mettre à jour les mécanismes par lesquels une orientation commune et universelle, identifiable et compréhensible par cet outil des conceptions communes qu'est la raison, émane ultimement de l'absence de finalité extrinsèque. Nous avons déjà montré comment se déployait l'automatisme de ce progrès au niveau individuel humain, là où le progrès se fait vers plus de connaissance et plus de joie¹¹⁰. L'œuvre de Spinoza ne fournit-elle vraiment, comme le pense Rosenthal, que des indications hypothétiques et incomplètes permettant de penser l'histoire sur le mode d'une orientation prédéterminée vers le meilleur? Dans la partie qui suit, nous espérons montrer que cette vision est trop restrictive et que Spinoza fournit réellement les éléments nécessaires à une thèse plus forte concernant le progrès.

L'automatisme de ce progrès pour les êtres singuliers et les sociétés

Quel est le « bien » ou le « meilleur » en vertu duquel on peut parler de progrès?

Tout d'abord, il est certain que parler d'une orientation vers le « meilleur » chez Spinoza peut sembler problématique pour qui s'en tiendrait au relativisme moral présenté la troisième partie de l'*Éthique*, où le bien et le mal sont des notions que l'on comprend d'une manière exclusivement relative à l'individu singulier, qui les désire ou les fuit, et non comme des valeurs ancrées objectivement dans les choses (voir en particulier E IIP9S¹¹¹). Il n'y a toutefois pas plus de problème à parler d'un « meilleur » objectivement déterminable pour les êtres humains qu'il n'y en a à parler de « bien véritable » ou de « modèle de la nature humaine » (*exemplar humanae naturae*), comme Spinoza le fait dans la quatrième partie de l'*Éthique* – et, pour le bien véritable, dans la cinquième partie de même que dans les célèbres premiers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement*. Ce serait faire un faux-procès à Spinoza

¹¹⁰ Syliane Malinowski-Charles, *op. cit.*, 2004. Pour la connaissance, voir également Wim N. A. Klever, « Quasi aliquod automa spirituale », dans Emilia Giancotti (dir.), *Proceedings of the First International Congress on Spinoza: Spinoza nel 350° Anniversario della nascita, Urbino 4-8 ottobre 1982*, Naples, Bibliopolis, 1985, p. 249-257.

¹¹¹ E III P9S (G II, 148) : « Il ressort donc de tout cela que, quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est pas parce que nous jugeons qu'elle est bonne; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons. »

que de dire que sa philosophie ne permet pas d'établir un « meilleur », voire un « bien » réel pour les êtres humains.

Ce point a fait l'objet d'un grand nombre de discussions dans la littérature secondaire, dont la tendance reflète de manière intéressante celle des lectures dominantes de leur époque. Pendant longtemps, un rationalisme de bon aloi a été attribué à Spinoza, avec une insistance sur la rationalité de son souverain bien, à savoir la connaissance de Dieu, et sur le moyen de son acquisition, c'est-à-dire la connaissance rationnelle. Les enseignements de Delbos sur Spinoza au début du XX^e siècle sont à cet égard emblématiques¹¹²; or, il est notable que Delbos a contribué à former toute une génération de grands commentateurs français de Spinoza, notamment Gueroult et Alquié¹¹³.

À partir des années 1960 et jusqu'à la fin des années 1980, c'est au contraire une lecture vitaliste, matérialiste et « sauvage »¹¹⁴ de Spinoza qui a prédominé en Europe. Gilles Deleuze a insisté principalement sur le fait que Spinoza présentait une « éthique » et non une « morale »¹¹⁵, en parlant notamment de « dévalorisation de toutes les valeurs, et surtout du bien et du mal »¹¹⁶. Sylvain Zac, dans un élan nietzschéen, insistait d'ailleurs sur le fait que l'éthique qui accompagnait le troisième genre de connaissance était « au-delà du bien et du mal »¹¹⁷.

¹¹² Voici la première phrase de la conclusion du cours de Delbos de 1912-1913 à la Sorbonne : « Dans la vie présente et dans les lois qui la gouvernent, nous trouvons de quoi posséder certainement la vertu et le bonheur : vertu et bonheur sont impliqués dans la conservation et l'accroissement de la meilleure partie de nous-mêmes, *pars melior nostri* (Eth. IV, app., cap. xxxii), c'est-à-dire l'entendement » (Delbos, Victor, *Le spinozisme. Cours de M. Victor Delbos professé à la Sorbonne en 1912-1913*, Paris, Vrin, 1993, p. 158).

