

CHOSE ET SUBJECTIVITÉ DANS L'ÉTHIQUE DE SPINOZA*

par Lia LEVY

Le titre de la journée indique vers où, dans l'œuvre de Spinoza, nous devons tourner nos regards aujourd'hui. Or, du titre de cette journée, « Chose, objet et signe », mon sujet est absent en même temps que – je le crois – il y est pleinement, dans le sens où c'est lui qui, du moins de nos jours, nous permet de comprendre le rapport entre ces trois termes. En effet, c'est parce que nous avons le concept de subjectivité que nous pouvons comprendre pourquoi et comment la notion de chose peut être en rapport avec celle d'objet et, à plus forte raison¹, avec celle de signe. L'absence de la notion de subjectivité du titre de cette journée, sans l'affirmer directement, ouvre pourtant une voie pour penser que le passage conceptuel qui va de la chose à l'objet et au signe, c'est-à-dire de la réalité à la connaissance, peut se faire, chez Spinoza, sans l'intervention du concept de subjectivité.

Je ne voudrais cependant essayer d'établir ici, ni qu'un tel passage ne serait pas possible, ni qu'il y a une pensée spinoziste de la subjectivité (ce que j'ai déjà eu l'occasion de soutenir²), mais je voudrais plutôt attirer l'attention sur cet aspect de la conception de la subjectivité que je crois avoir trouvée dans l'Éthique qui consiste dans le fait qu'elle est construite en consonance avec la pensée spinoziste de la singularité. Ainsi, – première remarque – de la notion de « chose » qui est suggérée dans notre titre je retiendrai seulement un aspect en particulier, à sa-

* Je voudrais remercier la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), dont l'aide financière a permis la présentation de ce travail.

1. En effet, le terme « objet » (*objectum*), dans l'Éthique, semble désigner plutôt la chose à laquelle correspond l'idée, ou encore l'idéat, c'est-à-dire la chose perçue en tant qu'elle est une chose, que la chose perçue en tant qu'elle est perçue comme chose. Voir à ce propos, les occurrences du terme « objet » dans : E II, def. 4 et expl.; E III, prop. 51, E III, prop. 52, E III, prop. 56 sc. Pour la définition d'idéat comme chose perçue : E II, prop. 5 : « *Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideæ non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans* ».

2. *Conscience de soi selon l'Éthique de Spinoza*, thèse de Doctorat soutenue en juillet 1995, à l'Université de Paris IV-Sorbonne.

voir celui contenu dans l'expression « chose singulière ». Construire le concept de subjectivité en consonance avec celui de la singularité signifie que c'est un seul et même mouvement de pensée, ou encore une seule et même stratégie d'argumentation, qui organise la constitution du sens de ces deux concepts. Une telle symétrie s'exprime dans le vocabulaire de l'*Éthique* par les rapports entre les termes « *convenire* » et « *indicare* ». Mon titre – et c'est ma seconde remarque – pourrait donc être remplacé par un autre, à savoir, « *convenire* » et « *indicare* » dans l'*Éthique* de Spinoza.

Le but de cette conférence est donc de mettre en évidence les équivalences entre la façon dont le concept de *conatus* résout, dans l'*Éthique*, le problème de l'unité modale complexe, en rendant consistant le concept de chose singulière en tant que celle-ci doit être considérée comme un légitime sujet d'attribution d'états, et la façon dont ce même concept dessine le rapport cognitif de l'esprit avec lui-même, rapport par lequel l'esprit se saisit comme sujet de ses états et qui caractérise la notion moderne de subjectivité. Ainsi, en éclairant cet aspect du concept spinoziste de chose singulière, on comprendra aussi, de façon indirecte, l'une des conditions par lesquelles les choses peuvent, dans la doctrine spinoziste, devenir des objets ou des signes pour la connaissance humaine.

Je vais d'abord chercher à préciser, de manière générale et thématique, ce que j'entends ici par « le problème de la singularité », ainsi que la raison pour laquelle je crois que Spinoza doit l'affronter dans l'*Éthique*. Ensuite, j'essaierai de montrer la solution spinoziste du problème de la singularité, par l'articulation de trois concepts : chose singulière, individu et *conatus*. Et je finirai, en guise de conclusion, en montrant de manière brève en quel sens cette façon de comprendre la singularité est en rapport avec la construction de la notion proprement spinoziste de la subjectivité dans l'*Éthique*.

Spinoza opère une distinction importante en ce qui concerne les catégories ontologiques traditionnelles d'origine aristotélicienne, en séparant les notions de substance et d'individu : dans l'*Éthique*, les individus ne sont pas des substances, et la substance n'est pas un individu. Les choses singulières, ou les individus³, ne sont plus conçus dans sa doctrine comme des substances, mais comme des modes finis, des manières d'être de la substance unique, absolument infinie (*E I*, prop. 25 c, *E I*, prop. 28 et *E II*, def. 7). Par ailleurs, seules les manières d'être peuvent être considérées comme des individus ou des singuliers, car les critères qui définissent, d'après Spinoza, l'individualité et la singularité ne peuvent être appliqués qu'aux modes finis. La notion de chose singulière contient, par exemple, celle de composition, qui, dans la mesure où elle enveloppe la divisibilité, ne peut aucunement être attribuée à la substance (*E I*, prop. 12, *E I*, prop. 13 et *E I*, prop. 15 sc.)⁴. En outre, la no-

3. Pour l'instant, je prends ces deux termes pour synonymes, bien que l'éclaircissement de leur rapport soit encore nécessaire.

