

ACTIVITÉ DANS LA NATURE ET NATURE DE L'ACTIVITÉ CHEZ SPINOZA

INTRODUCTION

Le but principal de cet article est d'examiner une des présuppositions centrales de la philosophie de Spinoza : celle selon laquelle activité et nécessité sont compatibles dans le concept de Dieu-Nature, *Deus sive Natura*. Pour Spinoza, Dieu est un agent dont l'activité suit nécessairement de sa nature ou essence¹. Cela implique que, en Dieu et dans la Nature, activité et nécessité sont compatibles, et peuvent toutes deux lui être attribuées. Il faut insister sur le fait que activité et nécessité sont au fondement du concept spinoziste de Dieu-Nature *Deus sive Natura*. Pour Spinoza, et en accord avec la tradition philosophique qui le précède, l'activité est constitutive de l'être et de la perfection. De ce fait, elle est essentielle à Dieu ou à la Nature. De la même façon, la nécessité est au fondement de la caractérisation de Dieu ou de la Nature. La principale critique que Spinoza adresse au volontarisme, à l'anthropomorphisme et à toute personnalisation de Dieu consiste à souligner qu'ils donnent naissance aux préjugés et aux illusions dans la mesure précise où ils négligent tous la nécessité, et par conséquent, la neutralité de Dieu ou de la Nature du point de vue moral².

1. *Éthique* I 16 et I 17 cor 2 En disant que Dieu est un agent je n'exprime pas un point de vue personnel, ou un point de vue selon lequel la substance spinoziste serait séparée de son activité. Savoir si le Dieu de Spinoza devrait être décrit comme un agent ou comme une activité, c'est une question très intéressante, qui demeurera à l'arrière-plan du présent texte. Deleuze, en 1968, avait soutenu que la substance de Spinoza ne devait pas être considérée comme agent, mais comme puissance et activité. Cette question mériterait sans doute un traitement séparé. Quoi qu'il en soit, Dieu n'est pas un individu au sens de l'abrégé de physique qui suit *Éthique* II 13, où l'individu est conçu comme un *mode*. Qualifier Dieu d'« individu » fait courir le risque de faire dire à Spinoza que Dieu serait la somme ou la composition de tous les individus (ou modes finis) de la nature, en un seul individu, quelque chose qui enveloppe toutes les contradictions que Bayle lui imputera.

2. *E I app.*

L'affirmation de Spinoza selon laquelle Dieu agit selon la nécessité même de sa nature³ a en fait deux facettes : (a) que Dieu agit nécessairement, et (b) que les résultats de son activité sont nécessaires. Spinoza les soutient toutes les deux. C'est la seconde qui m'intéresse ici, celle selon laquelle les résultats de l'activité de Dieu sont nécessaires⁴.

Il y a, à l'arrière-plan, une question générale : celle de savoir s'il y a un sens à dire qu'un agent *agit* nécessairement. La question se pose, chez Spinoza, avec d'autant plus d'acuité que les thèses suivantes ont été posées : (a) le premier agent est Dieu ; (b) Dieu et la Nature ne font qu'un ; et (c) Spinoza pense l'activité de Dieu d'après un modèle déductif, semblable aux mathématiques et à la géométrie.⁵

Puisque, pour Spinoza, Dieu et la nature ne font qu'un, le monde dans son ensemble est vu comme une conséquence nécessaire de l'activité productrice de Dieu. L'activité de Dieu correspond à la déduction logique des propriétés contenues dans le concept de Dieu. Spinoza croit que Dieu est un agent qui est la source de la puissance et du mouvement dans le monde, mais il affirme dans le même temps que l'activité de Dieu ne peut être autre que ce qu'elle est⁶. Étant donné que Dieu et la Nature ne font qu'un, le monde dans son ensemble (a) résulte de l'*activité* de Dieu et (b) est un résultat *nécessaire* de cette activité⁷.

Cette conjonction de l'activité et de la nécessité conduit à la question suivante : Si un certain résultat est logiquement contenu dans le concept de Dieu, pourquoi une activité est-elle requise pour le déduire, autrement dit, pourquoi faut-il que Dieu *fasse* quelque chose pour que ce résultat soit une conséquence logique de son concept ? Mon propos dans cet exposé est d'abord de donner forme à cette question⁸, et, secondairement, d'indiquer une approche interprétative selon laquelle cette tension n'apparaisse pas.

