

LE PRINCIPE D'INERTIE ET LE *CONATUS* DU CORPS

Épaminondas VAMBOULIS[°]

Le principe d'inertie constitue la loi fondamentale qui a permis à la nouvelle physique du XVII^e siècle de construire son édifice en s'opposant aux explications scolastiques des phénomènes physiques. Tant Descartes que Spinoza ont proposé des démonstrations de cette loi physique en l'intégrant chacun dans son propre système philosophique. Spinoza dans ses Principes de la philosophie de Descartes propose même implicitement une critique de la démonstration cartésienne. Nous analysons cette critique dans la première partie de cet article et dans la suite nous proposons une lecture de la manière dont Spinoza déduit le principe d'inertie dans l'Éthique. Comme ce principe présente quant à son énoncé et quant à sa conceptualisation des affinités avec la théorie du conatus de la troisième partie de l'Éthique, cet article met en valeur la relation de ces deux parties du système et tire de leur confrontation quelques conclusions concernant le statut et la place de la physique dans la philosophie de Spinoza.

Mots-clés : inertie, conatus, philosophie mécaniste, philosophie naturelle, spinozisme.

1. Introduction

Le principe d'inertie est, on le sait, la loi fondamentale qui a permis à la nouvelle physique du XVII^e siècle de construire son édifice en s'opposant aux explications des phénomènes proposées par la scolastique. Mais ce qui a rendu possible sa formulation, c'était un changement radical de perspective en ce qui concerne le statut du mouvement (et par conséquent le fait d'étendre certains principes de la philosophie aux cas qui n'étaient pas de leur ressort), plutôt que la logique inductive qui a trait aux données de l'expérience. Il faut alors considérer ce principe comme un présupposé de la pensée des savants qui ont adhéré à une vision du monde qu'on pourrait qualifier de post-galiléenne. Il s'agit d'un principe posé avant l'élaboration de la

[°] Université de Patras (Grèce), département de philosophie.

théorie ou d'une proposition pratiquement indémontrable – puisque ses preuves physiques la présupposent –, qui se présente comme une condition de possibilité de toute explication mécaniste du monde.

Plusieurs ont été les tentatives, cependant, pour démontrer cette loi, voire pour la déduire d'une conception métaphysique qui comporte le principe de causalité comme composante fondamentale¹. Ainsi, tant Descartes que Spinoza ont proposé des démonstrations différentes de cette loi physique, fondées sur les principes métaphysiques de leurs systèmes. Spinoza a même élaboré un principe beaucoup plus général mais *prima facie*, apparenté à celui d'inertie quant à sa conceptualisation. Il s'agit du principe de *conatus* dont la portée, toutefois, loin d'être conditionnée par la signification purement physique de l'inertie, est d'une autre allure et d'un caractère complètement différent, puisque du point de vue du système le *conatus* précède la formulation d'un principe physique. Dans ce qui suit nous allons essayer d'analyser la transformation que le principe d'inertie a subie entre les mains de Spinoza et de dégager la démarche par laquelle Spinoza a établi une connexion entre les voies démonstratives adoptées par ces deux parties du système qui appartiennent l'une à la métaphysique et l'autre à la physique. Mais afin de dégager les enjeux d'une discussion portant sur le statut du principe d'inertie, il faut préalablement étudier le statut de ce principe dans l'œuvre de Descartes aussi bien que la façon dont la pensée du philosophe français est présentée sur ce point précis dans les *Principes de philosophie de Descartes* de Spinoza.

2. Le caractère du principe d'inertie chez Descartes et la critique de Spinoza

Dans ses *Principes de philosophie* Descartes présente le principe de conservation comme une des lois de la nature qui constituent les « causes secondes des divers mouvements que nous remarquons en tous les corps »², la cause première qui produit généralement tous les

1. Sur la mise en œuvre du principe de causalité dans la formulation de la loi d'inertie chez Galilée et chez Descartes, voir E. Yakira, *La causalité de Galilée à Kant*, PUF (Philosophies), 1994, p. 13-23, et p. 30 et suiv.