4. Voir encore à ce propos le *Court Traité I*, ch. 2, §§ 19-23. La notion spinoziste des corps les plus simples soulève ici un problème puisqu'elle rend compte de la

tion d'individualité implique celle de distinction numérique, qui ne peut pas – non plus – être appliquée correctement à la substance (*E I*, prop. 8 sc.)⁵. Cette conception des choses singulières comme des modes finis de la substance unique suppose que les caractéristiques logiques et ontologiques traditionnellement comprises comme spécifiques à la catégorie de substance ne sont applicables qu'à la catégorie de mode fini dans l'*Éthique*.

Ce que j'appelle ici le problème de la singularité est d'abord une question qui peut recevoir plusieurs formulations : comment les choses singulières ou les individus ainsi compris peuvent-ils être encore conçus comme de légitimes sujets d'attribution d'états ? Autrement dit, sous quelles conditions des modes finis existant en acte peuvent-ils être pensés comme des choses, c'est-à-dire comme quelque chose qui reçoit des modifications tout en demeurant identique à travers les changements ? Ou encore, en quel sens une unité modale complexe peut-elle être considérée comme un sujet d'états ? Bref, comment Spinoza peut-il expliquer que la cire fondue soit encore la même que celle qui auparavant était solide, ou encore qu'un esprit qui maintenant connaît la vérité est le même que celui qui, peu auparavant, était dans le doute ? Cette question n'est pas nouvelle ; en réalité, elle a déjà été formulée par Pierre Bayle⁶ il y a quelques siècles. Cependant, tant qu'elle reste une question extérieure au système spinoziste et qu'elle ne reçoit aucune traduction adéquate dans le cadre des concepts de l'*Éthique*, sa portée réelle nous échappera – puisque l'on ne pourra pas comprendre exactement pourquoi sa réponse fait problème.

La conception spinoziste des choses singulières comme des modes finis existant en acte de la substance unique ne doit pas être prise pour un simple changement terminologique. En effet, elle entraîne des conséquences très importantes. D'abord, une telle compréhension de la singularité implique la thèse selon laquelle les choses singulières sont doublement déterminées : elles dépendent de la substance unique dont elles sont des modes, et dépendent d'autres choses singulières qui les déterminent dans leur finitude et singularité (*E I*, prop. 24-*E I*, prop. 29). Cette dépendance ontologique s'exprime nécessairement comme dépendance épistémique, c'est-à-dire que la connaissance d'une chose singulière suppose nécessairement la connaissance de la substance et la connaissance des autres choses singulières qui la déterminent à exister et à opérer (*E II*, prop. 16, *E II*, prop. 25-*E II*, prop. 28, *E V*, prop. 24). Cette thèse implique le caractère essentiellement composé des choses singulières et c'est pourquoi Spinoza a dû inclure un critère permettant

possibilité d'une théorie concernant la composition des corps, en indiquant l'élément ultime de toute composition et – en même temps – constitue un cas limite où cette notion même de composition ne peut plus être pensée.

5. Voir encore à ce propos la Lettre 50 à Jarig Jelles, 2 juin 1674 (G IV, 239, 5-10). Pour une analyse de cette question, voir Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 21-33.

6. Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique* (1697) ; F. Charles-Daubert et P.-F. Moreau Éd., *Écrits sur Spinoza*. Paris, Ed. Berg International, 1983. Voir en particulier les remarques (DD) et (N).

d'identifier une unité complexe dans ses définitions de la chose singulière (*E* 2, def. 7) et de l'individu (définition qui suit le lemme 3 après *E* II, prop. 13). Par ailleurs, la double détermination des choses singulières a pour contrepartie la thèse selon laquelle il n'y a pas de principe absolu de la singularité. Le refus du statut substantiel aux choses singulières signifie, en toute rigueur, l'impossibilité de définir de façon absolue un être comme singulier; ce qui – dans le vocabulaire spinoziste – est exprimé par la thèse suivant laquelle toutes les choses singulières peuvent toujours être conçues soit comme des totalités composées, soit comme des parties d'autres totalités plus complexes⁷.

Spinoza est ainsi obligé de résoudre le problème de la singularité s'il veut affirmer que les individus ou les singuliers ne sont pas des illusions de notre esprit fini, des produits indésirables de notre imagination errante, mais des êtres réels qui, en conséquence, doivent pouvoir être connus adéquatement. Les deux thèses qui découlent de la conception des choses singulières comme des modes finis de la substance unique montrent que cette conception met effectivement en question la possibilité que les choses singulières soient désignées par des termes qui occupent de façon légitime la position de sujet ultime des propositions prédicatives significatives. Elles exigent une reformulation de l'interprétation ontologique de la structure prédicative, à partir de la dissociation des notions – traditionnellement associées – de sujet de prédication d'états et de substance. Ces deux thèses sont l'autre face de la critique spinoziste de la notion de substance finie puisqu'elles exigent la dissociation entre la distinction numérique et la distinction réelle. Le problème de la singularité dans *l'Éthique* se pose alors comme l'exigence d'un modèle alternatif pour expliquer la structure prédicative, en l'occurrence celle relative à l'attribution d'états à une chose singulière. Spinoza doit pouvoir déterminer le privilège logique et ontologique du mode à l'égard de ses affections, privilège sans lequel on ne peut pas attribuer aux modes finis le statut de sujet de prédication d'états, car autrement sa critique de la notion de substance finie ne pourra pas être prise au sérieux.

