

Spinoza

# Éthique

*Introduction, traduction  
et commentaires de*  
Robert Misrahi

éditions de l'éclat

*philosophie imaginaire*

Spinoza

*Éthique*

*introduction, traduction,  
notes et commentaires,  
index de*

ROBERT MISRAHI

*« philosophie imaginaire »*

Éditions de l'éclat

© 2005 Éditions de l'éclat, Paris-Tel-Aviv, pour la présente édition

[www.lyber-eclat.net](http://www.lyber-eclat.net)

# INTRODUCTION GÉNÉRALE

PAR ROBERT MISRAHI

L'ŒUVRE DE SPINOZA n'est pas séparable de sa vie. Mais celle-ci n'est pas réductible à l'image du philosophe solitaire, menant une existence tranquille et retirée, partagée entre la méditation des vérités éternelles et le polissage des verres optiques. Cette vie est l'existence concrète d'un penseur malade et excommunié, combattu par la plupart de ses contemporains, inscrit dans une situation historique et personnelle précise : celle d'un Juif ni croyant ni orthodoxe, vivant au XVII<sup>e</sup> siècle dans le pays le moins despotique d'Europe, les Provinces-Unies, ouvertes aux victimes de l'Inquisition espagnole et portugaise du XV<sup>e</sup> siècle. La situation existentielle de Spinoza est celle d'un philosophe juif laïque qu'on a pu accuser d'athéisme au cœur du XVII<sup>e</sup> siècle, et dans le pays le plus démocratique d'Europe. C'est aussi et surtout celle d'un individu existant, universel et singulier, qui tente de hausser au niveau de la vie humaine la plus intense et la plus éclairée, cette situation historique à laquelle il ne se réduit pas.

Rappelons quelques faits essentiels. Baruch d'Espinoza est né à Amsterdam le 24 novembre 1632 ; il mourra le 21 février 1677, à l'âge de quarante-quatre ans, atteint d'une maladie pulmonaire. Il se fera appeler *Benedictus de Spinoza*.

Il fait ses études bibliques et talmudiques dans les écoles rabbiniques d'Amsterdam, puis il suit des cours à l'Université de Leyde et apprend le latin chez le « libertin » Van den Enden, où il rencontre des protestants libéraux (autour de 1652). En 1655, il rencontre également Juan de Prado, Juif marrane immigré d'Espagne, savant et déiste ; avec cet ami, il participe à des *tertulias*, réunions d'amis philosophes. En 1656, une tentative d'assassinat est dirigée contre lui par un Juif fanatique. Le 27 juillet 1656, Spinoza est excommunié par la Synagogue, selon le rite du *Herem* (« malédiction », accompagnée de l'interdiction définitive de communiquer avec le condamné).

C'est en 1660 que Spinoza s'installe dans le village de Rijnsburg, près de Leyde. Autour de lui, s'organise un cercle d'études avec des réformés non calvinistes (Collégiants) qui deviendront ses amis : Jarig Jelles, Simon de Vries, Peter Balling. Spinoza (qui ne travaille plus dans la maison d'exportation de son père) vit du polissage et de la vente des verres optiques à travers l'Europe. En 1663, il s'installe à Voorburg, près de La Haye. La même année, il publie les *Principia philosophiæ cartesianæ* (l'un DES DEUX SEULS ouvrages publiés du vivant de l'auteur, le second étant le *Tractatus theologico-politicus* (*TTP*) publié anonymement en 1670 et défendant le principe de laïcité, une lecture scientifique de la Bible, et l'idée de pacte démocratique). Dans cette période, vivent à La Haye les protestants français Saint-Evremond et Saint-Glain, qui traduira le *TTP*. Après la publication du *TTP* en 1670, Spinoza doit quitter Voorburg pour La Haye où il loge chez le peintre Van der Spick.

C'est Van der Spick qui dissuade Spinoza, en 1672, de placarder une affiche accusatrice (« *Ultimi barbarorum* ») contre les assassins des frères de Witt (au cours de la guerre franco-hollandaise, et dans le contexte des luttes des ultra-calvinistes et orangistes, contre les républicains, amis de Spinoza).

En 1673, Spinoza refuse une offre d'enseigner à l'Académie de Heidelberg (cf. Lettre 48); la même année il rencontre (secrètement) Condé à Utrecht. En 1675, il projette, au cours d'un voyage à Amsterdam, de publier l'*Éthique*, mais il doit renoncer à son projet, en raison de l'hostilité et des menaces de poursuites ou de scandale (cf. Lettre 68). L'*Éthique* était en chantier depuis 1661. En 1676, Spinoza, gravement malade, doit interrompre une traduction hollandaise du Pentateuque, une *Grammaire hébraïque* et un *Traité de l'Arc-en-ciel*. La même année, il reçoit Leibniz et lui lit des extraits de l'*Éthique*.

Le 21 février, Spinoza meurt à La Haye. Son ami Louis Meyer rassemble les manuscrits qui, après un cheminement obscur, se perdent, après que l'éditeur Jean Rieuwertz eut publié les *Opera Posthuma* dès novembre 1677\*.

L'existence de Spinoza est essentiellement constituée par son travail philosophique : c'est par la réflexion et l'écriture qu'il comprend et dépasse la situation historique où il se trouve, les projets de ses contemporains, les problèmes politiques qu'ils soulèvent, et les fondements philosophiques de ces problèmes et de leur solution. Au-delà du politique et du religieux, Spinoza se propose de mettre en lumière les fondements existentiels, rationnels et universels de l'activité humaine. Il est simultanément le contemporain de son temps et le contemporain de l'homme universel qui s'exprime concrètement dans et par sa propre existence.

Histoire et existence ne peuvent être, pour Spinoza, éclairés et fondés que par la réflexion, c'est-à-dire par une doctrine philosophique. C'est à

l'étude de cette doctrine philosophique de l'existence que nous allons consacrer les pages qui suivent ; elles s'efforceront de montrer comment, dans la philosophie de Spinoza, c'est-à-dire ici dans l'*Éthique*, existence et réflexion se fondent réciproquement, et dans quelle perspective.

\* Dans les notes et l'index nous désignerons par leur titre en français deux œuvres de Spinoza : *Les Principes de la philosophie de Descartes* et *Pensées métaphysiques* ; nous utiliserons pour les autres œuvres les abréviations suivantes :

*Court Traité* : CT

*Traité de la Réforme de l'Entendement* : TRE

*Traité théologico-politique* : TTP

*Traité politique* : TP



I

PRINCIPES  
POUR UNE TRADUCTION FRANÇAISE  
DE L'ÉTHIQUE

A. – L'IMPACT DU SPINOZISME

On nous fera l'amitié de penser que cette étude n'est pas faite dans un esprit polémique, mais seulement dans le souci de restituer entièrement à elle-même une œuvre (celle de Spinoza) dont l'impact sur la pensée philosophique européenne (avant et après la Révolution de 1789) en même temps que l'étonnante solitude du philosophe témoignent assez du fait qui est occulté : devant le spinozisme, on est en présence d'un phénomène paradoxal et mystérieux, source à la fois de la plus grande fascination et de la frayeur la plus secrète.

Cette fascination effrayée a entraîné deux sortes de distorsions : ou bien on a *confondu* spinozisme et cartésianisme, ou bien l'on a *méconnu* le spinozisme en déplaçant ses concepts, en les appauvrissant, en les isolant.

Pendant longtemps, le spinozisme est apparu en France comme un simple prolongement du cartésianisme. Malebranche, Leibniz et Spinoza formaient ensemble le groupe des grands cartésiens, et si l'on s'efforçait de déceler « du spinozisme » chez Malebranche et Leibniz, on mettait surtout en évidence le socle cartésien de la doctrine de Spinoza : objectivité de la connaissance, primat de l'idée claire et distincte, épanouissement du rationalisme dans l'ordre de la science, de la psychologie et de la morale. La philosophie « réflexive » en France, avec Lagneau, Lachelier et Alain, témoigne de cette lecture.

Certes, l'originalité de l'ontologie moniste n'était pas gommée : depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle (comme l'a si bien montré Paul Vernière), le spinozisme inspire et justifie d'une façon occulte le matérialisme français ; mais l'on procédait par là à une identification-confusion entre le spinozisme et l'un de ses pôles (confusion inverse de celle des Allemands, qui identifiaient spinozisme et idéalisme). Et le spinozisme resta longtemps en France, comme en témoi-

gnent les références à Spinoza chez Bergson ou les travaux de Lachièze-Rey ou de Brunschvicg, cette philosophie post-cartésienne de la substance, philosophie qu'on trouve surtout dans la Partie I de l'*Éthique*, les quatre dernières Parties n'en étant, croyait-on, qu'un développement un peu secondaire, ou l'analyse des conséquences obligées de la doctrine centrale.

Certes, les études spinozistes de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle ont su affiner ou enrichir cette image : soit qu'on prête une plus grande attention au rôle de l'Écriture, à la place de la pensée politique, à la situation sociale, culturelle et individuelle de l'homme Spinoza ; ou encore au problème de la béatitude, du salut des ignorants ou de la communauté humaine ; soit que l'on se consacre à l'étude rigoureuse des textes spinozistes et de leur destin historique.

Et pourtant la place objective et culturelle qu'ont les travaux de Guérout sur *Éthique* I et II, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, atteste encore la prégnance d'une vision cartésienne de Spinoza en France. L'image est soulignée en ce qu'elle devient « structuraliste », l'auteur tirant l'examen du rationalisme démonstratif vers une sorte de formalisme épistémologique, tandis que le lien à la source cartésienne, plus encore qu'au temps de Lachièze-Rey, est affirmé, commenté, et (paradoxalement) simplifié parfois, ou compris dans une seule perspective. En lisant Guérout, on n'est pas loin d'éprouver le même sentiment qu'en lisant Wolfson : à vouloir réduire le spinozisme à ce que l'on dit être sa source principale (la philosophie de Descartes, au lieu de la philosophie arabe, juive et chrétienne du Moyen Âge), on finit par manquer l'essence spécifique du spinozisme lui-même, c'est-à-dire l'originalité de son inspiration et la force singulière de son expression dans le texte de l'*Éthique*.

Ce qui se produit en Allemagne n'est pas seulement une confusion (non plus d'ailleurs avec le cartésianisme) mais une *méconnaissance*. Toutes les filiations entre le spinozisme et l'idéalisme allemand en sont l'éclatant témoignage : ces filiations ne sont pas le déploiement original d'une fécondité reconnue en elle-même, mais l'appréciation erronée de ce qui est saisi comme une source ou une référence. Le manque à comprendre tourne même parfois au contresens ou à l'invocation honorifique d'une filiation fictive.