2. *Principes de philosophie*, II, § 37 (édition Adam et Tannery, IX-2, p. 84).

mouvements dans le monde étant Dieu, qui par son concours ordinaire conserve dans l'univers autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant. Or, c'est justement de cette action conservatrice divine que dépendent immédiatement les trois lois de la nature comme l'indique Descartes dans un passage qui lui sert à la fois de justification et d'introduction à leur logique. Celle-ci n'est autre que la logique de la conservation des choses par Dieu, les trois lois énonçant 1) la conservation d'une chose en l'état qu'elle est, 2) la conservation du mouvement rectiligne, 3) la conservation de la même quantité de mouvement avant et après le choc des corps³. Comme cependant il n'y a que la première loi qui nous intéresse ici, nous allons focaliser notre analyse sur elle afin de dégager certaines implications métaphysiques sous-jacentes.

Le principe de conservation de l'état d'une chose est fondé sur l'immutabilité de l'action divine : Dieu agit d'une façon constante, ce qui explique non seulement la conservation par son concours de la même quantité de mouvement et de repos dans l'univers, mais aussi la persévérance de chaque chose dans son état. Le principe d'inertie devient ainsi aux yeux de Descartes un cas spécial de ce principe général de conservation⁴ et, partant, un principe ontologiquement vrai. Cette prise de position est certes en opposition manifeste avec la thèse contraire soutenue par d'autres savants du XVII^e siècle, qui postulaient tout simplement ce principe en réduisant sa validité dans le champ strict de la physique, séparée dès lors de tout fondement métaphysique. Mais cette constatation est sans portée pour Descartes, l'inertie étant pour lui la conséquence d'un principe métaphysique qui se concrétise ; elle ne peut pas alors être uniquement associée à cette science qui étudie les propriétés des corps sans s'occuper de

3. Il faut préciser que cette troisième loi, qui dans *Le Monde* est énoncée en second lieu, n'est en effet que la réciproque de la première, toutes deux faisant partie de la même polémique contre la philosophie naturelle de la scolastique : ce qui requiert une explication selon Descartes, ce n'est pas la conservation du mouvement des corps, mais ses changements, et cette explication relève (dans les *Principes*) de la troisième loi de la nature, qui formule le principe général qui régit toutes les règles du choc.

4. Notons au passage que ce qui chez Descartes se présente comme allant de soi, implique déjà quelques présupposés implicites. Voir H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion (Champs), Paris, 1968, p. 114 : « La loi d'inertie [...] ne s'impose pas à nous *a priori* ; d'autres lois seraient, tout aussi bien qu'elle, compatibles avec le principe de raison suffisante. »

leur statut ontologique, puisqu'elle présuppose une métaphysique créationniste, et plus précisément la doctrine de la création continuée.

Le statut que le principe d'inertie acquiert dans la philosophie cartésienne est précisément mis en question par Spinoza dans son ouvrage qui, comme son titre déjà l'indique, reprend cette philosophie pour la démontrer selon la méthode géométrique. Dans ses *Principes de la philosophie de Descartes* Spinoza place juste avant la démonstration du principe d'inertie énoncé dans la proposition 14 de la deuxième partie une remarque qui rappelle que cette proposition est tenue par beaucoup pour un axiome même si elle est ici démontrée⁵. Si l'on prend cette remarque au mot, il faut tout d'abord insister sur le fait que Spinoza était, semble-t-il, bien au courant de l'œuvre de certains savants de son époque qui posaient l'inertie comme un principe évident par lui-même, le situant ainsi parmi les propositions que toute théorie physique présuppose axiomatiquement⁶. Mais il faut aussi souligner que ce qui est ici contesté, c'est en dernier ressort toute la démarche cartésienne qui a permis d'établir une liaison forte entre physique et métaphysique et de conférer au principe d'inertie une validité ontologique et incontestable. Si le principe d'inertie peut être rangé, suivant la suggestion de Spinoza, indifféremment parmi les axiomes ou les propositions démontrées, c'est qu'il ne juge pas nécessaire le recours à une justification métaphysique, au moins telle qu'elle se présente dans le cadre du système cartésien. Car il est vrai que cette justification implique non pas seulement la doctrine de la création continuée, mais aussi toutes les conséquences que l'introduction de la notion de cause transcendante amène avec elle, conséquences auxquelles Spinoza ne saurait en aucun cas souscrire.

Les *Principes de Descartes* étant, cependant, un texte qui en principe reprend fidèlement la philosophie de Descartes, son auteur

5. « *Propositio hæc multis tanquam axioma est, eam tamen demonstrabimus* » (vol. I, p. 201, l. 22-23). Nous citons les textes latins de Spinoza d'après l'édition de C. Gebhardt, *Spinoza opera*, Heidelberg, C. Winter, 1925.