D'une façon générale et très résumée, on peut dire que ce problème sera réglé dans *l'Éthique* de la manière suivante : le rapport constant entre les parties, caractéristique de la définition de l'individu, est repris dans la notion de *convenientia* telle qu'elle apparaît dans la démonstration de *E* III, prop. 5; dès lors il se révèle un rapport dynamique et causal qui sert de fondement ontologique au critère dynamique et causal qui, d'après *E* II, def. 7, identifie un ensemble d'individus comme étant une seule et même chose singulière. L'explicitation de ce critère dynamique et causal est la tâche de la théorie du *conatus* (*E* III, prop. 4 à *E* III, prop. 7). Ce seul et même effet dans la production duquel les parties d'une chose singulière concourent toutes ensemble n'est rien d'autre que la persévérance de l'unité de l'ensemble lui-même, dont les variations ne constituent pas de nouvelles unités, mais peuvent être

7. Voir à ce propos le scolie du lemme 7 qui suit *E* II, prop. 13, et la Lettre 32 à Oldenburg, 20 novembre 1665 (*G* IV, 169-176).

légitimement considérées comme des états ou des constitutions de cette unité.

Deux thèses sont à la base de l'établissement du privilège logique et ontologique du mode à l'égard de ses affections, justifiant par là son statut de sujet de prédication d'états, ainsi que l'établissement du privilège épistémique du rapport à soi à l'égard du rapport à l'autre. D'abord, il faut distinguer entre *exister comme partie* et *exister comme totalité*. Au moyen de cette distinction, il est possible de comprendre en quel sens la distinction établie par Spinoza entre l'existence en acte des choses et leur existence en tant qu'elles sont contenues dans les attributs desquels elles sont des modes (*E II*, prop. 28) peut servir de fondement à la distinction entre le mode conçu comme un sujet d'affections et le mode conçu comme affection d'un sujet. À la base de cette interprétation, on retrouve la réduction du concept d'affection à celui de partie. Un mode fini existe en acte dans la mesure où il existe comme sujet de différents états et il existe comme sujet d'états en tant qu'il existe comme une totalité. En revanche, un mode fini existe comme contenu dans l'attribut dont il est un mode dans le sens où il existe comme partie d'un autre mode fini existant en acte, c'est-à-dire comme partie d'une totalité plus complexe, devant donc être attribué à cet autre mode existant en acte.

Toutefois, si cette distinction donne effectivement une signification à la notion de sujet de prédication dans l'ontologie spinoziste des modes finis, elle ne peut pas le faire en l'associant à celle de sujet d'inhérence en tant que celle-ci désigne un sujet passif de modifications. Dans une ontologie de la cause, il faut absolument que tout privilège ontologique soit fondé sur un rapport causal. Ainsi, la distinction entre *exister comme partie* et *exister comme totalité* doit être constituée à partir de l'introduction d'un « nouveau », pour ainsi dire, type de causalité, car autrement Spinoza n'aurait pas le droit d'insérer la notion ontologique d'inhérence et son correspondant logique – celle de sujet de prédication d'états – dans la doctrine de l'*Éthique* en tant que celle-ci doit être comprise comme développant une ontologie des causes, ou encore d'activités.

Cette autre forme de causalité est introduite par la subordination de la chaîne infinie des causes (*E I*, prop. 28) à la causalité définie par la théorie du *conatus*. Une telle subordination se justifie entièrement puisque la causalité du *conatus* est le point d'articulation entre la *causa sui* de la substance et la causalité entre les choses singulières. L'application de la fonction de sujet de prédication aux choses singulières dépend donc de la thèse suivant laquelle la double détermination qui les caractérise comme des modes finis existant en acte de la substance unique s'exerce par l'articulation de deux formes distinctes de causalité qui, ensemble, constituent l'existence en acte des modes finis, expliquant leur unité, unicité et identité. Autrement dit, pour comprendre comment une chose singulière – dans les conditions conceptuelles sous lesquelles elle a été conçue – peut être considérée comme sujet de prédication, soit de ses parties, soit des affections des individus qui la composent, que ces affections soient ou non causées par la seule essence de ces

individus, il faut supposer que l'essence de la totalité exerce une fonction particulière dans la production des individus qui la composent. Ce qui explique la fonction subjective de la prédication dans l'ontologie spinoziste est toujours une antériorité ontologique et logique du sujet par rapport à ses modifications (ce qui est le contenu minimal de cette notion), mais cette antériorité est désormais comprise comme l'antériorité d'un type de détermination causale par rapport à un autre type de détermination causale.

Avec la notion de *conatus*, Spinoza instaure ce *nouveau* type de rapport causal, dans lequel la cause n'appartient pas à la même succession linéaire que l'effet. L'activité de persévérer dans son propre être, le *conatus*, n'est plus compris comme une relation entre deux événements distincts et successifs qui se déterminent dans le sens inverse de celui de la succession temporelle. L'utilisation de l'expression « succession temporelle » dans le cadre du spinozisme demande ici des éclaircissements. Par cette expression, je désigne, bien que de façon équivoque, l'ordre des événements, ou encore la chaîne infinie des causes singulières définie en *E I*, prop. 28, dans la mesure où cette série causale ne se laisse pas entièrement réduire au modèle de la causalité immanente. Il s'agit d'une série linéaire et en sens unique d'éléments discrets (c'est-à-dire numériquement distincts). La succession cause-effet, ainsi comprise, est dite ici « temporelle » puisqu'elle est la condition objective de la notion de temps, qui, dans la doctrine spinoziste, désigne un être de raison, dont la fonction est d'aider l'imagination⁸.

