

NATURE NATURANTE ET NATURE NATURÉE CHEZ SPINOZA

Roch Bouchard
Ottawa, Canada

Dans les expressions «nature naturée» et «nature naturante» nous trouvons comme explicitée la double évocation du mot *nature*: d'un côté la phénoménalité, de l'autre un certain principe de productivité et d'harmonie qui serait à la naissance continue des choses. Mais s'agissant du spinozisme, il y a peut-être lieu de réfléchir à la portée réelle de cette distinction des natures. Est-elle vraiment ontologique, ou réelle? Pour un bon nombre de commentateurs, en effet, qui insistent sur le mécanisme de Spinoza, qui lui attribuent la thèse de l'identité de la substance et des attributs ou encore l'athéisme, on voit mal comment la nature naturante serait autre chose qu'une certaine manière d'envisager la nature naturée. A moins que la nature naturante se trouve être l'attribut dans sa pure essence extra-imaginative, indivisible et expressive, celle dont il est question au scolie de la proposition 15 du livre I de l'*Ethique*. Mais cette lecture ne laisserait pas voir comment le dynamisme producteur de chaque attribut «naturé» est harmonieux avec l'autre, est parallèle. Elle ne laisserait pas voir comment nous pouvons parler d'une cause immanente de toutes choses¹ et dire que «les choses ont été produites par Dieu selon une perfection suprême»².

Alors nous voudrions poser la question: le spinozisme est-il, ou contient-il, une métaphysique de la nature? Par métaphysique de la nature, nous entendons génériquement une conception qui reconnaît derrière la matière un principe qui n'est pas la matière. Nous entendons l'idée qu'au fond du physique il y a quelque chose de plus, ou quelque chose d'autre, que le physique.

Nous commençons par indiquer en quels termes spinozistes la question se pose selon nous. Nous rappelons d'abord la définition des deux natures dans l'*Ethique*:

[...] par nature naturante il faut entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire Dieu, en tant qu'il est considéré comme cause libre. Par nature naturée, j'entends tout ce qui suit de la nature de Dieu, autrement dit la nécessité de chacun des attributs de Dieu en tant qu'ils sont considérés comme les choses qui sont en Dieu, et qui ne peuvent ni être, ni être conçues sans Dieu³.

¹ Spinoza, *Ethique* I, 18, trad. Roland Caillois, Paris, Gallimard, «Idées», 1954, p. 44.

² *Ibid.* I, 33, scolie II, p. 57.

³ *Ibid.* I, 29, scolie, p. 53.

Il apparaît dans ces définitions que la nature naturante est la cause, et la nature naturée l'effet. Celle-ci «suit de la nature de Dieu». D'un autre côté, il n'est pas sûr que cet effet n'ait pas la capacité de se causer. Car il semble que l'essence de la cause soit déjà dans l'effet et vice-versa, vu que la définition des natures donne pour identiques la substance et les attributs, ainsi que le fera maintes fois le texte de Spinoza.

En effet, les mots «ce qui est en soi et est conçu par soi», qui définissent la substance au début de l'*Ethique*⁴, se trouvent maintenant appliqués aux «attributs de la substance», et à celle-ci, donc, il n'est pas laissé de place pour de l'être distinct de celui des attributs, lesquels, par rapport à la nature naturée, sont moins «métaphysiques» que ne le serait une substance absolument première et unique. Ils le sont moins, parce que l'attribut, s'il est de même substrat que ses modes, ne peut détenir la moindre parcelle d'être qui ne soit «naturable», alors que la substance, si elle est bien quelque chose par rapport à l'attribut, est aussi quelque chose en elle-même et rien qu'en elle-même.

S'il existe donc de la substance au-delà et en deçà des attributs et de leurs modes, à savoir de l'être qui soit cause immanente et universelle, et qui soit causé par cela seul qu'il se cause soi-même, alors il y a encore du réel derrière la matière, comme aussi bien de la pensée, et nous pouvons parler d'une métaphysique de la nature.