6. On peut citer à titre d'exemple le *De Motu corporum ex percussione* de Huygens que Spinoza connaissait sans aucun doute (voir Lettre 32), où l'inertie fait partie des hypothèses indémontrables (C. Huygens, *Ceuvres complètes*, éditées par la Société hollandaise des sciences, La Haye, 1888-1950, vol. XVI, p. 30). Mariotte, dans son *Traité du choc des corps* (1678) posait l'inertie comme sa première Supposition. Dans le *De Gravitatione* du jeune Newton, rédigé vers 1670, l'inertie fait partie des Définitions initiales (*De la gravitation*, Gallimard [Tel], p. 142) avant de devenir dans les *Principia* de 1687 un axiome.

procède à la démonstration de la proposition 14 en mettant en œuvre les mêmes éléments auxquels Descartes avait recours (le concours divin et l'action constante de Dieu), comme le montrent les références à deux propositions de la première partie de l'ouvrage qui a trait à la métaphysique (I, 12 et 20). Reste que le choix des termes dont Spinoza se sert dans cette démonstration suggère encore une critique qui vise cette fois-ci le caractère abstrait du principe d'inertie, au moins dans sa version cartésienne. Car cette loi n'est pas seulement rigoureusement irréalisable, comme Descartes semble l'admettre quand il affirme qu'une chose se meut « pendant qu'elle ne rencontre rien qui retarde ou qui arrête son mouvement »⁷, en posant ainsi une condition manifestement impossible dans un univers plein de matière ; elle est aussi abstraite parce qu'elle nous demande de faire abstraction de tout obstacle ou plutôt de tout autre corps existant dans le monde, et de porter notre attention seulement sur un seul corps qui uniquement sous cette condition serait à même de poursuivre son mouvement sans aucune altération. C'est précisément sur cette opération mentale qu'on pourrait qualifier de subjective (à condition d'entendre par ce terme une procédure effectuée par le sujet qui considère abstraitement un corps et qui ne tient pas compte des conditions réelles de son existence), que Spinoza insiste déjà dans le libellé de la proposition 14, comme le montrent les deux remarques suivantes. Premièrement, on n'y trouve pas la précision fournie, par contre, par Descartes, concernant l'état d'une chose qui ne change « sinon par l'effet des causes extérieures »⁸, comme si Spinoza voulait insister davantage sur le caractère abstrait de ce principe par l'absence de toute mention, même négative, des causes extérieures. Deuxièmement on a dans cette proposition une occurrence de l'expression « chaque chose, en tant qu'on la considère seulement en elle-même »⁹, qui n'existe nulle part dans les passages relatifs au principe d'inertie des *Principes* II, ce qui est significatif de l'effort de Spinoza pour mettre en lumière un aspect important de ce principe : un corps n'existe en fait jamais seul dans le monde, même s'il est possible de l'enlever de son contexte et le considérer en lui-même sans aucun rapport avec les corps extérieurs. Spinoza propose ainsi une

7. *Principes*, II, § 37 (IX-2, p. 84).

8. *Principes*, II § 37 (VIII-1, p. 62, l. 12) : *nec unquam mutari nisi a causis externis*.

9. *Unaquæque res, quatenus [...] in se sola consideratur* (I, p. 201, l. 19-20).

critique qui met l'accent sur l'impossibilité du passage d'une condition fictive à sa réalisation.

Cette manière de concevoir le corps n'est qu'une conséquence de la doctrine de la création continuée, puisqu'on peut concevoir l'action conservatrice de Dieu eu égard uniquement à un seul corps et non pas à la totalité des créatures, ce qui nous permet : 1) de concevoir les autres corps comme des potentialités dont on peut faire abstraction à tout instant, et 2) d'affirmer¹⁰ que l'état de ce corps ne va pas changer tant qu'il dépend du seul concours divin. Cette conclusion est à plus forte raison confirmée par les verbes employés dans la démonstration de la proposition 14, qui insinuent la même conception du corps¹¹ en y apportant le ton purement logique et abstrait d'une procédure qui ne se passe pas dans le monde matériel mais dans la pensée d'un sujet.