3. EI 16, et 17 cor 2.

4. À la lumière de la connexion traditionnelle entre être et activité, qui veut que rien ne puisse être sans être actif, la première affirmation me semble moins problématique.

5. J'examine cette question en comparaison avec Leibniz, dans mon *Possibility, Agency and Individuality in Leibniz's Metaphysics*, Springer, 2006, New Synthese Historical Series, edited by Simmo Knuttila, chapter 7.

6. Voir par exemple EI 33.

7. « Donc, j'affirme que le monde [...] est l'effet nécessaire de la divine nature <*mundum naturae divinae necessarium esse effectum*>, et qu'il n'a pas été fait par hasard » (*Lettre 54*, G IV 251). Tr. fr. p. 301.

8. Voir Pascal Séverac *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris : Champion, 2005.

Dans la première partie, j'examinerai la tension entre l'activité et la nécessité en la confrontant à Descartes et Leibniz. Dans la deuxième partie j'esquisserai une approche d'après laquelle l'activité de Dieu est constitutive de son essence, plutôt qu'elle ne suit de celle-ci nécessairement selon le modèle déductif.

I. ARRIÈRE-PLAN : DESCARTES, LEIBNIZ ET SPINOZA

Selon la conception mécaniste qu'avait Descartes de la nature des *res extensae* (« choses étendues »), il n'y a rien d'autre que le mouvement d'une matière inerte : il n'y a donc dans le monde naturel ni activité, ni finalité. Ces notions ne doivent pas intervenir dans une description de la nature et doivent être exclues d'une explication scientifique. La conception cartésienne de la nature est sous-tendue par l'exclusion de toute activité intrinsèque du domaine des choses étendues. Pour Descartes, l'activité interne n'a pas de place dans une description mécanique de la nature et doit être réduite à la relation de causalité efficiente parmi des fragments de matière. Le mouvement et l'action sont les résultats d'une chaîne de causes efficientes, mais leur source se trouve à l'extérieur de l'univers, c'est-à-dire en Dieu.

Wartofsky présente le contraste cartésien entre « chose étendue » <*res extensa*> et « chose pensante » <*res cogitans*> de la façon suivante :

[L]a science des corps, dans leurs contacts et leur interaction, est une physique mécanique, dont l'ontologie est celle de la matière inerte, dont le principe de mouvement se trouve hors d'elle. [...] Mais, par opposition au caractère inerte et étendu de la matière, dans laquelle seules les causes efficientes opèrent, et dans laquelle le seul mouvement est celui de moteurs mus, l'âme ou substance pensante a son principe de mouvement en elle-même, et, en tant qu'âme, s'auto-détermine pleinement, et en ce sens a l'activité, la volonté et la liberté⁹.

Selon ce point de vue, Dieu est l'unique source d'activité et de mouvement des choses étendues. Des fragments de matière, dont le mouvement et la rencontre constituent une description complète du monde étendu, n'ont pas de capacité inhérente à agir ; ils sont au contraire des « moteurs mus » dépourvus de puissance, d'activité et de vie.

La conception mécaniste de Descartes semble ainsi s'accorder avec une conception nécessaire et déterministe de la nature. Si l'activité est exclue de la conception de la nature, la nécessité semble régner. La connexion entre

9. Marx W. Wartofsky, « Action and Passion » in *Spinoza : A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Grene, 1973, Garden City : Doubleday/Anchor Press, p. 330.

absence d'activité (et donc la passivité) et la nécessité est présentée dans la correspondance célèbre entre Leibniz et Clarke. Commentant la différence entre l'activité des esprits et la passivité des corps, Clarke écrit :

Il n'y a pas similitude entre une balance mue par des poids ou par impulsion, et une âme se mouvant elle-même, ou agissant guidée par certains motifs. La différence réside dans le fait que la première est entièrement passive, et sujette à la nécessité absolue, tandis que la seconde, si elle est agie, agit également –ce qui est l'essence de la liberté ». ¹⁰ [...] « Toutes les communications de mouvement qui sont purement mécaniques ne sont pas à proprement parler des actions, mais pure passivité, aussi bien dans les corps qui donnent l'impulsion que dans ceux qui la reçoivent » ¹¹. Et ainsi, « la véritable et la seule question philosophique concernant la liberté est de savoir si la cause physique immédiate, ou principe de l'action, est de fait dans ce que nous appelons l'agent, ou s'il existe quelque autre raison suffisante qui soit la cause réelle de l'action, en opérant sur l'agent de sorte à faire de lui non pas de fait un agent, mais un pur patient ¹².