Par exemple, c'est seulement au prix de nombreuses distorsions (volontaires ou involontaires) que s'établit le passage entre la théorie spinoziste du *conatus* et la théorie du *vouloir-vivre* chez Schopenhauer : celui-ci n'a pas souhaité méditer la positivité du *conatus*, ni saisir la véritable signification de la joie inscrite dans le mouvement du Désir. Pourtant, indéniablement issu du monisme spinoziste, le monisme schopenhauerien écrase l'homme sous le poids du malheur, de la souffrance et de l'absurde, propos qui est l'inverse du propos libérateur et affirmatif de Spinoza ; de même, lorsque Schelling

développe sa critique de la théorie spinoziste de la substance, sans réussir pour autant à démontrer qu'une Nature doive être par elle-même une personne. Quant à Hegel, qui semble lui aussi s'inspirer du monisme de la substance pour formuler sa doctrine du Concept, il identifie bien rapidement le Concept-Substance et l'objectivité de l'État, fermant l'histoire à l'inspiration démocratique qui anime la pensée politique de Spinoza. Il en va de même chez Nietzsche. Il tient certes à l'honneur de se réclamer de Spinoza et il y a là un certain courage ; mais il n'a visiblement pas regardé de près la doctrine spinoziste du *conatus* (qu'il identifie à l'instinct de conservation) lorsqu'il a formulé sa théorie de la volonté de puissance. Spinoza, philosophe de la liberté qui combat toutes les servitudes, est étrangement invoqué par cet antidémocrate qui prône une « morale des maîtres ».

On le voit, la fécondité du spinozisme dans le domaine allemand du XIX<sup>e</sup> siècle s'appuie trop souvent sur le contresens, la déformation ou le déplacement des concepts, la « récupération » ou l'ignorance. Si l'on souhaite au contraire que cette fécondité se déploie toujours sans confusion, travestissement ou occultation, il importe que l'on soit d'abord en mesure d'accéder à la doctrine même de Spinoza.

Rendre entièrement justice à Spinoza, restituer le spinozisme à la vérité de sa propre doctrine, tel est notre propos. Il signifie concrètement que nous souhaitons d'abord accroître l'impact du spinozisme dans ce pays qui, grâce à la présence tutélaire de Descartes, en a au moins senti la portée subversive. Mais rendre justice à Spinoza, ce n'est plus aujourd'hui lutter pour la reconnaissance de son importance, c'est travailler à l'approfondissement de la connaissance qu'on peut avoir de sa philosophie non pas seulement dans son histoire, mais encore et surtout dans son contenu.

Mais comment accéder au *spinozisme lui-même* ?

Il est clair tout d'abord que le lecteur est libre de son interprétation, et cela devant quelque philosophe que ce soit. On ne saurait donc proposer une interprétation du spinozisme sans l'accompagner d'un système rigoureux de preuves qui permette d'éviter le dogmatisme. Mais l'inverse est également vrai : on ne saurait confondre la liberté du lecteur face au texte de Spinoza avec l'arbitraire d'une interprétation sans preuve, et simplement traditionnelle ou de circonstance. La liberté et l'objectivité seront le fruit d'une coopération active dans l'esprit du lecteur entre l'interprétation qui est la sienne et celle qu'on lui propose en le respectant assez pour apporter le maximum de preuves.

C'est ici que se pose, dans toute sa force, le problème fondamental : celui de l'accès au texte même de l'*Éthique*. Aucune interprétation ne saurait être valable, aucune méditation spinoziste ne saurait être authentique,

si la réflexion ne s'exerce pas sur cela même qu'a écrit Spinoza, cela même que dit le texte de l'*Éthique*, qui est l'ouvrage central de son œuvre.

Or, en ce qui concerne cet accès au *texte même*, quelle était la situation en France au moment où nous publions la première édition de notre traduction, en 1990\*?

### B. – LE TEXTE DE L'ÉTHIQUE ET SA TRADUCTION FRANÇAISE

On sait que le manuscrit de l'*Éthique* a été perdu. Il est remarquable que l'une des quelques grandes philosophies qui existent soit tout entière l'écho et le double d'un texte qui n'existe plus. C'est que l'amitié, la ferveur et le courage de Louis Meyer, ami de Spinoza, ont fait que l'œuvre du philosophe n'a pas été occultée, mais diffusée au contraire : grâce à un don anonyme d'un habitant de La Haye, l'éditeur et ami de Spinoza, Jan Rieuwertz, publiée, à la fin de l'année 1677, les œuvres posthumes ainsi désignées : *B. de S. Opera posthuma, quorum series post præfationem exhibetur 1677*. L'ouvrage ne comportait aucune indication d'éditeur, ni de lieu d'impression. Il contenait, outre le *Traité politique*, le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, des Lettres et un *Précis de grammaire hébraïque*, le texte de l'*Éthique* figurant en première place.

Peu de temps après, parut la traduction de l'*Éthique* en hollandais, réalisée par Glazemaker, non pas à partir des *Opera posthuma*, mais à partir d'un ou plusieurs manuscrits, d'où son extrême importance.

Aucune édition nouvelle n'apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui nous disposons de l'édition de Van Vloten et Land (La Haye, 1882-1884) et de l'édition de Carl Gebhardt (Francfort, 1924).

La première est relativement accessible, mais toute la critique s'accorde à reconnaître aujourd'hui que l'édition Gebhardt est la meilleure, la mieux établie et celle qui fait référence. Il n'est pas exclu que la critique spinozienne contemporaine fasse des découvertes qui permettraient l'établissement d'un nouveau texte de l'*Éthique*, mais chacun s'accorde à reconnaître que ce texte n'apporterait que quelques rares modifications par rapport à celui dont nous disposons.

Nous utiliserons donc (comme Appuhn lui-même) l'édition de Carl Gebhardt, en restant soucieux de la comparer avec celle de Van Vloten sur les points les plus délicats.

C'est bien volontiers que nous apporterions à notre traduction les

\* Ce volume reprend la traduction parue aux PUF, en février 1990, dans la collection « Philosophie d'aujourd'hui ». Un certain nombre de corrections ont été apportées à cette nouvelle édition, mais il n'était pas question de développer le commentaire des traductions existantes ni de celles parues entre-temps. Signalons toutefois celle de Bernard Pautrat (Seuil, Paris, 1988).

modifications qui seraient rendues indispensables par d'éventuelles découvertes.

La première traduction française de l'*Éthique* est, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle du comte de Boulainvilliers, publiée en 1907 par Colonna d'Istria. Au XIX<sup>e</sup> siècle paraissent les éditions dites complètes réalisées par Saisset, ou par Prat, mais ces traductions ne sont plus guère utilisables. La traduction de l'*Éthique* par Guérinot, en 1930, est intéressante et relativement importante, celle de Lantzenberg (Flammarion, 1947) est sympathique. Mais aucune de ces traductions ne résout les problèmes de fond que pose le texte latin de l'*Éthique*, et dont nous parlerons dans notre commentaire et nos notes. C'est la traduction de Charles Appuhn qui sert actuellement d'instrument de travail et qui attirera notre attention. C'est en 1904 qu'Appuhn, professeur au Lycée Henri IV, entreprend la traduction des *Œuvres complètes*, qui sera publiée en 1906 par les Éditions Garnier ; une seconde édition verra le jour en 1934, dans laquelle Appuhn tient compte de l'édition latine de Carl Gebhardt.

C'est cette traduction d'Appuhn qui permet, jusqu'ici, la connaissance et la diffusion du spinozisme dans les pays de langue française. Nous-même avons longtemps travaillé sur cette traduction et nous n'aurions pas entrepris notre tâche, si nous n'avions été précédés dans cette voie par l'enthousiasme, la patience et la compétence de Charles Appuhn.

Cependant, un siècle est passé. Nous avons dépassé le bicentenaire de la Révolution française (c'est la référence même du beau livre de Paul Vernière : *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*), toute la pensée philosophique s'est transformée et enrichie dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, la place de l'écriture dans l'ordre philosophique a également évolué : toutes ces raisons font naître le besoin d'une nouvelle traduction qui ne serait plus redevable de la conception traditionnelle du spinozisme, et qui, cependant, n'en serait que plus rigoureuse, plus objective, plus «écrite» aussi. C'est ce besoin qui explique la tentative intéressante de Roland Caillois, en 1954. Nous avons avec lui, aux Éditions Gallimard (dans la collection de La Pléiade) traduit la Correspondance de Spinoza, tandis que Madeleine Francès traduisait le *TTP* et le *TP*, Roland Caillois, pour sa part, traduisant l'*Éthique* et confectionnant les Index. L'appareil critique, modeste mais sérieux, les introductions éclairantes, le rassemblement des principales œuvres de Spinoza dans un seul volume, la présentation traditionnellement élégante de La Pléiade ont fait de cet ouvrage un instrument de diffusion du spinozisme dont on reconnaîtra volontiers la valeur et l'efficacité.

En son temps, l'œuvre de R. Caillois fut précieuse et indispensable. Mais chacun s'accordera à reconnaître qu'après trente ans, la science «spinozienne» avait suffisamment évolué pour rendre toujours plus sensible le besoin d'un nouveau texte de l'*Éthique*.

Pour ne prendre qu'un exemple, rappelons qu'il n'est pas possible de suivre les démonstrations spinozistes dans leur littéralité et leur signification, si, dans la Partie III de l'*Éthique*, on traduit *affectus* par *sentiment* : voulant éclairer Appuhn (qui traduit *affectus* et *affectio* par un seul terme) on obscurcit Spinoza tout en l'affaiblissant (en français un sentiment passif n'est pas une modification du corps), en même temps qu'on nivelle et sa pensée et son vocabulaire (« sentir » notre éternité, est-ce éprouver un « sentiment »?).

Signalons enfin la traduction de quelques extraits de l'*Éthique* que nous avons publiée aux Éditions Seghers, dans le volume *Spinoza* (1964). Cette traduction, partielle, exprimait une prise de conscience : il n'existe pas aujourd'hui de texte français de l'*Éthique* qui soit entièrement satisfaisant. C'est ce fait qui nous a décidé à proposer une nouvelle traduction intégrale de l'*Éthique*, appuyée sur la réflexion constante que, parallèlement à nos autres travaux, nous menons sur Spinoza depuis plus de quarante ans (notre mémoire de maîtrise portait sur le Désir et l'être, notre thèse complémentaire, sur le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza).

Mais une motivation n'est pas encore une justification valable. Quelles sont les raisons précises et techniques qui appelaient un nouveau texte français, et quels sont les principes qui pourraient fonder l'élaboration d'un tel texte ?

Les traductions françaises de l'*Éthique* ont été, au XX<sup>e</sup> siècle, ou bien assez proches du texte latin, mais elles s'éloignent alors de l'élégance et de la pureté qu'on peut attendre de la langue française, fût-elle moderne ; ou bien relativement élégantes et lisibles, mais elles s'éloignent alors de l'exactitude littérale et de la fidélité à l'original. C'est dire que le problème fondamental de toute traduction n'est pas encore résolu pour l'*Éthique*. Mieux : les traductions lisibles n'évitent pas les lourdeurs et les maladresses, tandis que les traductions littérales n'évitent pas les omissions et les contresens.

Pour tenter de résoudre ce problème, nous avons pensé que la traduction devait être l'œuvre d'un seul auteur et non d'une équipe de traducteurs (comme cela se justifie pour un ensemble de dimension considérable).