Nous avons déjà montré un aspect des implications que l'appareil démonstratif mis en œuvre par Descartes apporte à la loi d'inertie. Ce même aspect pose pourtant encore un problème qui concerne principalement la force de chaque corps pour persévérer dans son état, problème dont Spinoza était conscient si l'on en juge d'après un passage des *Pensées métaphysiques* (I, chap. 6) publiées à titre d'appendice aux *Principes de Descartes* en 1663. Car si la démonstration de la loi d'inertie dépend chez Descartes d'une métaphysique qui présuppose la doctrine de la création continuée, cela veut dire que le corps qui persévère dans son état ne le fait point par sa propre force, mais par une force qui lui est accordée par une cause qui le dépasse infiniment, à savoir Dieu. Le corps est ainsi dépouillé de toute positivité, vu qu'il n'agit pas par ses propres moyens, mais en vertu d'une action dont la cause le transcende. Il est évident que ce problème est intimement lié au problème du caractère abstrait de la loi d'inertie puisqu'ils sont tous deux des manifestations partielles du même principe qui chez Descartes régit la déduction de la loi d'inertie : si l'on admet cette déduction qui fait intervenir l'immutabilité de l'action divine, on s'éloigne, selon la critique implicite de Spinoza, tant de la réalité de la totalité des corps (vu

10. Proposition 14, démonstration : *affirmandum erit*. Il est évident que ce qui se joue dans cette phrase, ce n'est pas le statut réel du corps, mais la manière dont nous le concevons.

11. « [...] *si ad nullas causas externas, particulares scilicet attendamus, sed rem in se sola consideremus* » (I, p. 201, l. 27-29). Nous soulignons.

qu'un corps n'existe jamais seul dans le monde), que de la réalité de chaque chose prise singulièrement (car cette chose n'est plus la cause de sa propre persévérance dans son état et, partant, le mouvement inertiel n'a de sens que s'il est rapporté à une action transcendante). On peut alors aisément comprendre comment sont liés les deux aspects de la critique spinoziste : l'objection de Spinoza porte pour l'essentiel sur la liaison que Descartes établit entre la doctrine de la création continuée et le principe de conservation. Cette liaison d'une part dépouille chaque chose de toute force vu que la chose doit être conservée par autre chose qu'elle-même, et d'autre part introduit une coupure nette entre ce qui existe effectivement et ce que l'on conçoit comme réel. La doctrine de la création continuée conserve cependant toute sa validité dans le système cartésien, étant donné que pour Descartes ce qui découle immédiatement de l'immutabilité divine est ce qu'il y a de plus réel : Dieu, en conservant chaque chose telle qu'elle est dans l'instant, ne tient pas compte des obstacles qui interdisent aux choses de rester telles qu'elles sont.

Pour apporter une sorte de remède à ce qu'il considère comme un défaut de la théorie cartésienne, Spinoza ajoute dans un passage des *Pensées* un élément nouveau qui ne figure pas dans la démonstration du principe d'inertie. Dans ce passage, il s'efforce de prouver que les choses et la tendance en vertu de laquelle elles tendent à persévérer dans leur être et dans leur état¹² ne diffèrent point, mais sont une seule et même chose ; afin de le démontrer, il choisit un exemple qui relève du domaine de la physique. Le mouvement, écrit-il, « a une force de persévérer dans son état ; or, cette force n'est pas autre chose que le mouvement lui-même, c'est-à-dire que telle est la nature du mouvement »¹³. Spinoza suppose qu'il n'y a dans un corps qu'une certaine quantité de mouvement, donc que telle est sa nature ; tant qu'on considérera ce corps et rien d'autre, on sera obligé d'affirmer qu'il se meut, sinon on lui attribuerait quelque chose en plus de ce qui est admis dans l'hypothèse. Une chose a alors une force pour persévérer dans son état et cette force n'est que la chose elle-même, et le *conatus se movendi* n'est pas quelque chose en plus des lois mêmes et de la nature du mouvement.

12. *Pensées métaphysiques*, I, 6, § 8 et 9 (où il est respectivement question de la persévérance d'une chose dans son *esse* et dans son état [*status*]).

13. *Ibid.*, § 9.