Quoique le contexte du débat entre Clarke et Leibniz soit extérieur à notre présent propos, la connexion conceptuelle entre activité et liberté, passivité et nécessité y est clairement soulignée. Cette connexion entre passivité et nécessité inspire l'intuition que j'essaie de formuler : le cours passif des événements, gouverné par une simple causalité transitive, est compatible avec une détermination complète et nécessaire. Cependant, si Spinoza voit Dieu ou la Nature comme un agent actif, la détermination nécessaire des événements peut être remise en cause.

À la différence de Descartes, Spinoza et Leibniz incluent tous deux l'activité inhérente dans leur description du monde naturel. Ils rejettent tous deux l'idée cartésienne de Dieu comme source extérieure de mouvement et de causalité efficiente. Ils considèrent au contraire que le pouvoir d'agir est inhérent au monde et constitue le fondement de l'être. Ils ont en commun l'idée que l'activité est constitutive d'un être réel ou substance. Autrement dit, pour Spinoza et pour Leibniz, une substance est un agent ou un être actif. Alors que Leibniz considère que le monde est

10. Clarke's *Fifth Reply*, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, H. G. Alexander, Manchester University Press, 1965, p 97 : « *There is no similitude between a balance being moved by weights or impulse and a mind moving itself; or acting upon the view of certain motives. The difference is, that the one is entirely passive; which is being subject to absolute necessity: the other not only is acted upon, but acts also; which is the essence of liberty* ».

11. *Ibid.*, p. 110 : « *All mere mechanical communications of motion, are not properly action, but mere passiveness, both in the bodies that impel, and that are impelled. Action is the beginning of a motion where there was none before, from a principle of life or activity* ».

12. *Ibid.*, p. 99 : « *The true and only question in philosophy concerning liberty, is, whether the immediate physical cause or principle of action be indeed in him whom we call the agent; or whether it be some other reason sufficient, which is the real cause of the action, by operating upon the agent, and making him to be, not indeed an agent, but a mere patient.* »

peuplé d'une pluralité infinie de substances actives, Spinoza considère que le monde est une substance unique, et que cette substance, c'est-à-dire Dieu ou la Nature, est intrinsèquement active.

Mais comment comprendre la notion spinoziste d'activité ? Spinoza a-t-il en tête une pure causalité efficiente ? Et si c'est le cas, quelle est son origine ? Bien que ce point soit sujet à controverse (voyez par exemple Gueroult, *Spinoza* 1, chapitre X), je fais ici la supposition que, pour Spinoza, l'activité de Dieu n'est pas réductible à la causalité efficiente, et ceci pour un certain nombre de raisons : (1) elle s'accorde avec l'objection résolue de Spinoza à la conception cartésienne de la matière étendue, comme entièrement inerte¹³. Comme il l'écrit à Tschirnhaus :

À partir de l'étendue telle que la conçoit Descartes, à savoir comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile, comme vous dites, de démontrer l'existence des corps ; c'est complètement impossible. Car la matière au repos persévérera, autant qu'il est en elle, dans son repos, et elle ne se mettra pas en mouvement à moins d'une cause extérieure, plus forte qu'elle. C'est pour cela que je n'ai pas hésité à affirmer jadis que les principes cartésiens des choses naturelles sont inutiles, pour ne pas dire absurdes¹⁴.

Pour Spinoza, la source du mouvement doit être une partie de la nature dont l'essence est d'agir.