Cette interprétation « fonctionnelle » de la théorie du *conatus* ne tombe pourtant pas sous la propre critique spinoziste des causes finales. La fin – c'est-à-dire la continuation dans l'existence et le maintien de l'unité de l'ensemble – est prise pour une cause parce qu'elle est effectivement, comme les causes doivent l'être, première par rapport à l'effet, aussi bien du point de vue logique que du point de vue ontologique. Néanmoins, la fin ainsi comprise n'est plus considérée, comme c'était le cas dans les théories finalistes, comme étant chronologiquement postérieure ou simultanée à ce qu'elle est censée expliquer. C'est-à-dire qu'à la différence des théories finalistes, la fin ou l'effet du *conatus* n'est jamais en défaut, ni au début de l'activité, ni durant l'activité. Bref, la fin n'est pas une cause finale dans ce sens qu'elle n'est pas un événement, elle n'appartient pas au même niveau ontologique que ce qu'elle vient expliquer. Cela n'implique absolument pas la suspension de la validité objective de l'ordre causal transitif. Au contraire, l'introduction du concept de *conatus* comme principe explicatif signifie précisément qu'il vient garantir cette valeur objective. La causalité exercée par le *conatus* subordonne la causalité transitive et la rend concevable dans le contexte d'une ontologie de la causalité immanente. Le refus du statut substantiel aux choses singulières signifie, en effet, que l'unité numérique des choses singulières est une unité dynamique, ce qui revient à dire qu'elle est le *résultat* d'une opération qui la précède nécessairement dans l'ordre de l'être, mais qui ne peut pas appar-

8. Voir à ce propos les *Pensées Métaphysiques*, I, ch. 4.

tenir au même niveau ontologique. C'est pour cette raison précise que la fin, conçue comme le maintien de la totalité, ou encore comme la continuation dans l'existence de l'unité essentielle d'un ensemble organisé d'individus, n'est pas elle-même temporelle. La finalité, en tant qu'elle est identifiée à l'essence, est atemporelle dans le sens précis où elle est le principe même de toute catégorisation temporelle, ne pouvant, *a fortiori*, être conçue sous aucune catégorie temporelle : l'essence actuelle d'un mode fini existant en acte, en tant qu'elle est ce qui explique l'unité d'un certain ensemble d'individus qui est maintenue par l'activité du *conatus*, est l'aspect éternel de l'existence des modes finis dans la durée.

C'est donc l'essence actuelle des choses singulières qui explique l'unité modale complexe qui caractérise un ensemble d'individus, en tant que cet ensemble doit être conçu comme étant lui-même un individu. De même, c'est encore cette essence actuelle qui rend compte de la possibilité pour un individu composé de demeurer le même, tout en étant modifié par des affections. En effet, l'essence actuelle est le principe d'intelligibilité de l'individu complexe qui l'actualise dans la durée, dans la mesure où elle est aussi le principe actif interne qui explique la continuation dans l'existence de ce même individu, malgré les changements qu'il subit nécessairement comme effet de l'interaction avec les autres individus. Ce qui revient à dire que l'essence actuelle des modes finis est aussi bien la règle ou loi d'organisation des différents individus, eux-mêmes très complexes, qui ensemble composent son existence dans la durée, que l'activité d'organisation et d'unification de ces individus-parties, qui est orientée par cette règle. Un mode fini existe en acte comme une seule et même chose singulière et garde son identité dans le changement, ce qui le rend apte à être désigné par des termes jouant légitimement le rôle de sujet de prédication de différents états, parce que ses parties agissent selon la loi définie par son essence actuelle en tant que celle-ci enveloppe un effort de persévérer dans son propre être. C'est seulement à cause de cet assujettissement de la production des parties que les effets ainsi produits doivent être conçus comme constituant l'ensemble d'individus qui actualisent l'essence d'un certain mode fini dans la durée, ce qui nous autorise à les considérer comme des états de l'unité de l'ensemble, en les attribuant à la totalité et non pas aux parties. Autrement dit, si un certain ensemble d'individus exprime une certaine essence singulière dans la durée, cela signifie précisément que les actions ou les productions de chacune de ses parties sont subordonnées à la loi définie par l'essence de la totalité.

Il faut encore remarquer que l'essence actuelle, comprise comme une activité [auto]-réglée d'[auto]-unification, organise des *individus*, c'est-à-dire des ensembles organisés d'autres individus qui font eux-mêmes l'effort de réaliser leurs propres essences singulières. La théorie du *conatus* détermine ainsi un type particulier de causalité qui s'exerce sur d'autres rapports de cause ou encore sur d'autres activités : elle met en jeu des règles de règles. À ce propos, on pourrait dire que la théorie du *conatus* définit une activité de second degré, mais cela serait équivoque puisque l'effort de persévérer dans son propre être est l'activité

la plus fondamentale et – dans le sens propre – la plus essentielle qui soit réalisée par une chose singulière; elle doit en ce sens être dite une activité de premier degré. L'existence et les actions (s'il est encore possible de faire cette distinction dans la doctrine spinoziste) des parties doivent être considérées comme des expressions ou des modalités d'une activité plus primordiale qui est le *conatus* ou l'effort de la totalité pour persévérer dans l'existence, en tant que cette activité est plus ou moins modifiée par l'action des causes extérieures.

Ce rapport causal particulier qui est réalisé par l'essence actuelle sur un ensemble d'individus, les réunissant dans une seule et même totalité, est désigné par le terme *convenire* tel qu'il est utilisé dans la démonstration de *E III*, prop. 5⁹ et par l'expression « un certain rapport précis » (*certa quadam ratione*) qui, dans la définition de l'individu, indique la condition sous laquelle plusieurs corps doivent être considérés comme formant un seul et même corps. Dire que des « individus se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis » (définition qui suit le lemme 3 après *E II*, prop. 13) signifie, abstraction faite de ce qui est spécifique à l'étendue¹⁰, que ces individus conviennent entre eux, ou alors qu'ils conviennent avec une certaine essence. Il est ici à remarquer que ces deux formules *doivent* être synonymes, car autrement il y aurait une distinction entre l'essence et le rapport entre les parties qui permettrait la réintroduction d'un rapport de finalité de même type que celui qui est expressément critiqué par Spinoza dans l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*. Par ailleurs, dire que des individus conviennent avec une certaine essence signifie affirmer qu'ils forment un ensemble qui n'est pas un simple agrégat, mais une unité capable de produire et de recevoir des modifications en tant que ces individus ainsi réunis réalisent cette essence. Si ces réflexions sont correctes, alors l'expression « essence singulière » désigne une essence *singularisante*, c'est-à-dire une essence qui reproduit des singularités lorsqu'elle est dite exister en acte, autrement dit lorsqu'elle est actualisée dans la durée.