Cet argument implique, bien sûr, d'une certaine façon, tout à fait comme le raisonnement analogue de Descartes, le principe de causalité qui pose qu'aucun changement ne se produit sans l'action d'une cause extérieure, et s'inscrit ainsi dans le même registre que la démonstration cartésienne du principe d'inertie où toute action d'une provenance extérieure au corps n'est pas prise en compte : le corps est considéré abstraitement sans aucun rapport avec les autres corps qui l'entourent. Cela est confirmé, d'ailleurs, par la terminologie de ce passage des *Pensées* qui reprend certains verbes significatifs de cette optique, tels les verbes *attendo* et *debere dicere*¹⁴, qu'on peut rapprocher de ceux employés dans la démonstration de la proposition 14. Mais Spinoza modifie totalement le schéma cartésien en accordant au corps qui se meut une force pour persévérer dans son mouvement – cette force n'étant que le mouvement lui-même –, et en éliminant ainsi toute force transcendante. Selon lui, entre une chose et la tendance qui est en elle à conserver son être¹⁵, il n'y a qu'une distinction de raison ou plutôt une distinction verbale¹⁶. De cette façon Spinoza réduit l'état d'une chose à son être, en conférant en même temps à chaque chose la capacité de persévérer dans son être sans le concours de Dieu, comme si la doctrine de la création continuée n'était point valable. Cette affirmation, il est vrai, est en contradiction flagrante avec la doctrine cartésienne, dont la cohérence, semble-t-il, n'est pas ici prise en considération par Spinoza, qui laisse glisser un élément incompatible avec elle afin d'attribuer aux choses une force propre qui exclut toute force conservatrice de Dieu. Ce qui importe surtout ici du point de vue de la physique, c'est le fait que chaque corps, qu'il soit en mouvement ou en repos, est pourvu d'une force pour persévérer dans son mouvement ou son repos, et cette force ne doit pas être conçue comme une chose qui est ajoutée au corps, puisqu'elle ne s'en distingue nullement. Cela constitue déjà une correction essentielle de la loi d'inertie telle que Spinoza l'a héritée de Descartes et, en outre, permet un rapprochement de ce passage des *Pensées* à la théorie du *conatus* exposée dans *l'Éthique*, où il est montré qu'un effort pour persévérer dans son être appartient à chaque chose. Sur ce point nous

14. Édition C. Gerhardt, I, p. 248, l. 15.

15. *Pensées*, I, 6, § 8 : *conatum, qui in unaquaque re est ad suum esse conservandum* (I, p. 248, l. 5).

16. *Ibid.*

allons revenir plus loin ; notons dès à présent que l'état d'une chose étant réduit à son être, c'est à celui-ci qu'il faut en dernier ressort avoir recours pour expliquer la subsistance d'une chose et de ses états. De plus, il faut souligner que le rapprochement entre les deux œuvres de Spinoza est d'autant plus justifié par la remarque faisant suite au corollaire 3 des *Principes de Descartes* II, qui généralise le principe de conservation énoncé dans la proposition 14 en suggérant qu'on peut appliquer la même analyse pour « expliquer les forces des choses en un état quelconque, comme nous l'avons fait ici à l'égard du mouvement »¹⁷. Il est évident que pour Spinoza la validité du principe d'inertie n'est pas restreinte au cas du mouvement, mais concerne la totalité des états d'une chose.

3. La déduction du principe d'inertie dans l'*Éthique*

Dans l'*Éthique* la loi de l'inertie est aussi intimement liée au principe de causalité¹⁸, mais d'une façon qui montre combien le statut des choses singulières – conçues chez Spinoza comme des modes d'une substance unique dont ils expriment l'essence – diffère de la conception correspondante de Descartes. Car dans le cadre de l'immanentisme spinoziste, ce n'est plus de l'action transcendante divine que le principe d'inertie dépend, mais du déterminisme qui régit tous les rapports des modes finis. Si donc la continuité entre la métaphysique de la première partie de l'*Éthique* et la physique placée après la proposition 13 de la deuxième partie est incontestable, elle est réalisée par l'intermédiaire de la productivité infinie de la substance qui se déploie d'une façon nécessaire¹⁹. Dans ce schéma la causalité

17. « Potuissem [...] vires rerum in quocunque statu, sicut hic circa motum fecimus, explicare » (I, p. 211, l. 1-3).

18. Ce principe est déjà énoncé avec les axiomes 3 et 4 de la première partie de l'*Éthique*. L'axiome 3 implique la formulation du principe d'inertie tel qu'il est explicité dans la deuxième partie de l'*Éthique*.