¹¹³ Gueroult, Martial, *Spinoza. I - Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 et *Spinoza, II - L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974; Alquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981. On trouve les équivalents de cette lecture rationaliste en anglais chez Parkinson (Parkinson, George Henry Radcliffe, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1954) ou Harris (Harris, Errol E., *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1973).

¹¹⁴ Nous faisons ici allusion au titre d'Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia*. Dans la préface à l'édition française de cet ouvrage écrit en captivité par Negri en 1979-80, Deleuze énonce d'ailleurs qu'un des éléments les plus fondamentaux du renouvellement apporté par Negri aux études sur Spinoza est sa mise à jour de ce qu'il appelle l'« anti-juridisme » du philosophe hollandais : « Toute sa philosophie est une philosophie de la "*potentia*" contre la "*potestas*". Elle s'insère dans une tradition antijuridique, qui passerait par Machiavel et aboutirait à Marx [...]. Chez Spinoza, le point de vue ontologique d'une production immédiate s'oppose à tout appel à un Devoir-Être, à une médiation et à une finalité » (Negri, Antonio, *L'anomalia selvaggia. Pouissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982, préface de Gilles Deleuze, p. 10).

¹¹⁵ Voir Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, chap. 2, p. 27-43.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁷ Sylvain Zac, *La morale de Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 70 : « Ce qu'il y a de net, dans l'Éthique, c'est que, tout en produisant des effets aussi et même plus salutaires que la connaissance du deuxième genre, la connaissance du troisième genre nous met

Ce sont là deux extrêmes opposés qui pèchent par l'excès et la radicalité réductrice de leur point de vue. Toutefois, depuis les années 1990¹¹⁸, on s'entend généralement pour comprendre que tous les êtres humains selon Spinoza ont un bien commun, suffisant pour établir une normativité de source immanente à la nature humaine¹¹⁹ et pour concilier relativisme individuel et universalisme bien compris. Les études les plus récentes s'inscrivent dans cette lignée, en fournissant des analyses plus pointues de tel ou tel élément constitutif à l'intérieur de ce point de vue nuancé qui équilibre relativisme et universalisme¹²⁰.

La transition d'*Éthique* III à *Éthique* IV nous révèle précisément comment s'opère l'inversion entre le relativisme moral et l'universalisme de l'éthique proposée par Spinoza : ce sont les notions communes – à savoir,

au-delà du bien et du mal. C'est la Béatitude qui conditionne la vertu et non inversement. C'est ainsi qu'il faut comprendre la proposition XLII du V^e livre de l'*Éthique*. « La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même » [E VP43]. » Cette citation est particulièrement intéressante à lire en regard de celle de Delbos donnée ci-dessus pour le renversement total de perspective dont elle témoigne.

¹¹⁸ Cette tradition commence en anglais un peu plus tôt, notamment avec la publication de l'ouvrage d'interprétation analytique et critique de Jonathan Bennett (*A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984), qui consacre des sections intéressantes de son chap. 12 à « Spinoza's revisions of value concepts » (p. 292-299), « The case for community of interest » (p. 299-307) et « The guidance of reason » (p. 307-310).

¹¹⁹ À cet égard, les analyses d'Alexandre Matheron sur les éléments communs aux êtres humains et sur la nature humaine, qui ont eu une répercussion très importante en France, font figure de référence fondamentale; voir A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988 et, en particulier, les chap. 12 (« Déploiement de la vie raisonnable », p. 517-541) et 13 (« Puissance de la raison », p. 543-570). Une autre référence centrale pour comprendre la compatibilité entre un certain relativisme moral et un certain universalisme moral est l'article de Don Garrett, « Spinoza's Ethical Theory », dans D. Garrett (dir.), *Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, New York et Melbourne, Cambridge University Press, 1996, p. 267-314. En français, on peut penser, pour les années 1990, à Pierre Macherey, qui dépasse dans sa monumentale interprétation en 5 vol. de l'*Éthique* de Spinoza la lecture marxiste qu'il en avait fournie jusque-là. Voir en particulier l'*Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