II. LE CONATUS

Cette supposition s'appuie également sur l'aspect central de la notion de *conatus* –cet « effort » de persévérance dans son être, propre à chaque « chose singulière ». La notion même de *conatus* indique assez clairement que le monde naturel, selon Spinoza, ne se réduit pas au pur mécanisme d'une matière inerte. Comme il l'exprime très clairement dans la lettre à Tschirnhaus que je viens de citer, il serait impossible de démontrer l'existence des corps à partir d'une telle conception de la nature. Pour Spinoza, les choses singulières dans la nature ne sont pas seulement mues par d'autres choses singulières extérieures, et ne transmettent pas seulement le mouvement qu'elles reçoivent ; mais elles font également un effort actif pour préserver leur nature singulière.¹⁵ Bien plus, la libération par la prise de conscience des passions, qui est au fondement de la doctrine éthique de Spinoza, repose sur l'attribution de degrés d'activité et non pas de passi-

13. Voyez les *Lettres* 81, 82 et 83.

14. Spinoza, *Lettre* 81, tr. fr. p. 385.

15. Voir P.-F. Moreau *Spinoza*, Paris : Seuil, 1975, p. 75.

tivité aux individus. Comme Hampshire l'a souligné dans son article sur « Spinoza et l'idée de liberté »¹⁶, la détermination de l'activité en opposition à la passivité est pratiquement la seule opposition en termes de positivité et de négativité que Spinoza permette. C'est clairement le cas lorsque Spinoza établit le lien entre degrés d'activité et degrés de perfection en *Éthique* V 40.¹⁷ Ajoutons, pour finir, que rapportée à l'activité de Dieu, la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata* (*E I* 29 sc) présente assez clairement la distinction entre l'aspect actif de Dieu, considéré comme cause libre, et l'aspect passif de Dieu, considéré comme ce qui suit de la nature active de Dieu.

En outre, tant pour Leibniz que pour Spinoza, les activités d'une substance sont logiquement incluses dans son concept, de sorte que ses propriétés sont la conséquence logique de son essence. Alors que pour Spinoza les conséquences logiques doivent être réalisées (puisqu'elles sont, en fait, les mêmes activités vues selon l'attribut de la pensée), Leibniz, lui, croit que les connexions causales (qui sont contenues dans les concepts des individus) sont médiatisées par les activités des agents, sont ainsi dépendantes des agents et sont considérées comme contingentes¹⁸. C'est là l'origine de la différence majeure entre Leibniz et Spinoza : tandis que Leibniz soutient que l'activité de Dieu et des substances individuelles n'est pas logiquement nécessaire (même si elle est pleinement prévisible à l'avance), Spinoza soutient que l'activité de Dieu est logiquement nécessaire¹⁹. Bref, Descartes exclut l'activité du domaine de la *res extensa* et la nécessité règne, mais Spinoza et Leibniz réintroduisent l'activité. Et, tandis que, pour Leibniz, l'activité implique la contingence, Spinoza insiste tout à la fois sur l'activité et la nécessité dans la Nature.

Dès lors que Spinoza conçoit l'activité de Dieu sur le modèle d'un fondement mathématique, notre question peut être formulée plus préci-

16. Stuart Hampshire, « Spinoza's Idea of Freedom », *Proceedings of the British Academy*, 1960, réimprimé in *Spinoza and Spinozism*, Oxford : Oxford University Press, 2005.

17. *E V* 40 : « Plus chaque chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit, et inversement, plus elle agit, plus elle est parfaite » <*Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit, et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est*> ; Dém : « plus chaque chose est parfaite, plus elle a de réalité (par la *Def.* 6 p. 2) et par conséquent (par la *Prop.* 3 p. 3 avec son *Scol.*) plus elle agit et moins elle pâtit [...] ».

18. Tandis que Leibniz distingue les connexions conceptuelles des connexions causales, Spinoza affirme que tout ce qui est concevable se réalise. Cela veut dire que, pour Spinoza, les connexions conceptuelles (spécialement celles qui existent entre l'essence d'une substance et ses propriétés) doivent avoir des connexions causales qui leur correspondent, puisque ce sont des activités identiques, qu'elles soient considérées selon l'attribut de la pensée ou selon l'attribut de l'étendue.

19. Voir *E I* 33.

sément. L'activité de Dieu produit des effets de la même manière que des propriétés suivent des concepts géométriques. Les modes individuels et tous les événements du monde suivent du concept de Dieu de la même manière que les propriétés d'un triangle suivent de son concept²⁰. Les événements du monde sont précisément les résultats de la particularisation et de l'explication logiques du concept de Dieu. Étant donné la connexion logiquement nécessaire qui existe entre l'essence de la substance et ses modes (qui résultent de son activité) et le modèle déductif de cette activité, la question suivante se pose : si Dieu doit agir d'une certaine manière, en tant qu'elle est nécessitée par sa nature, en quel sens les développements de sa nature peuvent-ils être considérés comme procédant de ses *actions*, c'est-à-dire comme quelque chose que Dieu *fait*, et non comme quelque chose qui suit passivement de sa nature ?