Néanmoins, la production des individus composants ne pourra jamais exprimer complètement l'essence de la totalité, car cette totalité est un mode fini, ce qui signifie que son existence en acte est doublement déterminée : par son essence et aussi par d'autres modes finis. En d'autres termes, la production des parties ne pourra jamais exprimer entièrement l'essence de la totalité tout simplement parce que la chose

9. *E III*, prop. 5 : « Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre. » Démonstration : « Si en effet elles pouvaient convenir (*convenire*), ou bien être en même temps dans le même sujet (*vel in eodem subjecto simul esse*)... »

10. Je considère que la notion d'individu ne peut pas être seulement appliquée aux corps, mais doit trouver un équivalent dans l'attribut pensée à cause de la thèse de *E II*, prop. 7. Si l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses, alors cela doit au moins signifier que les concepts servant à concevoir les choses, et donc les corps, doivent aussi servir à concevoir les idées. Voir, par exemple, la démonstration de *E II*, prop. 15, où Spinoza fait appel à *E II*, prop. 7 pour établir que les idées sont aussi composées que les objets dont elles sont les idées.

singulière ainsi constituée n'est pas une substance. L'existence en acte de ce mode fini exprimera donc plus ou moins son essence, conformément aux conditions particulières de l'interaction avec les autres modes finis qui déterminent son existence en acte. Cette variation ne met pourtant pas fin à toute possibilité de prédication d'états au niveau des choses singulières, puisque Spinoza a pris le soin de définir une espèce de condition ultime de la singularité dans *E III*, prop. 5 : la production des individus-parties, même si elle n'exprime pas intégralement l'essence de la totalité, ne peut en aucun cas s'opposer à l'existence de la totalité, c'est-à-dire à l'existence de l'ensemble des individus composants pris dans son unité. Une fois ce seuil dépassé, l'individu – ou, ce qui revient au même, l'unité de la totalité – disparaît et l'ensemble ne peut plus être considéré comme le sujet de prédication des effets des individus qui le composent.

Il ne s'agit pas ici de retrouver dans l'*Éthique* la théorie cartésienne du sujet, mais de réinterpréter le concept de subjectivité introduit par Descartes à partir des exigences propres à la conception spinoziste de la connaissance. La conséquence la plus remarquable de ces exigences est le changement considérable du sens de l'association entre les concepts de sujet et de conscience, et *a fortiori* le changement important du sens du concept de subjectivité. Et c'est précisément cette différence qui – je le suggère – est revendiquée dans la métaphore de l'automate spirituel comme alternative au modèle cartésien de la subjectivité. La solution du problème plus général de la possibilité de la vérité par le recours à la thèse de l'unité fondamentale de la nature a pour corollaire au moins la thèse selon laquelle les idées entretiennent entre elles la même relation causale que leurs objets. Les lois de l'entendement sont les *mêmes* que les lois de la nature. À partir de cette manière de répondre à la question de la possibilité de la vérité, la notion de conscience de soi ne peut plus se relier à la thèse que l'esprit humain, en tant qu'il est un sujet pensant, est un principe *ex machina*. L'esprit humain doit être conçu comme une machine à connaître, comme un automate spirituel.

Cela revient à considérer que, dans sa version spinoziste, le concept de subjectivité ne suppose plus la considération d'un rapport tripolaire entre l'esprit, l'idée et la chose, mais le rapport, toujours tripolaire, entre l'esprit, l'idée-cause et l'idée-effet. Le problème du sujet demeure – dans un certain sens – celui de l'insertion d'un troisième terme dans les rapports entre la connaissance et la chose, mais modifié par un nivellement ontologique. D'une part, le problème des rapports entre l'idée et l'objet a été réduit au problème des relations causales entre les idées elles-mêmes, et, d'autre part, l'esprit humain est conçu comme l'idée d'un corps existant en acte. Les trois pôles du rapport sont tous des modes d'un seul et même attribut, ce qui signifie qu'ils ont tous, apparemment du moins, le même statut ontologique. La question de la subjectivité cesse d'être la question d'un point d'intersection entre deux mondes indépendants, le moi désignant de façon problématique l'union

de l'esprit et des corps¹¹, et devient le problème de l'intériorité dans une série causale ouverte et infinie d'idées. En tant que la question de la subjectivité s'identifie au problème de l'intériorité dans une série causale ouverte et infinie d'idées, elle rejoint le problème plus général de la singularité, à savoir celui qui consiste à préciser en quel sens les choses singulières (ou les individus) peuvent être considérées comme des sujets d'affections ou d'états si elles sont définies par Spinoza non pas comme des substances, mais comme des expressions particulières de l'essence éternelle et infinie de Dieu, c'est-à-dire comme des manières d'être de la substance unique (*E I*, prop. 25c). La construction du concept de subjectivité dans *L'Éthique* retrouve ainsi le problème de la singularité, c'est-à-dire le problème de la possibilité que les choses singulières soient des sujets ultimes de prédication d'états ou d'affections, tout en étant conçues comme des modes finis de la substance unique qui sont déterminés à exister et à opérer par un enchaînement infini de causes finies (*E I*, prop. 28 et *E II*, prop. 9).