¹²⁰ Par exemple, pour une étude des différents contenus prescriptifs de l'*Éthique* de Spinoza en fonction des types d'êtres humains selon qu'ils sont plus rationnels ou plus irrationnels, ainsi que les éléments communs à tous, on consultera avec intérêt Michael LeBuffe, « Spinoza's Normative Ethics », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XVIII, n° 3, 2007, p. 371-391, repris comme base du chap. 10 de la monographie du même auteur : *From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2010. En français, la section « Par-delà le bien et mal? Éthique et morale » du *Spinoza* de Pascal Sévérac (Paris, Vrin, 2011, p. 181-204) est remarquable pour la finesse de ses analyses, qui montrent bien comment on passe en réalité d'une « morale affective », qui explique la genèse des jugements de valeur dans la servitude, à « [l]a réévaluation des valeurs : Spinoza moraliste (Fortitude) » (p. 187), avant d'interpréter comment penser le mal à partir de la correspondance avec Blyenbergh, dans une analyse où les acquis de la pensée de Deleuze sont remplacés dans une lecture plus englobante qui fait place à une forme de normativité immanente ayant le « commun » pour fondement.

dans ce cas précis, ce qui est commun à tous les êtres humains – qui permettent ce tour de force philosophique que constitue le dépassement simultané du relativisme et de l'égoïsme individualiste, qui semblaient tous deux découler d'*Éthique* III et être la position spinozienne finale, alors qu'ils ne la représentent précisément pas¹²¹.

Toutes les personnes peuvent comprendre par expérience directe que la paix est préférable à la guerre, par exemple, car toutes partagent la même conscience du caractère préférable des affects positifs, reliés au désir et à la joie, par rapport aux affects négatifs, reliés à la tristesse. Or, il n'est pas difficile de se rendre compte qu'un État sans loi, où chacun n'est guidé que par son droit naturel comme on l'est en état de guerre, est un État où chacun est menacé et où tous ont universellement peur de la mort. Sur cette base, on peut, nous semble-t-il, établir l'idée voulant que l'humanité va *nécessairement* apprendre de ses erreurs, et on peut dès lors soutenir la présence d'une philosophie forte du progrès automatique chez Spinoza.

Une téléologie immanente pour les individus : celle exprimée par leur conatus

L'idée selon laquelle les *conati* individuels posséderaient une orientation naturelle vers la paix et la concorde civile est jugée problématique par Rosenthal. Selon lui, cette idée reviendrait à réintroduire une téléologie immanente en remplacement de la Providence théologique traditionnelle que Spinoza a pourtant clairement évacuée :

There cannot be anything pre-determined about the improvement of our individual or collective situation; it would depend entirely on circumstances that are favorable to this outcome. If someone controlled those circumstances in such a way that the favorable end is produced, *then the improvement would depend on the tacit structure of a teleological explanation* and the activity of general causes in nature that would lead to a particular end. It would involve the introduction of a secular theory of providence. But that is precisely what Spinoza has ruled out in the Appendix to part 1 of the *Ethics*¹²².

Il ne peut y avoir aucun doute, évidemment, sur le fait que Spinoza s'oppose à la conception traditionnelle de la Providence comme dessein divin. À cette objection, on peut répondre toutefois qu'il n'y aurait de contradiction entre l'appendice de la première partie de l'*Éthique* et la thèse du progrès de l'histoire que si l'on affirmait que c'est la *substance*, ou la nature, qui poursuit

¹²¹ Le succès de cette entreprise est discuté par Michael Della Rocca, « Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza », dans Yirmiyahu Yovel et Gideon Segal (dir.), *Spinoza on Reason and the « Free Man »* [*Ethica* 4], New York, Little Room Press, 2004, p. 123-143.

¹²² M. Rosenthal, « Spinoza on the Idea of Progress », *art. cit.*, p. 65; nos italiques.

une téléologie immanente. Mais ce n'est pas ce qui est fait ici. On ne parle que d'une téléologie concernant des *individus*, donc des êtres doués d'un *conatus*. La nature n'a pas de *conatus* au sens propre, car rien ne vient la limiter : certes, elle est puissance, mais puissance *infinie* d'invention et d'exploration des formes possibles d'être. Toute chose singulière, en revanche, a un *conatus* car sa puissance essentielle se confronte à celle des autres forces extérieures et, dans ce cas, la puissance prend la forme d'un désir *de persévérer dans son être* : une fin lui est donnée de manière immanente. Ainsi, la téléologie s'installe *naturellement*, logiquement, de telle sorte que les humains poursuivent des buts, jugés bénéfiques pour leur préservation, et que toute chose, identiquement, voit tout son être orienté vers la poursuite d'une fin qui est sa propre préservation. L'histoire, ici, n'est faite que par les individus et, à la différence de ce qu'on trouve chez Hegel en particulier, elle n'a pas son développement préinscrit en elle. Pour les individus, en revanche, il est clair que la fin la plus rationnelle est la paix, puisque c'est cet état qui permet la plus grande expression de sa puissance propre par chacun. Dès lors, il semble possible d'affirmer que l'histoire s'en va nécessairement ou automatiquement vers plus de paix, sans présupposer pour autant que la nature, ou Dieu, oriente activement l'histoire vers cette fin¹²³.