Nous envisageons en effet notre traduction comme une œuvre de création dont le souci principal serait non de créer au-delà de Spinoza, mais de créer cela seulement qui, n'existant pas encore en français, ne serait pourtant que l'expression même du texte de Spinoza. C'est l'ambition de tout traducteur. Ici s'ajoute une convergence objective qui nous aidera considérablement : d'une part la proximité du latin et du français (moins mécanique et redondante qu'on ne le croit), d'autre part la possibilité inscrite

dans la langue française d'accéder à une formulation de la pensée qui ait la même musicalité et la même rigueur que la langue latine utilisée et forgée par Spinoza. Traduire Spinoza ne peut être que l'œuvre d'un seul car la traduction doit être l'élaboration d'une langue philosophique qui soit à la fois rigoureuse et harmonieuse, musicale et bien structurée, comme est la langue de Spinoza. Parce qu'en outre cette langue doit être unifiée, il est clair que seule une entreprise individuelle peut espérer parvenir à la réalisation de cette fin : la création d'une langue de traduction qui soit cohérente, élégante et rigoureuse, langue dont l'ambition paradoxale, dans sa modestie, est de se faire le simple écho de la langue spinoziste.

Une telle ambition suppose une connaissance de Spinoza qui soit à la mesure de cette ambition. Car la langue de traduction ne saurait être le seul fruit d'un travail technique sur la syntaxe et le vocabulaire latins de Spinoza ; elle doit en plus pouvoir s'appuyer sur une unité synthétique d'inspiration, à la fois unité du souffle de l'écriture et unité de la compréhension de la doctrine. Cette cohérence ne saurait découler que de l'unité de l'interprétation doctrinale. Seule une telle unité doctrinale peut susciter une inspiration qui animera à la fois la rigueur logique des concepts et la musicalité lapidaire de leur formulation. Que cette unité d'interprétation soit en outre, en ce qui nous concerne, d'inspiration existentielle et d'armature conceptuelle, ne peut qu'accroître les chances d'accéder au but visé : faire lire et aimer Spinoza.

La plupart des traductions existantes sont empiriques et ponctuelles : elles font une transcription (plus ou moins heureuse) du texte latin, mais n'intègrent pas l'ensemble des solutions proposées, ni par conséquent l'ensemble du texte français, à une vision globale de la philosophie de l'*Éthique*. Seul l'accès à la « Science intuitive » (rationnelle, concrète et totalisante), appliquée non pas à l'Être (comme dans l'*Éthique*) mais au texte même de l'*Éthique*, peut permettre l'élaboration d'un texte nouveau qui soit sensiblement le « même » que le texte original, mais transposé dans la langue française. Nous ne prétendons certes pas que notre traduction soit la seule possible ; c'est que le texte latin est une réalité première qui n'est en rien l'une des expressions possibles d'une « langue absolue » (comme le croit Walter Benjamin), ou d'un code qui pourrait être objectivement transposé dans toutes les langues avec la même fidélité reproductrice : latin et français seraient deux transpositions de ce code, elles auraient la même valeur, et la transposition française pourrait alors viser une fidélité et une objectivité « scientifiques ». La réalité est tout autre : le texte originel est le texte latin, et il vaut non pas comme code et système symbolique abstrait, mais comme langue expressive, vivante, sécrétant sa propre musique et son propre sens, son mouvement, sa rigueur et sa signification. Il s'agit d'une langue philosophique, vivante et singulière. Elle ne peut s'exprimer que de la façon

selon laquelle elle s'exprime, puisque la philosophie est aussi cela qui, sur le terreau d'une langue donnée, crée simultanément une nouvelle langue et une signification nouvelle du monde, une pensée et son expression.

Seule cette référence à la totalité conceptuelle de la doctrine permettra une prise de conscience des intentions stylistiques de Spinoza et de la signification concrète de son écriture et de ses choix lexicaux. Ne citons que deux exemples pour mettre en évidence ce que nous appellerions volontiers le *lyrisme réfléchi et maîtrisé* de Spinoza, lyrisme philosophique et ontologique que seul peut exprimer le style même de ce philosophe, c'est-à-dire l'incandescence d'une phrase à la fois lapidaire et musicalement rythmée, extrêmement dense, subtile, articulée, et cependant toujours syntaxiquement parfaite. Notre premier exemple est puisé dans la Partie I, qui traite, on le sait, de Dieu ; il s'agit de la Proposition I, 33 : «*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productæ sunt.*» Nous traduisons : «*Les choses n'ont pu être produites par Dieu selon aucune autre modalité ni selon aucun autre ordre que l'ordre et la modalité selon lesquels elles furent produites.*» Nous tentons ainsi d'exprimer, outre la force affirmative, précise et rythmée de l'ensemble, l'équilibre et la musique de *nullo alio modo* et de *neque alio ordine*. Nous traduisons *modo* par *modalité*, terme plus proche du *mode* fini ou infini (qui exprime la substance), et qui permet de garder la polysémie de ce *modo* (à la fois mode et manière), tout en évitant la connotation d'invention et de liberté personnelle inscrite dans *manière* (manière d'agir, de vivre, etc.) et incompatible avec la substance. Nous conservons l'ordre des termes latins, *alio ordine, autre ordre*, afin d'éviter la succession phonique malheureuse : ordre autre. Nous utilisons de plus la formulation *selon lesquels* car l'expression *manière où* ne nous paraît ni indiscutable ni impérative du point de vue de la syntaxe. Or voici la traduction d'Appuhn : «*Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites.*» Cette traduction ne nous paraît exprimer ni le rythme de la phrase latine, ni sa rigueur syntaxique, ni la richesse polysémique du terme *modus*, ni la force dense de la Proposition entière.

Notre second exemple est la Proposition V, 36, qui exprimera plus particulièrement le lyrisme lapidaire, dense et rationnel d'une philosophie moniste de l'Amour :

«*Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanæ Mentis, sub specie æternitatis consideratam, explicari potest, hoc est Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.*»

Nous proposons la traduction suivante : «*L'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même dont Dieu s'aime lui-même, non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit, considéré sous l'es-*

*pièce de l'éternité; c'est-à-dire que l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une partie de l'Amour infini dont Dieu s'aime lui-même.»*

Nous traduisons *quo* (par lequel) par *dont*, alors qu'Appuhn traduit ce terme une fois par *duquel*, la seconde fois par *auquel* (est-ce une coquille d'éditeur?), tandis que dans la démonstration il choisit de le traduire par *dont*, rétablissant l'exactitude syntaxique manquée dans la Proposition. Voici cette traduction d'Appuhn : «*L'Amour intellectuel de l'Âme envers Dieu est l'amour même duquel Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Âme humaine considérée comme ayant une sorte d'éternité; c'est-à-dire l'Amour intellectuel de l'Âme envers Dieu est une partie de l'Amour infini auquel Dieu s'aime lui-même.»* Outre la syntaxe discutable («l'amour duquel»), cette traduction implique quelques autres difficultés que nous éclairerons de près dans nos notes mais que nous voulons signaler dès maintenant. D'abord *Mens* ne peut se traduire par *Âme*, car Spinoza connaît et utilise par ailleurs *anima*; ensuite, il n'écrit pas «*considérée comme ayant une sorte d'éternité*», mais «*considérée sous l'espèce [sub specie] de l'éternité*»; celle-ci est réelle et unique, et non pas, comme dans la traduction d'Appuhn, approximative (*sorte d'éternité*) et peut-être perspectiviste (*l'Âme... considérée comme ayant*).

On le voit, c'est la doctrine d'ensemble (réalité de l'éternité, théorie de l'esprit et du corps, structure réflexive de Dieu, identité de Dieu et de la somme infinie des Esprits humains comme en V, 40, Scol.) qui permet seule d'opérer un choix de traduction, et d'exclure les traductions incompatibles avec cette doctrine. Et c'est la sensibilité au rythme et à l'euphonie de la phrase spinoziste, aussi longue et structurée soit-elle, qui incite à la recherche d'une traduction qui soit à la fois écrite, rigoureuse et fidèle, aussi proche du texte latin que de l'idéal de perfection de la langue française.

À partir de là, nous pouvons définir explicitement les principes qui ont présidé à l'instauration de notre langue de traduction : d'abord justifier nos interprétations ponctuelles du lexique par l'ensemble du système de l'*Éthique*; ensuite ne traduire qu'exceptionnellement un terme latin donné par un terme français dont il existe par ailleurs un autre équivalent latin, connu et employé par Spinoza. C'est ainsi, par exemple, que, à la différence de Guérinot, nous ne traduirons pas *affectus* par *passion*, étant donné que ce terme français se traduit en latin par *passio*, terme que Spinoza emploie effectivement par ailleurs. Cet exemple peut en outre illustrer notre premier principe (où la traduction se justifie par la doctrine) : on ne peut traduire *affectus* par *passion* car il existe des affects actifs et des affects passifs, alors que, en français, la «*passion*» est forcément passive.

Ce sont ces principes, cette orientation qui seront mis en œuvre dans toutes nos notes justificatrices. C'est l'exigence de ces principes qui nous conduira fort souvent à transformer une note en un commentaire

détaillé ; c'est aussi la richesse et la difficulté du texte de Spinoza qui obligent au commentaire développé puisque s'impose alors une argumentation circonstanciée. Toutes nos notes constituent en effet un commentaire du texte, scandé par le rythme et la progression même de ce texte ; la densité des notes et la densité du texte appellent peut-être une lecture en plusieurs temps que chaque lecteur inventera pour son propre compte.

Il nous paraît maintenant utile d'attirer l'attention sur ceux des termes dont nous proposons une traduction nouvelle (justifiée longuement dans nos notes) et dont la portée nous paraît décisive pour la compréhension du spinozisme.

C'est la traduction de *sive* qui implique dès la Partie I de l'*Éthique* toute l'ontologie de Spinoza. Nous traduirons le plus souvent *sive* par *c'est-à-dire*, et non pas par *ou*. C'est que la disjonction est exprimée par *vel*, alors que *sive* est toujours utilisé par Spinoza dans une progression déductive dont l'intention logique et dynamique est simultanément une IDENTIFICATION et une démonstration de la validité de cette identification. Pour plus de détails, on verra par exemple nos notes 12, 43, 52, de la Partie I. Remarquons en outre qu'Appuhn traduit le *Deus sive Natura* (en *Éth.* IV, 4, Dém.) par «*Dieu, ou la Nature*», alors qu'il n'hésite pas à traduire le *sive* par *c'est-à-dire* dans la Proposition 11 de la Partie I : «*Deus, sive substantia constans...*» ; Appuhn écrit, à bon droit : «*Dieu, c'est-à-dire une substance constituée...*» Nous nous efforcerons toujours de respecter la loi de constance dans la traduction de tous les termes ; en outre, comme pour *sive*, nous nous référerons toujours à la doctrine (le monisme) pour justifier la lecture que le texte lui-même suggère du point de vue logique et conceptuel. On ne doit donc pas craindre d'écrire : *Dieu, c'est-à-dire la Nature*. Certes, toute la querelle de l'athéisme est inscrite en cette formulation ; mais il faut bien se rendre à l'évidence : Dieu n'est pas autre chose que la Nature (nous ne disons surtout pas : la matière). Il faut donc bien lire ce que dit Spinoza lui-même : «*Dieu, c'est-à-dire la Nature.*»

Dans la partie II, c'est le terme *Mens* qui nous semble le plus important, dont la traduction est la plus décisive. Dans la note 1 de cette Partie II, nous donnons la justification détaillée de notre choix : eu égard à l'ensemble de la doctrine de l'homme et de la doctrine de la substance, traduire *Mens* par *Âme* risque de produire confusion et contresens. C'est pourquoi nous disons : *Esprit* (à la différence d'Appuhn). D'ailleurs, Spinoza utilise parfois le mot *âme* (*animus*) pour désigner la personne concrète, ou pour forger un nouveau concept (la *Fluctuatio animi*) dont on verra l'importance considérable. Si Dieu est la Nature même, et s'il est la seule substance, l'homme ne peut être une «*âme*» dont la connotation, au XVII<sup>e</sup> siècle, et au nôtre, est substantialiste. D'ailleurs il écrit *Mens*, alors que Descartes écrit : *Les Passions de l'âme*.