Au niveau épistémologique, le rapport désigné par le terme *convenire*, et qui explique l'asymétrie dans les relations qu'une affection entretient avec ses causes, équivaut à ce qui est désigné par le terme *indicare*, qui est introduit dans le second corollaire de *E II*, prop. 16. De même que *convenire*, *indicare* est un rapport particulier, qui se distingue de celui nommé *involvere*. Lorsqu'il se réfère à l'idée de l'affection, ce terme signifie que cette idée ne fait pas seulement connaître (enveloppe) de façon confuse la nature de ses causes, mais fait aussi connaître (indique), cette fois de façon correcte et indubitable, l'existence en acte du mode auquel l'affection convient, c'est-à-dire le mode dont l'existence en acte est constituée par l'affection. Dès lors, dire que l'idée de l'affection indique plutôt l'état du corps humain que la nature de ses causes signifie affirmer que l'idée de l'affection fait connaître de façon certaine que le corps existe et qu'il est effectivement l'unité à laquelle l'affection doit être attribuée, bien que l'idée de l'affection n'enveloppe pas la connaissance adéquate de ses causes, ni de l'affection elle-même. L'expression « indiquer l'état » me semble donc constituer la notion spinoziste de conscience de soi, en se distinguant de celle de connaissance de soi¹². Il ne s'agit pas, par là, d'éliminer toute

11. En mettant le terme « corps » au pluriel, j'ai voulu indiquer qu'il s'agit ici non seulement du rapport entre l'esprit et son corps, mais aussi – et surtout –, entre l'esprit et les corps qu'il connaît.

12. Ainsi formulée, mon hypothèse semble suggérer que la notion spinoziste de la conscience de soi, dans la mesure où elle a été définie par un aspect cognitif de l'idée de l'affection, est de l'ordre de l'imagination. S'il en était ainsi, je serais contrainte d'interpréter le scolie de *E V*, prop. 34 (« ...ils sont, certes, conscients de l'éternité de leur Esprit... ») comme se référant à une connaissance imaginative qu'on pourrait difficilement rapprocher de l'expérience de l'éternité dont parle Spinoza dans le corollaire de *E V*, prop. 23. Cependant, je crois qu'en examinant mieux le concept spinoziste d'idée d'affection, il est possible d'attribuer un statut non imaginaire à la conscience de notre éternité. À la rigueur, c'est la conscience de notre éternité qui rend possible la conscience imaginative de nos états dont parle le second corollaire de *E II*, prop. 16. C'est du moins ce que j'essaie d'établir dans le second chapitre de la troisième partie de ma thèse (voir *supra*, n. 2).

valeur cognitive de ce rapport – *indiquer l'état* –, et donc de la conscience de soi, mais tout simplement de mettre en évidence que la conscience de soi fournit un apport de connaissance tout particulier : elle fait connaître de façon indubitable l'existence actuelle d'une chose, sans pour autant révéler nécessairement l'essence de cette chose.

Le rapport de *convenientia* étant le résultat de l'effort de persévérer dans l'existence en tant que celui-ci s'exprime dans la relation entre les parties, la conscience de soi est l'expression cognitive de la contrainte que l'essence exerce dans la production des parties, contrainte qui a pour effet le maintien de l'unité de l'ensemble. Puisque le principe ultime qui explique la singularité est celui qui pose qu'aucune partie ne peut s'opposer à l'existence de l'ensemble comme unité, l'équivalent épistémologique de ce principe veut d'abord qu'aucune idée dans l'esprit ne puisse nier l'existence de l'esprit comme unité. Mais ce principe a une contrepartie positive : toute idée dans l'esprit pose, par sa forme, l'existence de l'esprit comme unité et l'esprit maintient son unité en rapportant toutes ses idées à sa propre unité. L'essence actuelle de l'esprit étant définie par les idées existant en acte du corps et de lui-même, la réalisation de cette essence par l'existence en acte du mode correspondant devra être alors l'existence d'un ensemble d'idées qui forment conjointement la connaissance du corps et de l'esprit. En d'autres termes, l'actualisation de l'essence de l'esprit par un ensemble d'idées doit impliquer non seulement que ces idées se rapportent toutes à une seule et même unité, mais qu'en tant qu'elles sont organisées, elles forment la connaissance du corps et la connaissance de soi.

Cependant, pour que la notion d'intériorité puisse être comprise dans le sens de la notion moderne de subjectivité, il faut qu'elle soit telle qu'elle implique non seulement la thèse de l'imputabilité personnelle, selon laquelle l'esprit est conçu comme sujet de connaissance dans le sens où il est, d'une façon quelconque, un principe de la connaissance, mais aussi la thèse du privilège épistémique entre les propositions formulées à la première personne – autrement dit, celles concernant le sujet pensant lui-même, et les propositions formulées à la troisième personne – autrement dit, celles concernant le monde. En effet, le concept moderne de subjectivité se constitue avec l'introduction du concept de conscience de soi dans la formulation et l'analyse du problème de la possibilité de la connaissance vraie. Le noyau minimal de signification du concept de conscience de soi consiste dans la référence à soi-même comme sujet, référence qui est exprimée par le terme *je* : toute conscience est la conscience de quelque chose *pour* un sujet¹³.

13. Voir à ce propos Raul LANDIM, *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Rio de Janeiro, Ed. Loyola, coll. « Filosofia », 1992, et en particulier, son article « Análise da noção de objeto e de representação em uma filosofia da consciência em uma filosofia lógico-lingüística », *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, IUPERJ, vol. 33, 1990, p. 489-517 : « En tant que *forme* de la pensée, l'idée, en exhibant ou en montrant un contenu pour un sujet, rend par là le sujet conscient du fait qu'il est, lui-même, le sujet de l'acte conscient qui a cette idée comme contenu ou comme forme. Il n'y a donc aucune conscience de quelque chose qui n'enveloppe pas la conscience de soi » (traduit par nous).