À vrai dire, l'apparente contradiction entre la négation du finalisme au niveau de la nature ou de la substance et la réalité reconnue maintes fois par Spinoza du finalisme des actions des choses singulières, et notamment des êtres humains, a déjà été soulevée et résolue par des interprètes bien connus. C'est le cas en particulier de Don Garrett qui, dès le début de « Teleology in Spinoza and in Early Modern Rationalism »¹²⁴, oppose très nettement ce qu'il appelle « une explication téléologique » et « une explication mécaniste » (« mechanical »), pour rapidement se demander si Spinoza rejette toute explication téléologique¹²⁵. Sa réponse est clairement négative et, au final, Spinoza apparaît même comme un partisan beaucoup plus fort de la téléologie au niveau des êtres finis que Descartes ou même Leibniz :

¹²³ La suite du texte de Rosenthal prend appui, pour justifier le refus de réintroduire quelque téléologie que ce soit, sur P. Macherey; pourtant, le texte cité, paru initialement en français dans le même volume d'actes que le texte de Tosel, se contente de dire que si l'on faisait dire à Spinoza que la raison poursuit des fins, comme chez Hegel, on réintroduirait *dans la connaissance* une téléologie qui en contredirait la signification causale réelle. Il n'est donc pas du tout question de la même chose ici. Voir P. Macherey, « Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison », dans E. Curley et P.-F. Moreau (dir.), *Spinoza, op. cit.*, p. 327-344 et, également de P. Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 111-140.

¹²⁴ Don Garrett, « Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism », dans Rocco J. Gennaro et Charles Huenemann (dir.), *New Essays on the Rationalists*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1999, p. 310-335.

¹²⁵ Voir « Did Spinoza reject All Teleological Explanation? » (*ibid.*, p. 314).

In fact, close examination shows that it is not Leibniz but Spinoza – whose acceptance of teleology I have tried to establish – who holds the position on teleology and teleological explanation nearest to that of Aristotle in each of the four respects surveyed. Unlike Leibniz, Spinoza accepts unthoughtful teleology. Unlike Leibniz, he denies teleology through divine will. Spinoza allows teleological selection even more pervasively within the subhuman realm than does Leibniz, recognizing even inorganic teleological selection. Finally, far more thoroughly than Leibniz, Spinoza makes teleological explanation of particular events and features of nature part of the methodology of natural philosophy¹²⁶.

Plusieurs choses importantes sont à retenir dans cette conclusion de Garrett :

- 1) le fait que la téléologie dont il est question chez Spinoza soit « unthoughtful », ce que nous avons exprimé plus tôt par l'expression d'une causalité ou nécessité « aveugle ». Cette affirmation permet d'insister sur le fait que la nature n'ait effectivement aucune fin extrinsèque ou transcendante. Elle résout par ailleurs la contradiction entre mécanisme et téléologie, puisqu'il n'y a de contradiction qu'entre le mécanisme et une téléologie *impliquant une conscience divine déterminant des fins*;
- 2) ce caractère aveugle de la finalité, qui s'explique justement par l'absence de dessein divin sous la forme d'une « volonté » divine, puisqu'en Dieu comme en tout être humain, chez Spinoza, la volonté et l'entendement sont une seule et même chose (ce qu'exprime Spinoza dans l'*Éthique* au corollaire de la proposition 49 dans la deuxième partie). En d'autres termes, la nature se fait selon la causalité à l'œuvre pour déterminer les modes finis à agir de telle ou telle manière, et tout ce qui se fait est voulu tout autant que compris en même temps qu'il se réalise. Il n'y a aucune antécédence de la volonté sur l'action;
- 3) le fait que même les choses singulières « inorganiques », c'est-à-dire non vivantes, soient soumises à la téléologie. La raison en est que toute chose singulière a un *conatus* chez Spinoza.