Si les règles logiques selon lesquelles les événements suivent de l'essence de Dieu sont analogues aux lois qui gouvernent la causalité dans le monde naturel, comme Spinoza semble le supposer²¹ (appelons cela le modèle géométrique-mécaniste), alors ce modèle semble rendre la notion d'activité superflue. Selon la notion ordinaire de production logique, il n'est besoin d'aucune activité pour dériver les conséquences d'un concept. Au contraire, si l'on considère l'activité de Dieu selon l'attribut de la pensée, chaque conséquence semble être déjà contenue dans son concept, et si nous considérons l'activité de Dieu selon l'attribut de l'étendue, tout arrive mécaniquement comme dans la conception cartésienne de la nature – c'est-à-dire sans besoin d'activité. Ainsi, de ces modèles conventionnels – celui de la déduction logique et celui de la causalité efficiente –, aucun ne semble requérir une activité inhérente. Puisque le modèle purement mécanique (le modèle cartésien sans activité interne) appréhende adéquatement une vision déterministe et nécessaire de la nature que Spinoza soutient, il semblerait être approprié pour décrire la nature. Cependant, si Spinoza accepte le modèle géométrique / mécaniste, pourquoi insiste-t-il sur la notion d'activité inhérente ? Pourquoi considère-t-il Dieu comme un *agent* qui produit *activement* le monde ?²²

20. *E I 17 sc.*

21. Ceci provient du fait que Spinoza conçoit les relations logiques et les relations causales comme deux aspects différents de la particularisation de l'essence de Dieu. De ce fait, « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses » (*E II 7*).

22. Il semble qu'une réponse évidente soit que Spinoza a besoin d'une source interne de pouvoir pour générer la chaîne des causes. C'est bien le cas. Cependant, le Dieu de Spinoza n'est pas une simple source de pouvoir ; au contraire, Dieu agit et produit aussi le monde par ses actions.

On se trouve ici en fait devant une double question : (1) si tous les événements particuliers dans la Nature sont nécessaires, quel est le rôle de l'activité de Dieu ? Et (2) si Dieu agit, en quel sens on peut dire que les résultats de ses actions sont nécessaires ? En d'autres termes, la notion de Dieu comme un concept qui contiendrait tous ses produits logiques, est-elle compatible avec la notion de Dieu comme agent ?

III. DEUX MODÈLES DE PRODUCTION LOGIQUE

Dans les écrits de Spinoza, on trouve en effet deux modèles différents de production logique. Plus précisément ces deux modèles sont ceux des relations entre un concept et ses conséquences logiques. Mon hypothèse serait que tandis que le premier modèle conduit à la tension entre activité et nécessité notée plus haut, le second pourrait indiquer comment la lever. Le premier modèle est celui de la production logique telle qu'elle est invoquée par l'analogie célèbre avec le concept de triangle et ses propriétés²³. Cette analogie suggère une image de la production logique dans laquelle le concept est *donné* et où ses conséquences sont pleinement déterminées logiquement par sa définition – les conséquences sont, en quelque sorte, « déjà là », préalablement à toute activité. Ce modèle présuppose que le concept est fixé et défini, et que ses implications logiques en suivent directement. Ainsi, il n'est pas besoin d'activité – il n'y a véritablement pour elle pas de place conceptuelle. Dans ce modèle, donc, l'activité est simplement superflue.

Le conflit entre activité et nécessité devient particulièrement évident dans les interprétations qui insistent sur la signification de l'activité de Dieu. Sylvain Zac écrit par exemple :

Dans la puissance infinie de Dieu, la nécessité mathématique et le dynamisme de la cause se trouvent intimement liés. La puissance de Dieu fonde intérieurement non seulement l'être des choses, mais encore leur déductibilité, ce qui exclut toute contingence dans leur apparition et leur mode de existence. [...] En déclarant que Dieu est *essentia actuosa* [essence actuée], c'est-à-dire vie, Spinoza lie [...] l'idée de la productivité à celle d'immanence et à celle de nécessité. [...] Dieu est action pure et ses effets sont inséparables de lui exactement comme les propriétés d'une figure géométrique sont inséparables de la figure dont elles suivent »²⁴.