Chez Spinoza, c'est le même être, l'esprit, qui peut se faire ou passif ou actif. On le verra mieux à propos du vocabulaire de l'affectivité.

Auparavant nous voudrions évoquer le vocabulaire traditionnel de la morale. La Préface de la Partie III commence par une référence à la *ratio vivendi*, expression précisée plus loin par la formule traditionnelle : *recta vivendi ratione*. Les traductions courantes omettent le terme *ratio*, et disent *conduite de la vie*, puis *conduite droite de la vie*; le sens est clair en apparence mais il opère en fait un déplacement : c'est *ratio* qui inspire et organise *la conduite de la vie*, et l'on trahit le sens si l'on omet ce principe organisateur. Ensuite, c'est encore *ratio* qui est qualifié par *recta*, et non pas *vivendi*. Pourquoi recourir à l'approximation (fût-elle traditionnellement acceptée) quand on peut atteindre la rigueur ? Nous proposons de traduire *ratio* par *principe*. Un principe ouvre une série (pratique ou logique) en même temps qu'il en structure et en rationalise le déploiement, comme la « raison » (*ratio*) d'une progression mathématique. On obtient ainsi la traduction suivante : *Les principes de la conduite*. Tout en traduisant chaque terme, on évite la confusion que ferait naître l'expression « principes de vie » avec un finalisme ou un vitalisme, ou la lourdeur incorrecte de l'expression : « principes du vivre ». Puisqu'il y a *principes*, le terme *conduite* exprime bien l'organisation explicite de la vie par une raison constante (notons que « les raisons du vivre » serait un barbarisme). Quant à *recta*, nous évitons le terme *droit* qui, avec *conduite*, préjuge du contenu de la morale instaurée (« *la conduite droite de la vie* », dit Appuhn en bon cartésien). Mais il faut éviter d'être moralisateur ou conventionnel : Spinoza ne peut évidemment songer à une « bonne » conduite. Il songe à une conduite adéquate, à la fois rationnelle, réfléchie et bien adaptée à la nature des choses et de l'homme. On pourrait dire : « *conduite exacte, appropriée, bien réfléchie* ». Mais Spinoza ne le dit pas exactement : il utilise la formule traditionnelle : *recta vivendi ratio*. Comment exprimer le *recta* sans sortir du spinozisme ? Nous proposons le terme *juste*, qui comporte la polysémie suivante : justesse (pratique existentielle), justice (morale), exactitude et vérité (épistémologique). Ainsi traduisons-nous l'expression *recta vivendi ratio* par *justes principes de la conduite* (nous avons d'ailleurs noté que *recta* qualifie *ratio* et non pas *vivendi*). Nous employons parfois l'expression *principes d'existence* lorsqu'il est clair qu'il s'agit de principes pratiques pour la conduite de la vie sociale. Mais, à la différence d'Appuhn, nous évitons de traduire *dogmata* par *principes* (*Éth.* V, 10, Scol.) puisque, dans le même Scolie, Spinoza reprend l'expression : *rectam vivendi rationem*. Pour *ratio*, nous disons toujours *principe*, et pour *dogmata*, nous disons : *règles*. (Notons que, dans ce Scolie, Appuhn traduit *dogmata* et par *principes* et par *règles*, ce qui crée une confusion.) On se reportera à ce texte V, 10, Scol. pour s'en convaincre.

En ce qui concerne le vocabulaire de l'affectivité que nous évoquions

plus haut, on ne doit pas craindre d'affirmer que tout est à reprendre pour transcrire valablement cette Partie III de l'*Éthique* qui porte sur le DÉSIR.

Le fait que des termes comme *affectus*, comme *coercere* ou comme *libido* se retrouvent tout au long des Parties IV et V (et notamment dans la dernière Proposition de l'*Éthique*, V, 42) montre assez qu'il s'agit de concepts aussi importants que ceux de *substantia* ou de *Mens*. Cette continuité lexicale manifeste bien que les quatre dernières Parties de l'*Éthique* ne sont pas de simples commentaires de la Partie I : pour en saisir le véritable sens, il importe de traduire avec le plus grand soin ce vocabulaire de l'affectivité qui fut (reconnaissons-le) assez négligé par les traducteurs.

*Affectus* ne saurait être traduit ni par *affection* (C. Appuhn), ni par *passion* (Guérinot), ni par *sentiment* (R. Caillois). Nous avons déjà évoqué ce problème, et l'on verra également la note 1 de la Partie III. Disons brièvement ce qui est fondamental : Spinoza utilise DEUX termes, que d'ailleurs il distingue clairement, et qui ont un sens précis. En effet, *affectus* est l'idée d'une *affectio* du corps, et *affectio* est une modification d'un substrat, celui-ci pouvant être la substance, l'attribut ou un mode fini. Parfois (dans les Parties III et suivantes) cette modification est celle d'un corps humain (*affectio corporis*) et JAMAIS, en ce cas, elle n'est à elle seule un événement affectif (émotion, passion, affection, sentiment).

L'événement affectif est exclusivement *idea corporis affectionis*, l'idée d'une *affection* du corps, et c'est cette idée, cet événement affectif comme conscience (certes inadéquate) que Spinoza désigne par le terme *affectus*. Il faut impérativement traduire ces deux concepts distincts par deux termes distincts, d'autant plus que toutes les démonstrations qui établissent la nature et la genèse des différentes formes de l'affectivité utilisent ces deux concepts et reposent sur leur distinction. Comment exprimerait-on le souci cartésien de Spinoza pour les idées claires et distinctes, si l'on gomme la clarté et la distinction de ses concepts en les « traduisant » ?

C'est pour toutes ces raisons que nous proposerons de traduire *affectus* par *affect*. La modernité de ce terme ne doit pas être un obstacle à son emploi, et aussi bien Appuhn que Guéroutl déplorent de ne pouvoir se décider à utiliser ce terme *affect* (*Affekt* en allemand, rappelle Appuhn, ou bien *afecto* en espagnol, et *affetto* en italien). En disposant du terme *affect*, on est en mesure de rendre son vrai sens (étymologique et classique) à *affection* et, par suite, on se rend capable de comprendre TOUTES les articulations internes des concepts de l'affectivité, aussi bien dans les Propositions que dans les Démonstrations. De plus, l'homophonie volontaire des deux termes (en latin et en français) permet de souligner constamment le rôle à la fois distinct et simultané du Corps (dans l'Étendue) et de l'Esprit (dans la Pensée), Corps et Esprit formant ensemble (mais d'une manière respectivement spécifique) cet Individu singulier qu'est l'être humain.

Prenons un nouvel exemple, tiré de la Partie IV de l'*Éthique* et concernant l'affectivité. La Proposition IV, 7, se présente ainsi :

«*Affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortioorem affectu coercendo.*»

De ce texte, Appuhn donne la traduction suivante : «*Une affection ne peut être réduite ni ôtée sinon par une affection contraire et plus forte que l'affection à réduire.*»

Or le terme *affection* ne peut traduire à la fois *affectus* et *affectio*, comme le montre la Démonstration latine de cette Proposition IV, 7 ; elle utilise en effet les deux termes et s'appuie à la fois sur leur homophonie et sur leur distinction : «*Cum igitur Mens aliquo affectu conflictatur, Corpus afficitur simul affectione qua ejus agendi potentia augetur vel minuitur*» («*Lorsque l'Esprit est tourmenté par quelque affect, le Corps est simultanément affecté d'une affection par laquelle sa puissance d'agir est accrue ou réduite*» ; c'est nous qui soulignons). Si l'on ne traduit pas *affectu* et *affectione* par des termes distincts, on rend la démonstration confuse et donc fautive, tout en produisant un contresens. Spinoza ne peut pas dire (comme dans la traduction d'Appuhn) : «*Quand l'Âme est dominée par quelque affection, le Corps est en même temps affecté d'une affection...*» En effet, une telle affirmation identifie deux événements que toute la doctrine de Spinoza s'efforce de distinguer : la modification du corps (*affectio*), et le vécu de conscience, c'est-à-dire la conscience effective de cette modification (*affectus*, que Spinoza définit en *Éth.* II, 22 et *Éth.* III, Déf. gén. des Affects). La traduction d'Appuhn gomme la distinction des attributs (essentielle au spinozisme) en même temps que la définition de l'affect, qui est l'idée d'une affection du Corps.

Remarquons en outre, à propos de cette Proposition IV, 7, que les termes *réduite*, *ôtée*, et l'expression *réduite ni ôtée* n'expriment ni la redondance *nec... nec*, ni l'homophonie *coerceri... tolli*, ni la force et le sens véritable du terme *coercere* (sur lequel nous revenons en détails plus loin).

C'est pourquoi nous proposons la traduction suivante :

«*Un affect ne peut être ni réprimé ni supprimé, si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer.*»

On voit confirmé à nouveau l'un de nos principes : la traduction est une transposition simultanée du sens, du lexique, de la syntaxe et du rythme musical, transposition qui, pour être fidèle, doit obéir à une loi d'équivalence et de constance généralisée.

La connaissance exacte de la théorie spinoziste de l'affectivité exige aussi une traduction rigoureuse de *cupiditas*, d'*appetitus*, ainsi que des verbes correspondants.

Le premier terme ne pose guère de problèmes : *cupiditas* désigne en effet le *désir*, dans toute son étendue, *libido* étant réservé pour *désirs sensuels* ou *luxure* (comme on le verra plus loin, ainsi que dans nos notes). Si l'on

rappelle que *desiderium* est le *regret* (et non pas le *souhait frustré*), la problématique de *cupiditas* sera éclairée sans peine ; et *cupere*, c'est *désirer*.

Il en va tout autrement avec *appetitus*. Laissons de côté le problème de fond qui est celui de la distinction (ou plutôt : de la pseudo-distinction) qui existerait entre *Désir* et *Appétit* : cette distinction n'existe pas car les deux activités sont conscientes, comme nous l'établissons dans nos notes (n. 25 et 26 de la Partie III et 54 de la Partie II). Considérons plutôt la question du verbe correspondant à l'appétit ; c'est *appetere* qu'Appuhn traduit par : *appéter* (cf. n. 27 de la Partie III). Il ne nous a pas semblé possible de conserver ce terme archaïque et inélégant, fort peu usité dans le français du XVII<sup>e</sup> siècle et tombé en désuétude aujourd'hui. C'est pourquoi nous proposons de le traduire par : *poursuivre*. Car l'appétit est le mouvement par lequel l'individu poursuit un objet. Certes, ce sens exprime approximativement la signification du terme *désirer* (*cupere*) : mais Spinoza explique précisément qu'il n'y a guère de différence réelle entre l'appétit et le désir, mais seulement une différence de point de vue lors de la dénomination (*Éth.* III, 9, Scol. ; et n. 26). Pourtant Spinoza conserve à bon droit les deux termes : c'est pourquoi nous retenons *poursuivre*, afin de ne pas avoir à traduire *appetitus* par *désir* et *appetere* par *désirer*, une fois exclue la transcription d'Appuhn, que tous s'accordent à déplorer.