Sur ce troisième point, Garrett rejoint l'un des arguments principaux qui permettent de soutenir l'existence d'une téléologie vers le progrès, ou vers le meilleur, au niveau de l'histoire des sociétés chez Spinoza. Il s'agit de l'analogie (déjà soulignée par Tosel) entre l'individu humain singulier et l'individu collectif que forme une société politiquement constituée, c'est-à-dire, en particulier, un État. Cette analogie doit nous permettre de soutenir qu'un progrès automatique et nécessaire se joue chez les individus collectifs tout autant que chez les individus singuliers.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 332-333.

Un progrès automatique et nécessaire dans l'histoire

L'analogie entre les individus singuliers, tels que les êtres humains, et les individus collectifs, tels que les sociétés, trouve sa justification dans un scolie suivant le lemme 7 de la deuxième partie de l'*Éthique* : « Et, si nous continuons encore ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la Nature entière est un seul Individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier¹²⁷. » Si tous les éléments fonctionnant comme des totalités peuvent être appelés des « individus », ce que confirme par ailleurs la définition d'un individu donné peu auparavant par Spinoza dans le même excursus sur les corps et la physique, il convient de saisir que chacun de ces corps organisés peut être considéré comme une « chose » (*res*) et, de ce fait, que chacun possède un *conatus*, qu'il a une âme ou un esprit qui lui correspond (pour les sociétés, on pourrait parler de « l'esprit du peuple »¹²⁸) et qu'il obéit aux lois de la recherche du meilleur et de l'accroissement propre, qui sont celles de toute chose.

Quoique l'*Éthique* soit tout entière construite autour du présupposé de l'existence de ce progrès vers la béatitude, c'est principalement dans le *Traité de la réforme de l'entendement* qu'il faut chercher, selon nous, l'établissement et la justification par Spinoza de l'existence d'un mouvement naturel et immanent d'accroissement de l'esprit, dont Spinoza souligne alors l'automatisme à deux reprises. Le premier passage se trouve aux paragraphes 31 et 32 du *Traité de la réforme de l'entendement* :

De même que les hommes, au début, à l'aide d'instruments naturels, et bien qu'avec peine et d'une manière imparfaite, ont pu faire certaines choses très faciles, et après avoir fait celles-ci, en ont fait d'autres, plus difficiles, avec moins de peine et plus de perfection, et ainsi, s'élevant par degrés des travaux les plus simples aux instruments, et des instruments revenant à d'autres œuvres et instruments, en arrivèrent à pouvoir

¹²⁷ E II P13 L7 S (G II, 102).

¹²⁸ On pourrait même donner à cette entité une forme d'individualité encore plus forte en s'appuyant sur l'affirmation, dans le *Traité politique* de Spinoza (désormais TP suivi du numéro de chapitre en chiffres romains et du paragraphe entre crochets; nous citons la trad. de Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966), que l'État est un corps avec une âme (TP III [2]), correspondant à « la masse conduite en quelque sorte par une même pensée » (*id.*). La même expression est déjà utilisée dans un autre passage, situé peu avant, qui mérite d'ailleurs d'être cité pour le lien qu'y établit Spinoza avec la poursuite de la paix intérieure comme but le plus rationnel pour la préservation de sa puissance propre : « Toutefois comme la raison enseigne à pratiquer la moralité, à vivre dans la tranquillité et la paix intérieure, ce qui n'est possible que s'il y a un pouvoir public, comme en outre il ne peut se faire que la multitude soit conduite comme par une seule pensée, ainsi qu'il est requis dans l'État, s'il n'existe pas des lois établies conformément aux prescriptions de la raison, on n'use pas d'un langage tellement impropre en appelant péché ce qui est contraire à l'injonction de la raison, puisque les lois de l'État le mieux réglé doivent être établies conformément à la raison » (TP II [21]).

accomplir beaucoup de choses, et de très difficiles, avec peu de labeur; de même l'entendement¹²⁹ par sa puissance innée se forme des instruments naturels, à l'aide desquels il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles et grâce à ces œuvres [il se forme] d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser l'investigation plus avant : ainsi il avance de degré en degré jusqu'à ce qu'il ait atteint le comble de la sagesse. Or, qu'il en soit ainsi de l'entendement, c'est ce qu'il est facile de voir, pourvu que l'on comprenne et ce qu'est la méthode de la recherche de la vérité et ce que sont ces instruments innés, dont seuls il a besoin pour en fabriquer d'autres afin d'aller plus avant¹³⁰.