Ainsi le problème de la distinction des deux natures, à propos duquel nous demandions si le spinozisme contient une métaphysique de la nature, nous paraît tributaire de la question de savoir si la substance se distingue des attributs, ou si elle leur est identique. C'est la question que Martial Gueroult appelle «la controverse de l'attribut», et à laquelle nous voulons maintenant nous attacher.

Pour Gueroult, qui a mené une importante étude sur la controverse de l'attribut, rien n'est dans la substance qui ne soit dans l'attribut: «Les attributs ne tenant pas leur existence de la substance, mais existant par soi tous en elle, constituent son existence tout autant que son essence»⁵. Les attributs, en effet, constituent la substance «et ne doivent pas plus se déduire d'elle que les angles ne se déduisent du triangle qu'ils conditionnent»⁶. Ce sont des «noms pour une seule et même chose». Ils n'expriment qu'une distinction de raison, celle-ci: par la substance «la pensée considère la chose en tant qu'elle est en soi, indépendamment de la connaissance que nous en avons»; et par le nom d'attribut, elle considère la chose «en tant que nous la reconnaissons comme telle, c'est-à-dire réelle en soi»⁷. Entre la substance et l'attribut, rien donc qu'une distinction nominale.

⁴ *Ibid.* I, Définition III, p. 19.

⁵ Martial Gueroult, *Spinoza*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, «Analyse et raisons», 1968, p. 457.

⁶ *Ibid.*, p. 438.

⁷ *Ibid.*, p. 438. Voir aussi Spinoza, Lettre IX à Simon de Vries, *Œuvres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 151.

Conséquent avec sa lecture, Gueroult attribue à la substance une multiplicité symétrique à celle des attributs: pour lui, cet «Être» de la substance n'est pas «homogène»; il est «bigarré mais infragmentable», «constitué d'attributs hétérogènes, mais inséparables»⁸. La substance ne serait-elle donc que l'assemblage des attributs? Non, puisque dans et par le fait comme absolu de cet agrégat, elle garde unité et indivisibilité. «Mais l'unité et l'indivisibilité de cet Être n'est que l'impossibilité qu'il impose à ses attributs existants par soi [...] de se dissocier et d'exister séparément»⁹. Son identité sous chaque attribut n'est rien d'autre que l'«acte unique» par lequel les attributs infinis se produisent éternellement¹⁰. On pourrait dire que, de ce point de vue, la substance est davantage le fait de l'harmonie, de la cohésion des attributs infinis éternels, que le principe de cette harmonie. La substance n'est pas la somme des attributs, et cependant elle n'est rien d'autre que les attributs.

Si on demande à Gueroult ses arguments, on les trouvera surtout dans les textes où Spinoza identifie l'attribut et la substance. Par exemple à la proposition 4 du livre I de l'*Ethique*: «Il n'y a rien, hors de l'entendement, par quoi plusieurs choses peuvent se distinguer entre elles, à part la substance ou ce qui est la même chose, leurs attributs et leurs effets.» Il est vrai qu'à ce stade, le concept d'une substance à plusieurs attributs n'est pas encore au point. Mais les expressions «*Deus sive omnia attributa*» et «*substantia sive attributum*» sont assez nombreuses pour attester un souci important de Spinoza.

A notre avis, et comme on essaiera de le montrer, ces expressions affirment une thèse que contredit le mouvement profond de la philosophie spinoziste. Pourquoi Spinoza les a-t-il dites et répétées, c'est pour nous un point d'interrogation. Mais il faut ajouter que l'interprétation de Gueroult revendique plus que des formules sporadiques. Elle s'appuie en particulier sur la conception d'attributs qui constituent la substance et qui ne s'en déduisent pas plus que les angles ne se déduisent du triangle.

Telle sera donc, nous semble-t-il, la thèse de Gueroult: la substance est l'unité des attributs. Et jusqu'où est-elle principe de cette unité? Mais jusqu'où est-elle distincte d'eux? Il n'y a rien derrière les attributs, pense Gueroult. Et pour ce qui concerne la distinction des deux natures, il faudra traduire que la nature naturée contient actuellement la nature naturante.