23. EI 17 sc.

24. Sylvain Zac, « Vie, *conatus*, vertu. Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza », in *Archives de Philosophie* 40-3, 1977. Voir également Gueroult *Spinoza* 1, p. 252 et 256.

Cet énoncé saisit la connexion intime entre la déductibilité, la causalité et l'activité. Toutefois, c'est précisément l'analogie d'une figure géométrique et de ses propriétés qui fait apparaître la tension entre l'activité et la nécessité, puisque aucune activité n'est requise pour dériver les conséquences logiques d'une figure géométrique. Au contraire les conséquences y sont contenues, et l'on peut donc dire qu'elles en suivent sans qu'il soit besoin d'activité.

La superfluité de l'activité ne vient pas de ce que nous sommes passés de la perspective éternelle de la production logique à la perspective temporelle (ou dans la durée) de la particularisation. Si, pour Spinoza, « la nécessité mathématique et la dynamique de la causalité sont intimement liées », peu importe que l'on considère l'activité de Dieu selon l'attribut de la pensée ou selon celui de l'étendue. Dans les deux cas, l'activité de Dieu est caractérisée par le même type de nécessité logique²⁵. Autrement dit, pour Spinoza, les relations logiques sont tout aussi nécessaires que les relations causales. De même, il semble assimiler les notions logique et causale de nécessité, comme convenant à une seule et même réalité, comme cela apparaît dans la formule *causa seu ratio* (*Éthique* I, *prop.* 11 et 16).²⁶

Par contraste, on trouve dans les écrits de Spinoza un modèle différent de production logique. Ce modèle met l'accent sur le caractère « génétique » de la définition de concepts. Dans ce modèle, la définition même des concepts – y compris le concept de Dieu – requiert une activité productive. Définir un concept, selon ce modèle, c'est expliquer comment il est produit. La nature même de la chose n'est pas déterminée et fixée par sa définition; c'est au contraire la définition qui n'existe que du fait de l'activité. De même, les conséquences d'un concept ne sont pas fixées d'avance, mais le sont *du fait* de l'activité.

Alexandre Matheron a développé ce modèle avec beaucoup de force, en développant l'exemple donné par Spinoza d'un rayon qui tourne autour de son axe et qui ainsi produit une sphère (*Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 41/72). Dans cet exemple, l'activité de rotation du rayon produit une sphère, et, en même temps, constitue sa définition même.

25. Cf. Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris : Minuit, 1969, p. 16.

26. Comme le note Yakira, « la théorie spinoziste de la nécessité est, du point de vue de la théorie modale proprement dite, une interprétation du discours modal en termes de causalité » (Yakira, Elhanan, *Nécessité, contrainte, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Zurich : Les Éditions du Grand Midi, 1989, p. 20).

Quoique Matheron écrive d'abord dans le contexte des modes individuels, ce modèle est certainement applicable à l'activité de la Substance (c'est-à-dire de Dieu). Il écrit :

Comprendre une chose, c'est savoir comment la produire. Transposons cela ontologiquement, puisque l'être et la pensée s'accordent par hypothèse. La définition génétique, pour être vraie, doit être l'expression de la chose même. Tout individu, par conséquent, doit *réellement* se présenter sous deux aspects complémentaires et réciproques : une activité productrice (analogiquement, le demi-cercle tournant) et le résultat de cette activité (le volume engendré par le demi-cercle tournant). Le résultat n'est pas *autre chose* que l'activité elle-même : il est simplement la structure qu'elle se donne en se déployant ; en ce sens, il est *en elle* comme il est *conçu par elle*. La sphère ne possède aucune réalité en dehors de mouvement du demi-cercle : aussitôt que celui-ci cesse de tourner, elle disparaît. L'activité, autrement dit, est *cause immanente* de sa propre structure. Ces deux aspects ne sont donc isolables que par abstraction : tout individu est auto-producteur partiellement ou totalement [...], et, du fait de cet auto-productivité, il peut-être considéré, à l'analyse, soit comme 'naturant', soit comme 'nature'²⁷.

Dans ce contexte, Matheron remarque que « l'entendement ne comprend pas pleinement ce qu'il construit », et que de ce fait « la vraie définition d'une chose doit expliquer le processus de sa construction » (p. 11). Cette remarque judicieuse est particulièrement pertinente pour la question que nous considérons.