On se rendra mieux compte de cette nécessité de distinguer *cupere* et *appetere*, tout en conservant aux termes français actualité et lisibilité, en se référant à la Proposition IV, 37 :

«*Bonum, quod unisquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis quo majorem Dei habuerit cognitionem.*»

Appuhn traduit : «*Le bien qu'appète pour lui-même quiconque est un suivant de la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura acquis une plus grande connaissance de Dieu.*» Sont en effet à traduire les deux termes : *appetit* et *cupiet*. Mais comment éviter *appète*, sinon par *poursuivre*, qui est à la fois différent de *désirer*, et pourtant analogue à ce terme quant au sens, ainsi que le prouve le texte ; et qui, enfin, est lisible. Nous proposons donc la traduction suivante :

«*Le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres, et cela d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.*»

Ainsi nous répondons aux exigences énoncées plus haut à propos de *cupere* et *appetere* ; mais nous répondons aussi à un problème nouveau, levé par ce même texte IV, 37 : il vient de l'expression *qui sectatur virtutem*. (Il en va ainsi tout au long de l'*Éthique* : tous les problèmes s'enchaînent et c'est ensemble qu'ils se résolvent tous.) Si nous suivions Appuhn, une traduction s'imposerait : ce que le *suivant* de la vertu *poursuit* pour lui-même, etc. Or, les deux termes latins *sectator* et *appetit* n'appellent en rien une telle

répétition phonique. En outre, l'expression « suivant de la vertu » est à peine correcte en français. C'est pourquoi nous proposons de traduire *qui sectator virtutem* par « celui qui recherche la vertu », sauvegardant l'autonomie phonique de *recherche* (*sectatur*) et de *poursuit* (*appetit*).

Remarquons l'importance (guère signalée) de cette expression : *qui sectatur virtutem*. Spinoza propose de substituer aux *adeptes* des religions, aux *fidèles*, aux *amants* ou aux *serviteurs* de Dieu, simplement les PHILOSOPHES *qui sectantur virtutem*. La traduction est donc importante. Nous utiliserons une autre règle (fort spinoziste d'ailleurs) qui consiste à éclairer le sens d'un terme non par le plausible, l'usage ou le raisonnable extérieurs à Spinoza, mais par l'ensemble même du texte de l'*Éthique*. Or il existe une autre occurrence de cette expression en V, 10, Scolie, et elle est appliquée à la gloire : *si quis videt... in quem finem sectanda sit*. Il s'agit bien de la poursuite, ou de la recherche de la gloire (dont il faut examiner celles des motivations qui seraient valables). Et Appuhn traduit en effet par «[...] il la faut chercher», oubliant le *sectator virtutem*. En traduisant *sectari* par *rechercher*, nous pouvons à la fois utiliser la MÊME traduction pour un MÊME terme, et retrouver avec le sens que Spinoza donne à ce terme, le sens qu'il a dans la langue latine classique.

Dans le vocabulaire de l'affectivité, quatre autres termes ont également appelé une réflexion approfondie. Il s'agit de : *augere*, *minuere*; *juvare*, *coercere*. (Il s'agit des effets que peuvent avoir sur la puissance d'exister, *vim existendi*, et sur le *conatus*, les événements externes ou internes, ceux du Corps comme ceux de l'Esprit.) Là aussi nous présentons dans nos notes une argumentation détaillée. Disons ici notre principe général de traduction de ces deux couples de termes. La fréquence de leur emploi, leur solidarité constante (directe ou inverse) mais aussi la force rythmique et la « musicalité » conceptuelle et phonétique exigent qu'on soit particulièrement attentif à la transposition simultanée de tous ces éléments, tous importants et décisifs dans la formation et la substance de l'écriture spinoziste, aussi lapidaire que dense et rythmée.

C'est pourquoi nous excluons les traductions courantes ; elles n'expriment ni la force dynamique des concepts (*augmenter*, *diminuer*, *aider*, *contrarier* sont des termes faibles), ni la clarté des significations (*réduire* signifie en toute rigueur diminuer, mais Appuhn l'emploie pour *coercere* qui indique une action différente : on ne sait donc, en lisant la traduction, si *réduire* s'applique à *minuere* ou à *coercere*). Enfin, ces choix traditionnels ne permettent pas d'instaurer une rythmique pourtant inscrite dans le latin. Aussi proposons-nous la traduction suivante : *augere*, par *accroître*; *minuere*, par *réduire*; *juvare*, par *seconder*, et *coercere*, par *réprimer*.

Certes, *réprimer* est aussi moderne et paradoxal qu'*affect*. Mais la modernité doit nous permettre d'être attentif à tous les aspects du spinozisme jus-

qu'ici oubliés ou occultés; elle ne doit pas susciter une réaction lexicale d'exclusion. Spinoza ne doit pas être OBSCURCI en raison du fait que peut-être, il a PRÉCÉDÉ.

Prenons un seul exemple pour montrer les avantages de la traduction que nous proposons à l'examen du lecteur. La Proposition III, II, dit ceci :

«*Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coercet, ejusdem rei idea Mentis nostræ cogitandi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coercet.*»

Appuhn traduit ainsi : «*Si quelque chose augmente ou diminue, seconde ou réduit la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, seconde ou réduit la puissance de notre Âme.*»

Cette traduction ne nous semble exprimer ni la formulation spinoziste, ni la pensée de Spinoza. En effet, le texte n'est pas conditionnel, mais affirmatif; par ailleurs, figure dans ce texte l'expression *potentiam cogitandi*, qu'Appuhn ne traduit pas, ou qu'il déforme par l'expression *puissance de l'Âme*; en outre, Spinoza dit *Mens* et non pas *Anima*; enfin l'expression finale, *seconde ou réduit*, semble reprendre gratuitement (mais non pas entièrement...) l'expression qui la précède : *augmente ou diminue* (car réduire signifie en réalité diminuer et non pas repousser, combattre, comme le terme *coercere*). On manque ainsi la double antithèse, chacune des antithèses ayant une signification distincte : l'une est quantitative (*augere, minuire*), l'autre est qualitative directionnelle (*juvare, coercere*). C'est pourquoi nous proposons la traduction suivante : «*De tout ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance d'agir de notre Corps, l'idée accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance de penser de notre Esprit.*» Nous pensons ainsi exprimer le rythme et la sonorité du style de cette Proposition, en même temps que les deux symétries en miroir contenues dans les termes et dans le sens : à la puissance d'agir, répond la puissance de penser, au premier couple lexical (accroître, réduire) répond le second couple (seconder, réprimer). Ainsi se structure l'affectivité humaine, c'est-à-dire l'activité ou la passivité d'un Esprit-Corps, conscient par l'idée de tout cela qui concerne son Corps.

Un autre terme important du vocabulaire de l'affectivité a exigé une traduction nouvelle : il s'agit de *conflictor*. Ce terme désigne l'action des affects dits passifs, ou, en termes plus approximatifs, l'action des affects sur l'esprit qui les subit comme des passions. La traduction courante par *domine* (Appuhn) s'éloigne du sens latin et ignore ces termes que Spinoza emploie souvent : *potentia, potestas, imperium, gubernare*. La traduction par *divise* (Caillois) préjuge du sens en lisant le conflit dans un terme qui désigne le heurt, alors que le « conflit » effectivement vécu par l'esprit provient de PLUSIEURS chocs, issus des affects. Pour ces raisons, et afin de réunir le sens étymologique et la signification spinoziste du terme, nous le traduisons par *tourmenter*. On trouvera d'autres raisons dans nos notes relatives au

*conflictus animi* (Éth. III, 59, Scol.; n. 73 de la Partie III) et à l'expression : *contrariis affectibus conflictantur* (Éth. III, 2, Scol.; n. 18 de la Partie III).

Un terme qui concerne à la fois l'affectivité et la vie éthique est *moderare*, extrêmement fréquent, et dont la signification est décisive pour l'interprétation de l'œuvre. On se référera à la note 15 de la Partie III, à propos de ce même Scolie de III, 2, si important pour l'élucidation de l'intention et de l'orientation spinozistes. Nous excluons la traduction classique par *gouverner* et la traduction, à la limite du faux sens, par *modérer*, *maîtriser*. Nous donnons, dans les notes citées, les raisons qui nous font choisir le terme : *diriger*. Ajoutons une autre raison, qui réside dans la fréquence de l'emploi de *ducere* tout au long de l'Éthique, pour désigner la conduite de la vie, la conduite de la raison, la conduite des citoyens. *Ducere*, *conduire*, appelle *moderare*, *diriger* (sa vie, ses passions, ses richesses) par le pouvoir de la raison. Il existe certes *dirigere* : c'est la seule exception que nous ayons faite à l'application de la règle de traduction que nous nous sommes fixée.

Nous justifions également dans nos notes la traduction de *libido* par *luxure* ou par *désirs sensuels* (cf. n. 68 et 92 de la Partie III) et celle de *Acquiescentia in se ipso* par *satisfaction de soi* (n. 83, Partie III). Enfin, il convient d'attirer l'attention sur la traduction de l'expression finale de l'Éthique (en V, 42) :

«*Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.*»

Nous avons réfléchi plus haut sur *coercere* et sur *libido*. Il faut aussi examiner *eadem gaudemus* ; nous le faisons à la note 78 de la Partie V. Disons seulement que n'est pas satisfaisante la traduction par «*en tirer de la joie*» qui laisse entendre que la béatitude (qui ne serait pas joie par elle-même) provoque ou produit de la joie, simple partitif d'ailleurs. Quant à la traduction d'Appuhn, elle est une simple paraphrase bien éloignée d'un texte important de l'Éthique puisqu'il en est la conclusion. Appuhn écrit : «*La Béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même; et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement, qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels.*» Pour exprimer de plus près la totalité du texte, en respectant son rythme, sa densité et sa musique sereine, pour exprimer notamment le *eadem gaudemus*, tout en appliquant notre principe de constance, nous proposons la traduction suivante : «*La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu mais la vertu même; et nous n'en éprouvons pas la joie parce que nous réprimons nos désirs sensuels, c'est au contraire parce que nous en éprouvons la joie que nous pouvons réprimer ces désirs.*»

Ainsi ne sont pas confondus *cupiditas* et *libido* ; de même ne sont pas dilués et affaiblis les termes : *beatitudo* et *gaudere*.



# ÉTHIQUE <sup>1</sup>

DÉMONTRÉE  
SELON L'ORDRE GÉOMÉTRIQUE <sup>2</sup>  
ET DIVISÉE EN CINQ PARTIES <sup>3</sup>

OÙ L'ON TRAITE

I – De DIEU <sup>4</sup>

II – De la Nature et de l'Origine de l'ESPRIT <sup>5</sup>

III – De l'Origine et de la Nature des AFFECTS

IV – De la SERVITUDE HUMAINE, ou de la FORCE des AFFECTS

V – De la PUISSANCE de l'ENTENDEMENT, ou de la LIBERTÉ HUMAINE

NB : Toutes les notes du traducteur ont été regroupées en fin de volume sous la rubrique « Notes et commentaires ».