Concevoir la pensée comme conscience signifie alors accepter au moins la thèse que tous les modes de la pensée ont pour forme la proposition *Je pense*. En ce sens, avoir conscience de quelque chose implique nécessairement se percevoir soi-même comme le sujet de cette perception; autrement dit, nous ne pourrions penser quelque chose sans pouvoir penser que nous sommes, nous qui pensons cette chose.

Si le *Je pense* constitue la forme de toute pensée, alors la structure de chaque pensée est exprimée par la proposition complexe *Je pense que p*, où *p* désigne une proposition prédicative quelconque, dont la forme minimale peut être représentée par *ceci est p*. Dans cette mesure, le concept de subjectivité, en tant qu'il enveloppe la conception de la pensée comme conscience, ajoute à l'asymétrie fondamentale de la phrase prédicative concernant le sujet et le prédicat, une nouvelle asymétrie. Cette nouvelle asymétrie concerne, non plus deux types distincts d'éléments dans la phrase (en l'occurrence le terme-sujet et le terme-prédicat), mais deux types de propositions : les propositions subjectives, c'est-à-dire celles formulées à la première personne et les propositions objectives, c'est-à-dire celles formulées à la troisième personne; ou encore, les propositions dont la fonction logique du sujet est jouée, de façon significative, par le terme *je*, et les propositions dans lesquelles, la fonction logique du sujet est, dans sa forme la plus fondamentale, accomplie par le terme *ceci*. Bien que ces deux termes, le *je* et le *ceci* aient en commun la fonction référentielle, le terme *je*, à la différence du terme *ceci*, possède une propriété particulière, car il exerce, outre la fonction référentielle, une fonction que l'on pourrait appeler *quasi* identifiante, puisque ce terme identifie de façon minimale la chose à laquelle il se réfère comme une chose pensante qui est capable de se référer à elle-même.

Ainsi, dans *une seule proposition complexe*, on peut identifier deux sens distincts pour la fonction subjective concernant les différences dans les conditions d'usage des termes-sujet : *je* et *ceci*. Les différences dans les conditions d'usage de ces deux termes doivent être interprétées comme des indices d'une distinction épistémique entre les manières de connaître les choses désignées par ces termes. Autrement dit, il faut reconnaître une asymétrie épistémique irréductible entre les concepts de conscience et de connaissance, bien que tous les deux désignent, en dernière analyse, des rapports cognitifs. On pourrait penser que la distinction entre conscience et connaissance s'explique par la distinction entre connaissance immédiate et connaissance médiate, la conscience devant être considérée comme *connaissance du sujet*, et la connaissance tout court comme *connaissance d'objets*. Néanmoins, la distinction entre les deux types de propositions implique encore une deuxième différence dans la forme de ces propositions qui rend problématique la réduction des deux concepts à un seul concept de connaissance. Il s'agit du problème de la détermination du statut du concept d'existence enveloppé dans les deux types de proposition. De même que la présence de deux fonctions subjectives distinctes dans une seule proposition complexe, le caractère existentiel distinct des deux parties de la proposition complexe exige la distinction entre les concepts de conscience et de

connaissance. Tandis que les propositions prédicatives à la troisième personne impliquent seulement l'affirmation de l'existence possible de ce qui est désigné par le terme-sujet (*ceci*), les propositions formulées à la première personne, et par conséquent les propositions complexes de type *je pense que p* impliquent nécessairement l'affirmation d'existence¹⁴ de la chose désignée par le terme-sujet (*je*) sous une condition de type *performatif*¹⁵ (précisément dans le sens où elle enveloppe l'accomplissement d'un acte de pensée) : la proposition *j'existe* est nécessairement vraie toutes les fois que j'affirme que j'existe. C'est pourquoi, je crois, que l'asymétrie entre la conscience et la connaissance doit être maintenue, même lorsque, dans certaines théories, on veut considérer comme possible la connaissance du sujet dans le même sens que la connaissance des objets.

Je considère donc qu'une théorie qui a recours au concept de subjectivité est une théorie qui suppose – ou qui prétend expliquer – ce noyau minimal de signification du concept de conscience de soi. Cette théorie doit être capable de définir la pensée par la conscience, autrement dit être capable de caractériser les modes de la pensée (les idées) comme enveloppant deux types de relations non seulement distinctes, mais surtout asymétriques aussi bien du point de vue épistémique que du point de vue ontologique : l'une avec le sujet (*je*), l'autre avec la chose (*ceci*) dont elle est la pensée. L'exigence d'une contrepartie ontologique pour la distinction épistémique prend origine, d'abord, dans le fait que le contenu cognitif de la conscience et celui de la connaissance enveloppent tous les deux la notion d'existence. Mais cette exigence semble dépendre encore de la thèse supplémentaire qui interprète la notion d'existence comme un prédicat parmi les autres, c'est-à-dire comme une qualité ou perfection des choses elles-mêmes, et non pas comme un quantificateur.

Ces analyses sont correctes si l'on applique la façon spinoziste de comprendre le privilège logique et ontologique du sujet par rapport à ses états au rapport entre les propositions subjectives et les propositions objectives ; on voit que, d'après Spinoza, le rapport entre ces deux types de propositions dans la structure de base de toute pensée, en tant que celle-ci est définie par la conscience de soi, doit être compris comme un rapport de subordination et non pas de coordination, ce qui signifie que l'une ne peut avoir de sens indépendamment de l'autre. En effet, si le rapport entre la proposition *je pense* et la proposition *p* était de coordination, Spinoza retrouverait la thèse cartésienne selon la-

14. Il faut ici bien distinguer l'implication nécessaire de l'affirmation d'existence de l'implication nécessaire de l'affirmation de l'existence nécessaire, car c'est la différence entre l'idée du moi et l'idée de Dieu.