Nous voyons une autre façon d'aborder la question des deux natures. C'est avec l'idée que le spinozisme commence par une expérience très centrale et très vive de Dieu. De cette expérience, il importe peu, ici, de connaître la nature et l'intensité, comme de savoir jusqu'à quel point Spinoza fut «enivré de Dieu», ou si «Dieu a été vu de plus près» par d'autres que lui, etc. Bien sûr, le *Court traité* et le cinquième livre de l'*Ethique*

⁸ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 447.

⁹ *Ibid.*, p. 447.

¹⁰ *Ibid.*

sérait ici éclairants, mais nous voulons considérer la dynamique essentielle du discours ontologique de Spinoza.

Or une chose doit être constatée, c'est que toutes les déductions spinozistes partent de l'idée de Dieu, l'«Être pur», «absolument infini», «sovereinement parfait», la substance à l'infinité d'attributs, le «Souverain bien», «magnifique et bon», «qui doit occuper l'esprit au plus haut degré»¹¹, la pure puissance, la Vie, l'*ens realissimum*, «qui a une jouissance infinie de l'existence ou de l'être»¹², et en lequel «toutes choses sont et se meuvent»¹³.

L'évidence nous paraît difficilement contournable qu'au départ de la doctrine spinoziste il y a la «certitude souveraine» de «l'Être qui comprend en lui-même toutes les perfections»¹⁴. Tous les autres plans du réel, attributs et modes, nous sont connus parce que leur existence découle de la puissance qui est l'essence de l'Être¹⁵. Ils sont déduits de cet «Être unique à la nature duquel [appartient] l'existence»¹⁶.

Puis donc que la nature de Dieu ne consiste pas dans un certain genre d'être, mais dans un être qui est infini absolument, sa nature exige tout ce que l'être exprime de perfection, sans quoi elle serait limitée et déficiente. Cela étant, il ne peut y avoir qu'un seul Être, à savoir Dieu, qui existe de sa propre force¹⁷.

Tel nous semble l'ordre du discours de Spinoza: d'abord l'idée de l'être absolument infini et puissant, ensuite la déduction de la multiplicité des genres et des affections qui découlent de cette infinitude et de cette puissance. Nous croyons que cet ordre est manifeste dans les premières propositions de l'*Ethique*.

Au début du livre I, Spinoza met en place un concept très philosophique et actuel pour ses contemporains, le concept de substance. Il fera l'objet des huit premières propositions, après les définitions et les axiomes. Proposition 1: «La substance est antérieure par nature à ses affections.» Proposition 2: «Deux substances qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles.» Et proposition 8: «Toute substance est nécessairement infinie.»

Puis tombe la proposition 9, presque inopinément: «Plus une chose possède de réalité ou d'être, plus d'attributs lui appartiennent.» Et la démonstration dit laconiquement que cela ressort de la définition de l'attribut.

¹¹ Spinoza, *Œuvres*, V, 16, p. 350.

¹² Lettre XXII à Louis Meyer, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 158.

¹³ Lettre LXXIII à Henri Oldenburg, *ibid.*, p. 335.

¹⁴ Lettre XXXV à Hudde, *ibid.*, p. 245.

¹⁵ Voir *Ethique* I, 34.

¹⁶ Lettre XXXV à Hudde, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 245.

¹⁷ Lettre XXXVI à Hudde, *ibid.*, p. 248.

La proposition 10 explique alors en quel sens un attribut est concevable en soi: «Un attribut est en effet ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence.» C'est parce qu'il exprime l'essence de la substance que l'attribut est concevable en soi. Par exemple, s'il est dit que l'étendue est concevable en elle-même, que son essence enveloppe son existence, c'est en tant qu'elle exprime l'essence de la substance. L'antériorité ontologique de la substance sur l'attribut est ici affirmée d'une manière très nette, comme elle l'est encore dans le scolié de cette proposition 10.