# PARTIE I

## DE DIEU

### DÉFINITIONS<sup>6</sup>

I – Par cause de soi j’entends<sup>7</sup> ce dont l’essence enveloppe l’existence, c’est-à-dire ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante.

II – On dit qu’une chose est finie en son genre quand elle peut être limitée par une autre chose de même nature. On dit qu’un corps, par exemple, est fini parce que l’on peut toujours concevoir un corps plus grand. De même une pensée est limitée par une autre pensée. Mais un corps n’est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps<sup>8</sup>.

III – Par substance<sup>9</sup> j’entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c’est-à-dire ce dont le concept n’exige pas le concept d’une autre chose, à partir duquel il devrait être formé.

IV – Par attribut<sup>10</sup> j’entends ce que l’entendement perçoit d’une substance comme constituant son essence.

V – Par mode j’entends les affections<sup>11</sup> d’une substance, c’est-à-dire<sup>12</sup> ce qui est en autre chose, par quoi en outre il est conçu.

VI – Par Dieu j’entends un être absolument infini, c’est-à-dire<sup>13</sup> une substance constituée par une infinité d’attributs, chacun d’eux exprimant une essence éternelle et infinie.

## EXPLICATION

Je dis infini absolument, et non pas seulement dans son genre ; de ce qui est infini seulement dans son genre, nous pouvons en effet nier une infinité d'attributs ; mais à l'essence de ce qui est infini absolument appartient tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation.

VII – On dit qu'une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et quand c'est par soi seule qu'elle est déterminée à agir<sup>14</sup> ; mais on dit nécessaire ou plutôt contrainte la chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une loi particulière et déterminée.

VIII – Par éternité j'entends l'existence même<sup>15</sup> en tant qu'on la conçoit comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle.

## EXPLICATION

Une telle existence est en effet conçue comme une vérité éternelle, de même que l'essence de la chose existante, et c'est pourquoi elle ne saurait être expliquée par la durée ou par le temps, même si l'on conçoit une durée sans commencement ni fin.

AXIOMES<sup>16</sup>

I – Tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose.

II – Ce qui ne peut être conçu par autre chose doit être conçu par soi.

III – D'une cause donnée<sup>17</sup> et déterminée suit nécessairement un effet, mais si, par contre, aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet en suive.

IV – La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe<sup>18</sup>.

V – Les choses qui n'ont entre elles rien de commun ne peuvent pas, non plus, être réciproquement<sup>19</sup> comprises l'une par l'autre, c'est-à-dire que le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.

VI – L'idée vraie doit s'accorder avec ce dont elle est l'idée<sup>20</sup>.

VII – De tout ce qui peut être conçu comme non existant, l'essence n'enveloppe pas l'existence.

# NOTES ET COMMENTAIRES

PAR ROBERT MISRAHI

## NOTES DE LA PARTIE I

1. Spinoza définit son propos dès le premier terme du titre : il s'agit d'instaurer une ÉTHIQUE. Au-delà des divisions traditionnelles de la philosophie en métaphysique, théologie, psychologie, morale et politique, Spinoza subsume toutes les tâches de la connaissance philosophique sous cette tâche première et unique qu'est l'instauration d'une forme de vie et d'une nature humaine qui soient plus parfaites ; LA PHILOSOPHIE EST L'ÉTHIQUE MÊME, et son seul but est de parvenir à la perfection humaine suprême (cf. *Traité de la Réforme de l'Entendement*, §§ 1 à 16), c'est-à-dire, très exactement, à la béatitude (*Éthique*, Préface de la Partie II) qui est la même chose que la félicité (« *felicitas, sive beatitudo* », *Éthique* II, 49, Scol., dernier §, 1<sup>o</sup>).
2. L'éthique à instaurer est si neuve, si peu conventionnelle, et si paradoxale qu'il y a lieu d'en établir les fondements et les contenus par une démonstration rigoureuse et constante. Le choix de la méthode géométrique consiste, pour Spinoza, à porter à leur extrême limite les tentatives de ses prédécesseurs (théologiens juifs et chrétiens, kabbalistes, cartésiens), et à construire, comme Euclide la géométrie, le système rigoureux et démonstratif de la philosophie, c'est-à-dire de l'éthique. Le système spinoziste (le plus parfait et le plus intégral des systèmes philosophiques) implique donc un choix quant à la forme de l'écriture (par définitions, axiomes, postulats et démonstrations), un choix quant à la forme de l'argumentation (la déduction synthétique, le syllogisme, et l'enchaînement des « *raisons* » comme dit Descartes, ou des « *idées* » comme dit Spinoza), et un choix quant au contenu du système et des Propositions qui le constituent. Pour la signification de ces choix, nous nous permettons de renvoyer à notre introduction.

Il convient cependant de préciser deux points. D'abord, l'*Éthique* s'adresse à des lecteurs avertis qui sont d'esprit libre, et disposés à entrer dans une recherche rationnelle : l'*Éthique* est l'affirmation et la construction d'une communication, son langage est un acte de relation. Ensuite, la forme mathématique (formulation et argumentation) n'implique pas une conception numérique et quantitative du monde : pour Spinoza, le nombre n'est qu'un

«*auxiliaire de l'imagination*», comme il le montre dans l'importante Lettre XII sur l'infini ; le nombre s'applique à des quantités discontinues, et par conséquent pose comme divisible ce qui ne l'est pas. C'est ainsi que la substance, les attributs et certains modes sont de l'ordre de l'infini et par conséquent indivisibles ; quant aux modes finis, ils ne sont pas distincts en soi. La méthode dite géométrique est donc, chez Spinoza, un instrument de la communication rationnelle et de l'argumentation, et non pas l'affirmation d'une constitution mathématique et quantitative du monde.

Ajoutons enfin que la rigueur des enchaînements, dans l'argumentation, n'est pas à elle seule, par sa seule forme, le fondement de la vérité, même si le système de l'être et de l'action doit se construire comme l'enchaînement des concepts à partir d'une idée première qui représente l'origine et la source de la Nature (*TRE*, § 42) ; ce fondement ultime du vrai se trouve dans la nature intrinsèque de l'idée vraie, qui est à elle-même son propre critère (*TRE*, §§ 29 à 49 ; et surtout *Éthique* II, 43, Scol.). C'est la «*méthode réflexive*» (connaissance de l'idée par l'idée) qui est la définition et la mise en œuvre de la connaissance vraie, et non pas la méthode *quantitative* à laquelle on songe aujourd'hui lorsqu'on dit : méthode mathématique (par exemple dans la physique mathématique, qui se borne à établir des relations quantitatives symboliques).

Rappelons que c'est dans les *Secondes Réponses aux Objections* que Descartes opte pour la forme d'exposition dite géométrique, c'est-à-dire mathématique. (Insistons sur l'identité rigoureuse, pour Descartes comme pour Spinoza, entre «*mathématique*» et «*géométrie*». Dans l'Appendice de la Partie I, Spinoza écrit : «*La mathématique, occupée non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures*». L'oubli de cette identité entraîne souvent des contresens sur le spinozisme.)

3. La composition de l'*Éthique* est un problème que les historiens ont bien étudié. Jusqu'en 1675, Spinoza rédige une *Éthique* conçue en trois parties (ontologie, psychologie, éthique). Dans la rédaction définitive elle comporte cinq parties, mais (dans la Préface de la Partie V) elle conserve la trace d'une composition en deux grandes parties (introduction ontologique et psychologie de la servitude, éthique de la liberté). Notons enfin que la Partie IV (traitant de la servitude, puis de la liberté) aurait probablement été divisée en deux par Spinoza s'il avait eu le temps d'achever son œuvre.

(Sur ces questions, cf., par exemple, le livre de M. Guérout, *Spinoza, I : Dieu*, p. 14 ; l'article de Filippo Mignini, «*Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665*», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, janvier 1987.)

On peut retenir ceci : 1<sup>o</sup> la première formulation était une éthique tripartite (cf. Lettre XXVIII de Spinoza à Bowmester, juin 1665) ; 2<sup>o</sup> la formulation en cinq parties se souvient de deux grandes divisions (la servitude, la liberté, cf. Préface de la Partie V) ; 3<sup>o</sup> l'*Éthique* définitive aurait peut-être comporté six parties.

Outre le problème du nombre des divisions de l'*Éthique*, se pose celui de leur dénomination. Spinoza écrit : *Pars Prima, Pars Secunda, etc.*, et non pas

*Liber Primus, Liber Secundus, etc.* À ce propos, Guérout écrit : «*Spinoza ne suivant pas en cela l'exemple d'Euclide dans ses Eléments, a divisé l'Éthique en Parties et non en Livres; mais l'usage a généralement prévalu de dénommer ces Parties des Livres. Par raison de commodité nous conformons à cet usage*» (*Spinoza*, II, chap. 1<sup>er</sup>, § II, n. 4, p. 81 de l'édition Olms). Observons à ce propos, d'abord, qu'Euclide a divisé son ouvrage en treize livres, inscrits en *cinq parties* (*Spinoza* se réfère d'ailleurs explicitement à la *Prop. 19, lib. VII Euclid.*, en *Éthique* II, 40, Scol., *in fine*); ensuite notre tâche est de traduire Spinoza lui-même et non la tradition; enfin si l'habitude du terme *Livre* est réelle et commode en effet, notre tâche est de traduire le texte, non d'entériner des commodités artificielles. Si les habitudes sont les plus fortes, c'est qu'on ne parvient pas à lire Spinoza lui-même. Observons en outre que, dans les traductions françaises les plus récentes (Appuhn, Caillois), on écrit : *Parties*, et non pas *Livres*. Guérout se réfère en fait à une tradition orale : celle-ci ne saurait être source de rigueur. Spinoza réitère d'ailleurs clairement son choix : à la fin du Scolie de la Proposition 49 de la Partie II, il évoque en toutes lettres une «*quinta Parte*» et il met fin à «*nostra secundæ Parti*».

Remarquons enfin, sans pouvoir rien en conclure, que le sceau de Spinoza comporte non seulement le terme *CAUTE* (*méfie-toi*), mais encore le symbole de la rose avec l'évocation de ses CINQ sépales. Signalons que le *Zohar* (*Le Livre de la Splendeur*), qui est l'ouvrage fondamental de la Kabbale, s'ouvre sur le symbolisme de la rose, inscrit dans le Cantique des Cantiques : «*Comme la rose parmi les épines...*» Rappelons en outre qu'Espinoza signifie : Épineuse.