Il convient de s'étonner de l'absence d'une référence à ce passage important pour la théorie du progrès dans les articles de Tosel, Macherey et Rosenthal déjà cités, car ce passage nous semble fournir l'indice jugé manquant dans l'œuvre de Spinoza pour parler d'un progrès réel. On a bien ici l'affirmation claire d'un progrès : « et ainsi, *s'élevant par degrés* des travaux les plus simples aux instruments, et des instruments revenant à d'autres œuvres et instruments, *en arrivèrent à pouvoir accomplir beaucoup de choses* », « le pouvoir de *pousser l'investigation plus avant* », « ainsi *il avance de degré en degré* jusqu'à ce qu'il ait atteint le comble de la sagesse » et, de nouveau, « dont seuls il a besoin pour en fabriquer d'autres afin *d'aller plus avant* ». Si l'on n'a effectivement pas d'usage du terme *progressus* ici – terme qui, comme nous l'avons déjà souligné, n'avait pas encore véritablement fait son entrée dans le vocabulaire philosophique au sens actuel –, on a bel et bien la même idée qui est fournie par des périphrases et formules équivalentes.

Or, ce progrès est à comprendre comme un automatisme. Outre le sens général de tout ce passage, une note de Spinoza sur l'expression « par sa puissance innée » (*vi sua nativa*) explique très clairement que « [p]ar force innée, [il] enten[d] ce qui n'est pas causé en nous par des causes extérieures », et il ajoute : « nous l'expliquerons plus tard dans ma *Philosophie*¹³¹ ». N'est-ce pas là exactement l'expression que nous recherchions du caractère intrinsèque plutôt qu'extrinsèque de la causalité à l'œuvre dans ce progrès? En d'autres termes, n'a-t-on pas là l'affirmation par Spinoza du caractère automatique ou mécanique du progrès, qui doit toujours être compris en l'absence d'une téléologie externe? Telle nous semble être clairement la signification de cette précision.

¹²⁹ Note de la section 31 (G II, 14) : « Par force innée, j'entends ce qui n'est pas causé en nous par des causes extérieures; nous l'expliquerons plus tard dans ma *Philosophie* » (B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*; désormais TIE, suivi du numéro de paragraphe; nous citons la trad. d'Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1994).

¹³⁰ TIE 31-32 (G II, 13-14). Notons que le premier instrument envisagé aussitôt à la suite de cette citation est l'idée vraie, ce qui montre que ce passage expose bien la même thèse que le paragraphe 85 cité plus haut, dans lequel il était question de la science que l'âme est capable de déduire automatiquement à partir de la formation d'une idée vraie.

¹³¹ *Ibid.*

L'affirmation de « l'automatisme » à l'œuvre dans ce processus de développement de soi par l'esprit est réitérée par Spinoza dans un deuxième passage du *Traité de la réforme de l'entendement*, c'est-à-dire dans le paragraphe 85), où il compare l'âme ou l'esprit (*mens*) à un « automate spirituel » :

Nous avons montré que l'idée vraie est simple ou composée de simples [d'une manière telle] qu'elle montre comment et pourquoi quelque chose est ou a été fait; [nous avons montré également] que ses effets objectifs dans l'âme procèdent en conformité avec l'essence formelle de l'objet. Ce qui est la même chose que ce qu'ont dit les anciens, à savoir, que la science vraie procède de la cause aux effets. À cela près que jamais, autant que je sache, ils n'ont conçu, comme nous l'avons fait ici, l'âme agissant selon des lois déterminées et comme une espèce d'automate spirituel¹³².

L'âme est *quasi aliquod automata spirituale*, « comme une espèce d'automate spirituel », et le contexte de ce passage montre bien que Spinoza est conscient du fait qu'il s'agit là de la nouveauté qu'il apporte dans le paysage philosophique de son époque. L'automatisme qu'il affirme ici doit, selon nous, être interprété comme la négation du libre arbitre. Jamais les anciens, selon les propres dires de Spinoza, n'ont conçu le fait que cette procession en l'âme des effets de l'idée vraie « en conformité avec l'essence formelle de l'objet » se fasse « selon des lois déterminées », c'est-à-dire en dehors de toute liberté. Ce sont les lois de la nature même de l'esprit, c'est-à-dire de son essence ou de sa puissance propre, qui permettent de saisir *comment* celui-ci comprend, et *ce* qu'il comprend; cela se fait de manière totalement interne, sans aucune place laissée à l'aléatoire d'une liberté qui viendrait accepter ou refuser telle ou telle idée. Les idées s'imposent à nous selon des lois qui relèvent intégralement de la causalité efficiente et elles « procèdent » ainsi de manière logique et déterminée à partir de leur cause.