Dans ce scolié, où il est d'abord affirmé que chaque attribut «exprime la réalité ou l'être de la substance», nous trouvons le texte où se lit vraiment le fond, si l'on peut dire, de la pensée métaphysique de Spinoza, à savoir que la substance est un nom de l'Être, et que tout le reste, perceptible à l'entendement ou objet d'expérience, n'est que l'expression de l'Être:

Il n'est rien, au contraire, de plus clair dans la nature que ceci: chaque être doit être conçu sous quelque attribut, et plus il possède de réalité ou être, plus il possède d'attributs qui expriment et la nécessité, autrement dit l'éternité, et l'infinité; et en conséquence, l'être absolument infini doit être nécessairement défini comme un être constitué par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie¹⁸.

Cet être, cette vie, cette puissance sous les attributs remplit l'identité de chacun mais n'est identique à aucun, et c'est pourquoi, à cause de cette immanence et de cette transcendance, elle est le principe de leur unité et de leur parallélisme.

Par exemple, dira Spinoza, un cercle qui existe dans la nature et l'idée du cercle – idée qui est aussi en Dieu – sont une seule et même chose qui s'explique par des attributs différents; et ainsi, que nous concevions la nature soit sous l'attribut de l'Étendue, soit sous l'attribut de la Pensée, soit sous quelque autre, nous trouverons un seul et même ordre; autrement dit une seule et même connexion des choses, c'est-à-dire les mêmes choses se suivant de part et d'autre¹⁹.

Aussi vrai qu'il y a l'Être au principe de ces expressions infiniment diverses, il y a la substance unique, insaisissable en elle-même sous le déploiement de ses attributs et de ses modes:

Tout ce qui peut être perçu par un entendement infini comme constituant l'essence de la substance n'appartient qu'à une substance unique, et par conséquent substance pensante et substance étendue sont

¹⁸ *Ethique* I, 10, scolié, p. 28.

¹⁹ *Ibid.* II, 7, scolié, p. 81.

unè seule et même substance pensante qui est comprise tantôt sous cet attribut, tantôt sous l'autre. De même aussi le mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée de deux façons²⁰.

Il apparaît particulièrement, ici, que pour imposer le parallélisme aux attributs, il faut la puissance de les produire.

Que la substance soit bien distincte de l'attribut, en tant qu'elle est la nature souverainement parfaite, ou l'être absolument infini, et que la nature naturante soit le nom de Dieu en tant qu'il transcende et fonde la différence, nous le voyons nettement encore dans le soin, dans l'hésitation que met Spinoza à parler de l'unicité de Dieu: «Dire que Dieu est seul et unique montre qu'on n'a pas de lui une idée vraie, ou qu'on parle de lui improprement», est-il expliqué dans une lettre à Jelles. Pourquoi? Parce que toute numération, même par le nombre un, suppose une certaine communauté de genre. «Mais l'existence de Dieu étant son essence même»²¹, cette existence ne peut être pensée comme l'exemplaire d'un genre, aucun genre ne contenant l'exemplaire. En ce sens il vaut mieux dire que Dieu précède l'Un. Par ailleurs rien ne s'oppose à la numération des attributs, qui ont en commun d'exprimer, chacun à sa manière, l'essence de la substance. Autre manière, donc, de voir la distinction de la substance et des attributs.

Concluons ici. Y a-t-il une métaphysique de la nature chez Spinoza, nous sommes-nous demandé. Il y en a une, avons-nous suggéré, s'il s'y trouve affirmé l'existence de quelque chose, d'un principe de perfection derrière la matière universelle. Or, ce qui est apparu, c'est que derrière la matière universelle, comme derrière toute phénoménalité, il y a une substance vivante, il y a l'Être dont tout ce qui n'est absolument infini exprime la perfection.

Cet être parfait que la matière figure infiniment, c'est la nature naturante. Nos yeux ne la voient pas, ils ne voient que des modes, mais comme les modes l'expriment, notre âme la pressent.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Lettre L à Jelles, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 283.