Le modèle que suggère cet exemple est remarquablement différent de celui de la production logique telle qu'un exemple en avait été donné par la notion de triangle et de ses propriétés présentée plus haut. D'une part, il met l'accent sur le rôle essentiel – ou plus précisément, constitutif – de l'activité dans la notion spinozienne de Dieu. Les activités de Dieu et leurs résultats peuvent être considérées comme deux manières de décrire la même chose. En ce sens, les résultats de l'action (la sphère de l'exemple ci-dessus) ne peuvent pas être fixés d'avance. Le concept de l'agent ne précède pas ses actions mais au contraire n'existe que du fait de ses actions. Cela peut rendre claire la raison pour laquelle l'activité est essentielle – et véritablement indispensable – à la conception de Dieu qui est celle de Spinoza. Pour qu'il y ait un concept de Dieu, il faut que Dieu soit un agent actif.

Qu'en est-il alors de la nécessité ? Les résultats de l'action de Dieu, selon ce modèle, peuvent-ils être regardés comme nécessaires ? Nous pourrions encore dire que l'agent agit par la nécessité de sa nature. De la même façon,

27. *Op. cit.*, p. 12.

nous ne devrions pas oublier que, pour Spinoza, il n'y a pas de contradiction entre action déterminée et action libre. Bien plutôt, Dieu, seule cause libre, « agit par la seule nécessité de sa nature ». L'accent est mis ici sur le fait que ses actions ne sont pas déterminées par quelque autre chose extérieure, mais seulement par sa propre nature. Car agir et se produire lui-même ou être cause de lui-même fait partie de la nature de Dieu. Dans ce cas, il semble s'ensuivre que les résultats (ou conséquences) de l'activité ne peuvent pas être déterminés par avance et indépendamment de son activité. Au contraire, l'activité de Dieu est constitutive de ses produits et de ses lois internes. Ainsi le modèle commun de la production logique, selon lequel les résultats logiques sont fixés par avance, est trompeur.

CONCLUSION

Les notions d'activité et de nécessité sont donc incompatibles avec le modèle d'un concept (ou essence) qui contient toutes ses conséquences nécessaires préalablement à son activité productive. Le second modèle, en revanche, ouvre une voie plus fructueuse vers la réconciliation de ces notions.

Si la notion d'activité est requise par le concept spinozien de production logique, la conséquence semble en être que les règles ou lois en vertu desquelles les événements ou les pensées sont dits résulter des concepts ne sont pleinement comprises ni par une terminologie normative ni par une terminologie descriptive. Au contraire l'activité de Dieu est constitutive de ces règles et ne peut être définie si l'on en fait abstraction. Pour Spinoza, l'activité de Dieu n'est pas gouvernée par des règles logiques, ni ne peut être corrigée par elles. Au contraire, l'activité actuelle de Dieu, c'est-à-dire sa pensée, sert à définir ces règles elles-mêmes. Les conséquences du concept de Dieu sont inséparables de l'activité de Dieu, au sens fort où c'est son activité qui détermine en partie ce qu'elles sont.

Le sujet que nous considérons semble avoir la structure suivante : on ne peut réconcilier les notions d'activité et de nécessité sans modifier (au moins) l'une d'elles. Si l'on insiste sur une notion forte de la nécessité, la notion d'activité doit être modifiée. Si l'on insiste sur une notion forte de l'activité, c'est alors la notion de nécessité qui doit être modifiée. Il me semble que la notion spinozienne de nécessité n'est pas au premier chef celle d'un concept qui contiendrait par avance toutes ses conséquences ; sa conception de la nécessité serait plutôt celle d'une détermination provenant

d'une activité interne qui ne serait sujette à aucune limitation externe.²⁸
Et pour ce qui est de la conception spinozienne de l'activité, il me semble qu'elle ne peut être réduite simplement ni à la causalité efficiente ni au strict enchaînement logique.²⁹

28. J'ai commencé des recherches dans cette direction dans mon article « Spinoza et les normes de la logique », Presses universitaires franc-comtoises, 2002, p. 23-33.

29. Depuis la rédaction de cet article, est paru l'ouvrage de Pascal Sévérac, *Le Devenir Actif chez Spinoza* (Paris : Champion, 2005), auquel le lecteur se reportera avec le plus grand profit.