Par conséquent, à la question de savoir si l'idée d'un progrès dans l'histoire exige que cette histoire soit faite par des êtres libres, Spinoza nous donne tous les éléments dont nous pourrions avoir besoin pour répondre clairement par la négative. Comme l'illustrent les deux passages déjà cités du *Traité de la réforme de l'entendement*, le progrès – individuel ici – peut être affirmé en n'étant justifié que par des mécanismes causaux internes. Il n'y a pas plus besoin d'une finalité externe ou transcendante pour qu'il y ait un progrès qu'il n'y a besoin d'un esprit libre de consentir ou non (par un prétendu libre arbitre) aux idées qui s'imposent automatiquement à lui. Jusque-là, chacune de ces affirmations peut être étendue à l'exemple de ces « individus » plus larges que les humains singuliers que sont les sociétés humaines et les peuples.

¹³² TIE 85 (G II, 32).

Une nuance importante est ici à faire dans la compréhension de l'étendue respective de ce progrès dans les deux cas, toutefois. C'est parce que l'esprit humain possède des idées vraies que son progrès éthique est possible, par où l'on entend qu'il peut espérer passer de l'imagination à la raison. Tout le sens du *Traité de la réforme de l'entendement* est justement de permettre à l'esprit de progresser avec le moins d'empêchements possibles en lui fournissant la bonne méthode, celle qui doit lui permettre de différencier avec justesse l'idée vraie de ses pâles copies. Pour l'esprit individuel, la possession d'une seule idée vraie est suffisante afin d'utiliser celle-ci comme étalon de mesure à l'aune de laquelle les idées fausses pourront être reconnues, et écartées, car la conception vraie enveloppe une certitude dont la force affective et expérientielle doit permettre de la reconnaître entre toutes.

Dans le cas des individus plus importants et complexes que sont les sociétés, toutefois, on ne sort pas de l'imagination. Certes, l'État et ses lois miment la raison, comme le soulignait déjà Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* en affirmant que la cité « tient lieu de raison à ceux qui n'en ont pas¹³³ », mais on ne sort pas du premier genre de connaissance et de l'ordre des rencontres pour autant. Laurent Bove donne également du poids à cette idée dans *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* :

Deux idées que Spinoza refuse : celle d'une société philosophe (ou de philosophes), c'est-à-dire qui posséderait comme sujet absolu un savoir absolu d'elle-même [...]; celle d'une fin de l'Histoire (à la fois comme arrêt et comme but) qui serait le règne définitif de la Raison (pour la société comme pour les hommes). Ce qui – conséquence déjà constatée – rendrait inutile l'État lui-même et dissoudrait cette institution, ce que le réalisme éthique et politique de Spinoza ne saurait envisager¹³⁴.

Même si les sociétés sont des individus doués d'un corps et d'un esprit, comme tout être singulier, et que, à ce titre, l'automatisme de tout esprit doit aussi pouvoir leur être appliqué, il est clair que le progrès des deux sortes d'individus n'aura pas la même ampleur. Pour l'être humain, le progrès qui est accroissement de ses connaissances et expression de plus en plus forte de sa propre puissance de comprendre se traduira par un nombre de plus en plus grand d'idées rationnelles qui pourraient, le cas échéant, contrebalancer les idées inadéquates à un point tel que l'individu parvienne à la sagesse, ou à un état de béatitude quasiment irréversible par sa puissance. Mais pour l'État, cette progression dans la rationalité des lois, et même peut-être des individus régis par des institutions de plus en plus justes, ne permettra jamais de rendre

¹³³ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 247.

¹³⁴ Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 260.

réellement rationnelle la masse des êtres humains qui constituent les sociétés civiles.