15. À propos du recours à ce concept dans l'interprétation de l'argument de Descartes, Jaakko HINTIKKA, « *Cogito ergo sum*, Inference or Performance? », *The Philosophical Review*, 71 (1962) p. 3-32, « *Cogito ergo sum* as a Inference and a Performance », *The Philosophical Review*, 72 (1963) p. 487-496 et « *Cogito, ergo quis est?* », *Revue internationale de philosophie*, 50 (1996) p. 5-21 ; et Jean-Claude PARIENTE, « Problèmes logiques du *Cogito* », *Le Discours et sa méthode*. J.-L. Marion & N. Grimaldi (éd.), Paris, P.U.F., 1987, p. 229-269.

quelle le *je* désigne une *substance* pensante, car si le *je pense* peut avoir un sens complet indépendamment de tout supplément, alors il faut conclure que l'esprit – dans la mesure où il est ce qui est désigné par le terme *je* – est une chose qui n'a besoin de rien d'autre pour être conçue, ce qui conduit à affirmer que l'esprit est une chose qui n'a besoin de rien d'autre, à part Dieu, pour exister¹⁶. En revanche, si le rapport entre les deux types de propositions est de subordination, il faut admettre qu'il y a un rapport de dépendance entre le sens, et *a fortiori* la vérité, des propositions formulées à la première personne et le sens et la vérité des propositions formulées à la troisième personne, la signification et la valeur précises de ce rapport restant encore à déterminer. La chose désignée par le terme *je* dans la proposition *je pense* ne peut plus être conçue indépendamment d'autres choses qu'elle-même : le sujet pensant est un mode fini.

Afin de mieux comprendre comment Spinoza construit cette conception du rapport entre *Je pense* et *p*, c'est-à-dire entre la conscience de soi et les idées, il faut d'abord rappeler que la notion de singularité, et donc celle d'intériorité, est construite dans l'*Éthique* à partir d'une distinction entre deux sortes de causalité. Mais il faut aussi remarquer que la causalité définie par le *conatus* subordonne celle de la chaîne infinie de causes, expliquant ainsi l'unité des deux aspects du concept d'existence actuelle (*E V*, prop. 29 sc.). Ce sont les rapports entre ces deux types de causalité et entre ces deux aspects du concept d'existence, en tant que celui-ci concerne les choses singulières, qui s'expriment au niveau épistémique par les deux thèses de l'imputabilité personnelle et de l'accès privilégié, sous la forme spécifique qu'elles reçoivent dans la doctrine spinoziste, c'est-à-dire en tant qu'elles se réfèrent à une *asymétrie* concernant les relations causales entre l'esprit et ses idées, et les relations causales des idées entre elles. Cette façon particulière de comprendre le privilège épistémique des propositions formulées à la première personne au moyen de l'articulation de deux types distincts de causalité rend possible la construction d'une version spinoziste du caractère *performatif* de la condition qui accompagne l'affirmation nécessaire de l'existence du sujet dans la référence à soi tel qu'il est conclu dans l'alinéa 4 de la *Seconde Méditation* (*AT VII*, 24-25, *IX-1*, 19). Spinoza accepterait ainsi le célèbre argument du *cogito*, mais refuserait l'interprétation que lui donne Descartes dans la suite des *Méditations*. D'après Spinoza, si le *je pense* est la forme de toute pensée finie, ou encore si toute pensée finie implique nécessairement l'affirmation d'existence du sujet (*je*) même si son contenu doit être formulé à la troisième personne, c'est parce que la conscience de soi que cette proposition exprime est le résultat de la soumission de l'activité des idées constituant l'esprit à l'activité plus primordiale de l'essence actuelle de

16. À ce propos, voir l'article de Edwin CURLEY sur l'objection de Hobbes à Descartes : « Hobbes contre Descartes ». *Descartes – Objecter et répondre*. J.-M. Beyssade & J.-L. Marion (éd.), Paris, P.U.F., 1994, p. 149-162.

l'esprit¹⁷, activité par laquelle cet esprit existe en acte comme identique au cours des changements, persévérant ainsi dans son propre être.

R. Nascimento Silva 4A/402
Ipanema
22421-020 Rio de Janeiro, Brésil

17. C'est en raison de cette soumission que les idées constituant l'esprit et ses effets doivent être conçues comme des modifications *de* l'esprit.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — Chose et subjectivité dans l'*Éthique* de Spinoza. Par Lia LEVY.

Cet article a pour objectif de mettre en évidence les équivalences entre la façon dont le concept de conatus résout, dans l'Éthique, le problème de l'unité modale complexe, en rendant consistant le concept de chose singulière en tant que celle-ci doit être considérée comme un légitime sujet d'attribution d'états, et la façon dont ce même concept dessine le rapport cognitif de l'esprit avec lui-même, rapport par lequel l'esprit se saisit comme sujet de ses états et qui caractérise la notion moderne de subjectivité. Ainsi, en éclairant cet aspect du concept spinoziste de chose singulière, on comprendra aussi, de façon indirecte, l'une des conditions par lesquelles les choses peuvent, dans la doctrine spinoziste, devenir des objets ou des signes pour la connaissance humaine.

SUMMARY. — Things and Subjectivity in Spinoza's *Ethics*. By Lia LEVY.

This article aims at making evident how, in Spinoza's Ethics, the way in which the concept of conatus resolves the problem of complex modal unity, by rendering consistent the concept of singular object inasmuch as a thing should be considered as a legitimate subject of states-attribution, corresponds to the way in which this same concept draughts the cognitive relation of mind to itself, by which relation mind grasps itself as subject of its states, and which characterizes the modern idea of subjectivity. By thus shedding light on this aspect of the Spinozist concept of singular object, one will also understand – indirectly – one of the conditions in Spinozist doctrine that make it possible for things to become objects or signs for human knowledge.