4. On sait que dans le judaïsme religieux le fidèle ne prononce jamais le nom ou le terme de Dieu. Le tétragramme est imprononçable en droit parce que Dieu infini et sacré est indéfinissable et inconnaissable. On le désigne indirectement comme le Saint (béni soit-il), le Seigneur Adonai, le Tout-Puissant, le Très-Haut (cf. G. Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Les Editions du Cerf, 1983). Aussi est-il clair que Spinoza se situe d'emblée en dehors du sacré; l'*Éthique* montre en outre qu'il se situe en dehors de la métaphysique dualiste et créationniste dont la Partie I est la critique rigoureuse et détaillée.
5. *Mens* signifie principalement *esprit*. C'est *anima* (le souffle) et *animus* (le «cœur») qu'on pourrait traduire par âme. Nous reviendrons sur la traduction de ce terme dans les notes de la Partie II.  
Notons de même, dès maintenant, qu'*Affectuum* est dérivé d'*Affectus* (affect) et non pas d'*Affectio* (affection). Nous reviendrons longuement sur la traduction de ce terme dans les notes de la Partie III.
6. Spinoza analyse (dans le *TRE*, §§ 91 à 99) la finalité et les conditions d'une bonne définition. Elle doit dire l'essence de l'objet et non ses propriétés; elle doit définir non une fiction mais une réalité, c'est-à-dire une essence affirmative. C'est pourquoi la définition nominale (de nom, ou de convention) n'est justifiée que si elle rend possible ou accompagne une définition réelle (disant l'essence d'un être infini ou fini, mais réel).

C'est pourquoi les définitions dites génétiques (celles qui donnent le mode de construction d'un objet) sont secondes par rapport aux définitions de concepts et d'essences (la production de la sphère par le demi-cercle suppose l'essence de la sphère).

L'importance des définitions (et des bonnes définitions) repose sur l'enjeu de la philosophie pour Spinoza : la critique de la théologie et l'instauration d'une authentique philosophie de la Nature ne peuvent être rigoureuses qu'à partir des concepts traditionnellement acceptés par tous (Dieu, substance, accident, liberté, perfection) et dont il y a lieu, pour Spinoza, d'extraire les plus extrêmes conséquences, à partir de leurs plus rigoureuses définitions.

Ajoutons que les Définitions (et les Axiomes) qui vont constituer le *commencement*, la base fondatrice du système (par exemple l'idée de l'origine et de la source de la Nature, évoquée par le *TRE*, § 42) sont toujours des définitions de concepts. Car l'idée vraie (et par conséquent l'idée de l'idée, et l'idée elle-même) «est un concept de l'esprit que l'esprit forme parce qu'il est une chose pensante» (*Éthique* II, Déf. 3), et le concept (on le voit par cette définition) est un acte, et non une donnée, «une image muette sur un tableau» (*Éthique* II, 43, Scol.). À propos des bonnes définitions, voir également Lettres IX et X à Simon de Vries, Lettre XII à Louis Meyer, et aussi *Éthique* I, 8, Scol.

Précisons que les Définitions qui ouvrent la Partie I vont concerner les concepts de : cause de soi, chose finie, substance, attribut, mode, Dieu, liberté, éternité, c'est-à-dire les concepts de la métaphysique traditionnelle auxquels Spinoza donne un sens et une destination radicalement neufs.

7. D'emblée Spinoza parle en première personne, tout en commençant l'itinéraire de l'*Éthique* par les concepts ontologiques relatifs à l'absolu. C'est qu'il y a une similitude entre la nature de la raison et la nature des choses : «L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses» (*Éthique* II, 7). Les essences disent exactement (fussent-elles pensées de l'intérieur) la nature du monde réel : «L'homme n'est pas un empire dans un empire» (*Éthique* III, Préface).

L'usage de la première personne dans une définition qui commence par : «j'entends» comporte une autre signification. Par l'affirmation d'une convention ferme et constante sur le sens des termes, Spinoza pose à la fois le caractère conventionnel, hypothético-déductif et autonome du système qu'il va constituer (dans lequel, on l'a vu, l'homme est objectivement homogène au monde), et le caractère relationnel de ce système, sa dimension de communication entre l'auteur et le lecteur. Par cette formulation, le système s'annonce à la fois comme une axiomatique conventionnelle (appuyée d'ailleurs sur des intuitions et des idées vraies) et comme une parole adressée à quelqu'un.

Ainsi, la clarté et la permanence des significations posées en première personne, comme hypothèses de travail, sont simultanément condition de la connaissance vraie (et donc de la félicité) et condition de l'accord des esprits (et donc, aussi, de la félicité).

La «cause de soi» est le premier concept ainsi défini. Il rassemble en fait tout

le savoir du Moyen Âge juif, chrétien et arabe, dans une perspective neuve qui exclut toute mystérieuse efficacité.

8. Toutes les Définitions (de même que les axiomes, les postulats, les propositions et leurs démonstrations) sont orientées vers, destinées à l'établissement des éléments les plus importants de la doctrine ; de même les Propositions et groupes de Propositions homogènes sont des degrés, des plans de plus en plus élevés dans la marche ascendante du discours rationnel (qui est en même temps un itinéraire). Cette orientation qui forme choix et progression n'est pas pétition de principe : simplement, l'ordre de la déduction et de la communication n'est pas forcément celui de la découverte. Ici, par exemple, dans la Définition 2, Spinoza se prépare à démontrer l'incommunicabilité des attributs, en même temps que leur unité ontologique (Prop. 10), et cela à partir notamment de cette Définition 2 de la chose finie et de la limite. Mais Spinoza a sans doute conçu l'unité de l'être avant d'organiser dans leur rigueur le système démonstratif qui l'établit et la critique implicite du pluralisme traditionnel des substances. Ainsi l'esprit s'expliquera par l'esprit, et les corps par les corps : la Définition (ici, la Déf. 2) est simultanément instrument méthodologique et affirmation doctrinale. Elle n'est pas close sur elle-même, mais orientée par une intention (le plus souvent subversive).

9. La substance est le concept fondamental et fondateur du système spinoziste. Il est défini *après* la cause de soi et la chose finie, et *avant Dieu*, la liberté, l'éternité. Mais c'est pourtant la substance qui rassemble tous ces éléments, qui ne sont que des éléments de compréhension de cette substance.

Le concept de substance porte à ses conséquences et implications extrêmes les définitions limitatives et pluralistes qui en avaient été données depuis Aristote et à travers tout le Moyen Âge, jusqu'à Descartes. Le terme SUBSTANCE comportera désormais, dans toute l'*Éthique*, un sens univoque, exclusif et permanent, autorisant l'identification de la substance et de l'être (cf. Lettre IX). La philosophie de Spinoza est une philosophie de l'être ; en outre, c'est une doctrine moniste : la définition de la substance est précisément destinée à préparer la critique du dualisme.

10. Cette définition de l'attribut identifie explicitement la substance à l'une de ses dimensions (ou mieux : aspects) infinies. Cette identification de la substance et de l'attribut était clairement affirmée dans la Lettre IX. Inversement, l'attribut est identifié à l'une des dimensions de la substance : il y a réciprocity logique et réelle entre la substance et l'attribut, et celui-ci n'est pas une perspective humaine illusoire sur l'être. L'interprétation phénoméniste et kantienne de cette Définition 4 ne nous paraît pas recevable.

Dans les *Pensées métaphysiques* (*Cogita Metaphysica*, I, III), Spinoza écrivait déjà, fort clairement : « Car l'Être en tant qu'être ne nous affecte pas par lui-même comme substance ; il faut donc l'expliquer par quelque attribut DONT IL NE DIFFÈRE QUE PAR UNE DISTINCTION DE RAISON » (c'est nous qui soulignons).

C'est pour toutes ces raisons que nous traduisons le *tanquam* par COMME, et non par « comme si », *as if*, dans la traduction anglaise d'Edwin Curley, *Collected*

*Works of Spinoza*, vol. I, Princeton University Press, 1985. Wolfson, dans *La philosophie de Spinoza*, adoptait déjà cette traduction : *as if*. Le « comme si » évoque en effet une connaissance fictive, c'est-à-dire imaginative, alors que Spinoza affirme que l'attribut explique effectivement la substance. La pensée de Spinoza est probablement celle-ci : en tant qu'infinie, la substance est évidemment sans détermination, donc inconnaissable ; la connaître c'est la déterminer sous la forme de l'attribut (qui reste infini, mais seulement dans son genre). C'est notre entendement qui saisit cette détermination : mais il la *perçoit*, et ne l'imagine pas. Elle est donc réellement en elle-même ce qu'on en perçoit : et c'est cette détermination réelle qui est, pour l'entendement, ce qu'il y a de pensable dans la substance, c'est-à-dire, en fait, son essence même.

L'ontologie de Spinoza ne serait pas spinoziste si elle établissait une distinction réelle entre la substance et l'attribut : le système ne serait plus subversif mais idéaliste et phénoméniste.

Ajoutons enfin qu'en traduisant *tanquam* par « comme si », on s'interdirait de comprendre la phrase du Scolie de la Proposition 10 : « *Chacun [des attributs] exprime la réalité, c'est-à-dire l'être de la substance* » (cf. notre n. 28).

11. *Affectiones substantiæ*, d'*affectio*, affection, et non pas d'*affectus*, affect (comme dans la Partie III). C'est exclusivement *affectio* que nous traduirons par affection, donnant à ce terme le sens univoque et précis qu'il a chez Spinoza : modification particulière de la substance, ou, ce qui est la même chose, d'un de ses attributs.

Le Moyen Âge distinguait la substance et les accidents ; Spinoza remplacera le concept d'accident, trop peu consistant, par ceux de modes et d'attributs, à la fois plus existants et plus liés à la substance (cf. *Pensées métaphysiques*, I, 1). C'est ce lien logique et existentiel entre l'attribut et la substance (ou entre le mode et l'attribut) qui est exprimé par l'idée d'*affectio substantiæ*, affection de la substance.

Ces concepts sont si importants pour l'intelligibilité du système de l'être, qu'il est impérieux de ne jamais traduire *affectus* (affect) par affection : c'est au niveau du lexique que, d'abord, doivent être évitées les confusions. *Affectio* (affection) doit comporter d'une façon exclusive et constante sa signification logico-ontologique : modalité d'essence et d'existence inhérente à une autre réalité, ou résidant en elle, ou pensable seulement par elle.