* * *

En guise de conclusion, rappelons que, dans le cadre de ce texte, nous avons tenté de comprendre exactement quelles étaient la nature et les modalités du progrès historique chez Spinoza. Plusieurs points nous semblent avoir été établis au terme de cette analyse, qui indiquent, selon nous, comment penser l'histoire chez Spinoza :

- Il existe un progrès nécessaire dans l'histoire chez Spinoza.
- Cette nécessité provient de mécanismes strictement internes et non d'un quelconque dessein externe à la société.
- En d'autres termes, l'histoire se fait « du bas vers le haut » et non de la substance vers les modes : ce sont les modes qui font l'histoire et non l'histoire qui fait les modes, comme c'est le cas chez Hegel.
- Cela explique qu'émerge un processus finalisé vers le meilleur pour les sociétés civiles, soit le *conatus* propre à tout être, et une analogie entre les sociétés et les choses individuelles singulières que sont les êtres humains.
- Il est à remarquer encore que les modes finis qui font l'histoire n'ont pas besoin d'être conçus comme des êtres libres pour être des acteurs à part entière de ce progrès qui se joue à travers eux.
- Toutefois – et pour finir –, la nécessité de ce progrès historique immanent ne peut jamais aller au-delà de la nature nécessairement finie et irrationnelle des membres qui forment les sociétés. Le progrès historique, quoique nécessaire à très long terme, n'est donc pas un long fleuve tranquille. Des retombées dans la guerre ou la barbarie sont possibles, ce qui ouvre tout un champ de légitimité à des écrits politiques tels que ceux de Spinoza pour s'insérer dans l'ordre des causes efficientes et aider l'État dans sa cohésion et sa stabilité.

Bibliographie

- Alquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.
 Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984.
 Bove, Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
 Delbos, Victor, *Le spinozisme. Cours de M. Victor Delbos professé à la Sorbonne en 1912-1913*, Paris, Vrin, 1993.
 Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- Della Rocca, Michael, « Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza », dans Yovel, Yirmiyahu et Gideon Segal, dir., *Spinoza on Reason and the « Free Man » [Ethica 4]*, New York, Little Room Press, 2004, p. 123-143.
- Garrett, Don, « Spinoza's Ethical Theory », dans Garrett, Don, dir., *Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, New York et Melbourne, Cambridge University Press, 1996, p. 267-314.
- Garrett, Don, « Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism », in Rocco J. Gennaro and Charles Huenemann, eds., *New Essays on the Rationalists*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1999, p. 310-335.
- Ginsberg, Morris, « Progress », dans Wiener, Philip Paul, dir., *Dictionary of the history of ideas : Studies of selected pivotal ideas*, New York, Scribner, vol. III, 1974.
- Gueroult, Martial, *Spinoza, II – L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- Gueroult, Martial, *Spinoza. I - Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Habermas, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- Harris, Errol E., *Salvation from Dispair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1973.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 1965.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. 12, 1970.
- Hobbes, Thomas, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- Hoffmeister, Johannes, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Hamburg, F. Meiner, vol. I, 1955.
- Klever, Wim N. A., « Quasi aliquod automa spirituale », *Proceedings of the First International Congress on Spinoza: Spinoza nel 350° Anniversario della nascita, Urbino 4-8 ottobre 1982*, dir. E. Giancotti, Naples, Bibliopolis, 1985, p. 249-257.
- LeBuffe, Michael, « Spinoza's Normative Ethics », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XXXVII, n° 3, 2007, p. 371-391.
- LeBuffe, Michael, *From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2010.
- Macherey, Pierre, « Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison », dans Curley, Edwin et Pierre-François Moreau, dir., *Spinoza : Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, E. J. Brill, 1990, p. 327-344.
- Macherey, Pierre, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, 1997.

- Malinowski-Charles, Sylviane, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim et New York, Olms, 2004.
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988.
- Negri, Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982.
- Parkinson, George Henry Radcliffe, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1954.
- Rosenthal, Michael A., « Spinoza and the Philosophy of History », in Charlie Huenemann, ed., *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 111-127.
- Rosenthal, Michael A., « Spinoza on the Idea of Progress », *Studia de philosophia moderna* 3, 2018, p. 54-75.
- Sévérac, Pascal, *Spinoza*, Paris, Vrin, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Éthique*, trad. de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999.
- Spinoza, Baruch, *Spinoza Opera*, Gebhardt, Carl, dir., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, 4 vol.
- Spinoza, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1994.
- Spinoza, Baruch, *Traité politique*, trad. Appuhn, Paris, GF, 1966.
- Tosel, André, « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza? », in Curley, Edwin et Pierre-François Moreau, dir., *Spinoza : Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, E. J. Brill, 1990, p. 306-326.
- Viljanen, Valterri, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011.
- Zac, Sylvain, *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1959.