12. *Sive*. La traduction de ce terme est d'une importance décisive. Le plus souvent, nous le traduirons par *c'est-à-dire*, et non pas par le *ou* traditionnel. En effet, ce terme prend chez Spinoza une signification particulière : il désigne une liaison logique active, « c'est-à-dire », plus précisément, la progression conceptuelle résultant d'une définition ou d'une démonstration qui *enrichissent* l'acception première du terme, telle qu'elle est impliquée *au début* d'une analyse. Le *sive* a donc pour nous la même signification que le *hoc est* (ou, parfois, *id est*). C'est que, dans le texte spinoziste, nous sommes en présence d'un itinéraire conceptuel actif qui a la forme d'une progression par identifications successives, comme dans l'ordre mathématique. La raison, ici, procède par identification progressive d'un terme à son contenu développé ou enrichi

par les définitions et démonstrations antérieures. Comme nous le verrons également dans la Partie III, les traducteurs sont conscients de ce fait (qu'on ne peut traduire automatiquement *sive* par *ou*) puisqu'il leur arrive (et nous arrivera) de traduire *sive* par *autrement dit*. Mais le *autrement dit*, s'il évoque l'identification de deux membres d'une phrase ou d'une démonstration, n'exprime pas suffisamment le fait que, aux yeux de Spinoza, cette identification est une progression, un enrichissement de la connaissance rendu possible par cette identification. Le mathématicien procède de la même façon dans ses démonstrations et a le même sentiment d'un enrichissement de la connaissance conceptuelle opérant d'une façon discursive, et dynamique. C'est toute cette dynamique de la déduction que le «ou» ne parvient pas à exprimer. D'ailleurs, Spinoza écrit lui-même : « *sive* (quod idem est per Prop. 16, Part. I) ... », « *ou* (ce qui est la même chose, par la Prop. 16, Part. I) » (*Éthique* II, 3, Dém.). Cf. aussi en I, II, la trad. d'Appuhn lui-même : « *Dieu, c'est-à-dire* (*sive*) ... »

13. *Hoc est*. Tous les traducteurs le traduisent par : *c'est-à-dire*. La définition de Dieu est à la fois conventionnelle (« *j'entends par Dieu* ») et essentielle : elle décrit l'essence de cette réalité que Spinoza désigne par le terme « Dieu ». C'est pourquoi le *hoc est* est d'une importance décisive : il marque la progression de la pensée conceptuelle dans son acte de définition de l'essence de l'Être. Cette progression (ou identification « progressante ») va du terme traditionnel « Dieu » à son essence véritable : la substance. La focalisation de l'attention du lecteur se fait sur la nouvelle doctrine, annoncée précisément par le *hoc est*, et identifiant l'être infini à une substance constituée par une infinité d'attributs (l'« explication » montrera que cette infinité du nombre des attributs est l'élément principal de la nouvelle doctrine).

La définition du Dieu-substance, appuyée sur la culture médiévale qu'elle dépasse radicalement, présente donc une conception tout autre de Dieu : il est la substance qui est le même que le monde, mais le tout-autre de la métaphysique traditionnelle, y compris celle de Descartes.

Il faut aussi se référer à cette Définition de Dieu que donne le *Court Traité* (II, xv, 3) : « *Ce Dieu est la vérité, ou la vérité est Dieu même* » (notons que pour les kabbalistes les valeurs numériques des lettres qui composent les mots *Ha Shem* (le Nom, c'est-à-dire Dieu) et *Emet* (la Vérité) sont identiques) ; une tradition juive identifie donc Dieu et la Vérité, mais en un sens peut-être inverse de celui que Spinoza attribue à l'expression : Dieu est la vérité. Pour cette tradition, Dieu (qui existe) est vrai et produit le vrai. Pour Spinoza la vérité est la connaissance de la réalité, c'est-à-dire de l'être, ou, si l'on veut, de Dieu.

Mais ce qui importe, pour Spinoza, c'est de définir non les mots et les noms, mais les choses elles-mêmes (*Éthique* III, Déf. des Affects XX, Explication ; et *Pensées métaphysiques*, I, III : « ... *n'ayant pas coutume de discuter sur les mots* », à propos de la définition du possible et du contingent).

14. *Ad agendum* (de *agere*, accomplir, être actif). Plus loin, dans la même Définition 7, et concernant la chose « contrainte », Spinoza emploiera l'expression : *ad operandum* (de *operare*, travailler, œuvrer, produire) pour marquer la différence entre l'autonomie et la contrainte.

15. L'éternité réside dans le rapport de signification d'une existence à une essence éternelle: l'existence est alors vérité («vérité éternelle») et signification sans référence à la durée empirique. Ainsi, l'éternité est posée simultanément comme existentielle et comme gnoséologique, tout en étant située hors de la durée, c'est-à-dire hors temps.

Il s'agit ici de l'intemporalité du monde défini à partir de la substance; il s'agit donc de l'existence même de la substance. Le terme *éternité*, dans la plénitude de son sens spinoziste, est réservé à la substance, c'est-à-dire à la Nature comme totalité et comme cause de soi, et donc comme existence nécessaire. Au contraire, toutes les existences singulières sont «contingentes» (cf. *Éthique* I, 24) et leur existence (non impliquée dans leur essence) est liée à la durée, ainsi qu'au temps (défini dans la Lettre XII comme un imaginaire destiné à mesurer la durée, c'est-à-dire la durée d'une existence). C'est pourquoi la Partie I de l'*Éthique* (développant la doctrine de la substance) s'ouvre sur une définition de l'éternité, tandis que la Partie II (commençant l'étude des choses du monde qui concernent notre félicité) s'ouvre sur une définition de la *durée* (*Éthique* II, Déf. 5: «*La durée est une continuation indéfinie de l'existence*»).

Pourtant, l'*Éthique* est un itinéraire: ce qu'instaure finalement la Partie V est «une certaine espèce d'éternité» («*nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels*», *Éthique* V, 23, Scol.). On peut donc dire que l'éternité de la Partie I, comme principe d'intelligibilité (non temporel et non mystique) de l'Être, est la condition de possibilité de la seconde éternité comme expérience de l'individu philosophe lorsqu'il accède à la béatitude par la connaissance du troisième genre.

Notons également deux faits: d'une part, l'éternité est, pour Spinoza, une «vérité éternelle», c'est-à-dire une vérité rationnelle intuitive ayant valeur d'axiome (cf. notre n. 16): il s'agit en fait de l'intuition de la signification d'une existence cause de soi; d'autre part, l'éternité est une détermination existentielle, et Spinoza (à la différence de Platon ou de Descartes) nie qu'il puisse exister des *essences* éternelles, qui ne seraient pas le corrélat d'existences actuelles et effectives. Spinoza rejette, dès l'ouverture de l'*Éthique*, l'idée cartésienne de «vérités éternelles», non liées à une existence effective (cf. *Pensées métaphysiques*, II, 1). La doctrine spinoziste de l'éternité est donc existentielle dans le double sens du terme: l'éternité est la détermination d'une existence hors temps (la substance cause de soi) qui existe effectivement comme être; elle est aussi l'expérience intérieure la plus extrême à laquelle puisse accéder l'esprit dans son existence concrète: à savoir la plénitude de la béatitude.

16. Les axiomes (indispensables à l'instauration du système de l'Être) sont des «vérités éternelles» exprimant des relations universelles entre les choses ou leurs éléments. Ces relations universelles s'appuient sur l'accord et la ressemblance de tous les corps humains, et donc de tous les esprits. Cf. Lemme II, après la Prop. 13 de la Partie II; ainsi que II, 38. Ces relations universelles restent cependant formelles (tout en étant évidentes) car elles ne font connaître

aucune réalité singulière. Les axiomes sont donc exclusivement *situés dans l'esprit*; tout en étant des vérités éternelles, ils ne sont pas corrélatifs d'objets singuliers, comme les définitions portant sur des êtres réels, finis ou infinis. Cf. la Lettre X à Simon de Vries. Dans cette lettre, Spinoza exprime l'idée selon laquelle, *en fait*, toutes les choses réelles, avec leurs affections, sont des vérités éternelles. Seule une commodité de langage lui fait réserver le terme de « vérités éternelles » à ces axiomes qui « *ne sont situés que dans l'esprit* ». Malgré ce caractère formel et abstrait, ils ont la dignité des idées adéquates, puisqu'ils sont des « notions communes », posées par la Raison dans la connaissance du second genre. Ils sont donc des « *êtres de raison* » et non pas, comme les universaux de la Scolastique, des « *êtres d'imagination* » (cf. Appendice de la Partie I, ainsi que II, 40, Scol. 2).

Remarquons enfin que, pour les Axiomes, Spinoza n'emploie pas la formule qui sous-tend explicitement les huit Définitions de la Partie I: par tel objet, « *j'entends* » (cf. à ce propos la Lettre IX, *op. cit.*); les Axiomes sont au contraire énoncés directement, et se donnent comme l'explicitation non contradictoire d'un concept universellement reconnu (une « notion commune »).

Ces Axiomes ne sont donc pas de pures définitions conventionnelles, comme dans les mathématiques formelles (dites modernes). Il reste que, par leur énonciation précise et explicite, Spinoza forge peu à peu le langage unique qui seul pourra exprimer son système de la Nature et de la Béatitude.

Les Ax. I et II (d'*Éth.* I) énoncent une vérité reconnue depuis Aristote par toute la Scolastique et la philosophie musulmane et hébraïque: ce sont deux principes d'intelligibilité qui en réalité aboutissent à la conclusion empirique selon laquelle la définition et l'explication des choses ne peuvent se faire que par genre et espèce (ou cause et effet) sauf en un seul cas: celui de la substance qui est le seul être qui ne se réfère à rien d'autre qu'à lui-même, et qui, en fait, n'est ni connaissable ni explicable en tant que tel: lui-même. Il est donc sans cause, sans définition (cf. I, Déf. 3) et inconnaissable dans la rigueur de son absolu, c'est-à-dire de sa non-relation à quoi que ce soit.

17. *Ex data causa determinata*. *Dari* signifie être donné, exister. Spinoza emploie intentionnellement l'expression pour insister sur l'effectivité et la réalité existentielle de la cause envisagée. « Être donné » ne signifie pas ici *être donné à quelqu'un* (comme le pense Guérout) ni simplement: *il y a* (comme le pense Cailliois). Le « être donné » signifie d'abord exister effectivement; puis exister effectivement comme fait singulier; puis exister comme *l'effectivité* qu'on va considérer comme première à l'intérieur d'un processus (ici, processus causal). Un autre sens pourrait être évoqué, celui de *particularité bien définie*; mais ce sens est surtout signifié dans l'*Éthique* par le terme: *certus, certa*. Notons cependant que Spinoza emploie souvent l'expression « *certa et determinata* », « *précise et déterminée* ».
18. Le Système du monde est causal. Pour Spinoza, la connaissance vraie ne peut s'acquérir que par les causes, si l'on veut éviter la superstition, la passion, l'imagination trompeuse, c'est-à-dire la fiction et l'erreur.

## TABLE DES MATIÈRES

### INTRODUCTION GÉNÉRALE

I. Principes pour une traduction française de l' <i>Éthique</i> . . . . .	9
A. – <i>L'impact du spinozisme</i> . . . . .	9
B. – <i>Le texte de l'Éthique et sa traduction française</i> . . . . .	12
II. La doctrine de l' <i>Éthique</i> . . . . .	26
A. – <i>Structure et contenu de l'œuvre</i> . . . . .	27
B. – <i>La signification existentielle de la doctrine</i> . . . . .	33
1. – Le sens existentiel et sotériologique du système, 33. — 2. —	
– La voie réflexive et son langage, 36. — 3. – L'ontologie non	
personnaliste et la question verbale de l'athéisme, 39. — 4. –	
L'anthropologie unitaire et non intellectualiste, 42. — 5. –	
L'homme comme être de Désir, 44. — 6. – L'éthique de l'au-	
tonomie et de la joie d'être, 49. — 7. – La félicité hors temps	
et la vraie vie, 52.	

### ÉTHIQUE

PARTIE I . . . . .	59
PARTIE II . . . . .	101
PARTIE III . . . . .	155
PARTIE IV . . . . .	223
PARTIE V . . . . .	291

### NOTES ET COMMENTAIRES

Notes de la Partie I . . . . .	323
Notes de la Partie II . . . . .	363
Notes de la Partie III . . . . .	401
Notes de la Partie IV . . . . .	421
Notes de la Partie V . . . . .	451
INDEX ANALYTIQUE . . . . .	475