19. Ainsi on ne s'étonnera pas de voir Spinoza présenter la loi universelle de la causalité comme une « propriété commune des choses singulières » (II, 31, dém.) en la rangeant ainsi parmi les notions communes sur lesquelles est fondée toute la physique (voir le lemme 2 de l'abrégé de physique de la deuxième partie de l'*Éthique*), aussi bien que toute autre connaissance du deuxième genre (II, 40, sc. 2).

devient le principe qui règle la manière de l'existence même des modes finis, et cela est mis clairement en valeur par Spinoza dans la démonstration du principe d'inertie.

Le lemme 3 de la partie II de l'*Éthique* qui énonce la loi de l'inertie est fondé (comme le montre sa démonstration qui renvoie à I, 28) sur le principe fondamental suivant de la métaphysique spinoziste : chaque chose singulière ne peut exister ni être déterminée à opérer si elle n'est pas déterminée par une autre cause finie qui à son tour est déterminée par une autre cause finie, et ainsi à l'infini. Cette proposition pose le principe de causalité sous une forme affirmative qui montre comment chaque chose finie en dépend, et non pas négative comme c'était le cas chez Descartes, où prédomine la conservation par Dieu d'une chose dans un état inaltérable, qui, exceptionnellement, change dans la mesure où d'autres causes externes interviennent pour déstabiliser cette conservation. Une application du principe de causalité aux corps dont l'existence dans le cadre de la physique spinoziste est réduite au mouvement et au repos, autrement dit aux deux aspects du mode infini immédiat de l'attribut étendue, entraîne des conséquences de taille touchant la conservation des modes du corps : étant donné que chaque corps ne saurait être déterminé à exister et à opérer que par un autre corps, il s'ensuit qu'aucun corps ne peut à lui seul changer son état, c'est-à-dire changer son mouvement ou son repos sans l'intervention d'un autre corps.

Les implications ontologiques et métaphysiques de cette proposition sont manifestes aussi bien que les différences qui éloignent sa déduction de celle du même principe chez Descartes. Car l'inertie acquiert dans l'*Éthique* un statut ontologiquement vrai grâce à la mise en œuvre du principe de causalité qui chez Spinoza a une portée métaphysique au sens fort, vu qu'il décrit la modalité même du déploiement de la productivité de la substance. Il est alors évident que le lien instauré ainsi entre la physique et la métaphysique spinozistes n'a plus rien à faire avec celui que Descartes a introduit dans sa philosophie, tout simplement parce que la causalité n'est pas ici conçue comme l'effet négatif d'une action transcendante qui conserve toute chose telle qu'elle est dans l'instant, tant que rien ne l'empêche

de persévérer dans son état. Elle est, par contre, un fait positif²⁰ qui détermine les choses à exister et rend raison du réel. De cette manière l'inertie du corps ne dépend pas d'une cause qui le dépasse, puisque le corps est, d'après la définition 1 de la deuxième partie de l'*Éthique*, un mode qui exprime l'essence et la puissance de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue. Dieu est donc immanent à ses modes, ce qui confère à ceux-ci une puissance non seulement pour exister, mais aussi pour persévérer dans leur état, état (c'est-à-dire mouvement et repos) et existence d'un corps étant confondus dans le lemme 3 dont la démonstration renvoie, justement, à I, 28 : c'est que les corps les plus simples ne se distinguent entre eux, selon Spinoza, que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, leur existence étant ainsi réduite à leur état²¹, ce qui n'est pas valable pour les corps composés ou individus qui sont définis par un rapport de mouvement et de repos que leurs parties maintiennent entre elles. Cela montre que la loi d'inertie, dans la mesure où elle est chez Spinoza une conséquence de l'identification de l'état d'un corps à son existence, n'est applicable qu'aux *corpora simplicissima*. Mais la théorie du *conatus* développée dans la troisième partie de l'*Éthique* prouvera que ce qui est conservé, c'est l'être de la chose, qui inclut l'existence de la chose avec tous ses modes. Ainsi le *conatus* fournira le fondement métaphysique de l'inertie non pas seulement à l'égard des corps dont l'être se réduit à leur état, mais aussi en ce qui concerne les corps composés, qui sont des agrégats dont les parties sont en dernière analyse des corps simples et qui sont ainsi soumis eux aussi aux lois du mouvement et du repos.

Le corps étant donc chez Spinoza une expression précise et déterminée d'une puissance infinie, il a par lui-même une certaine capacité de maintenir ses états, autrement dit d'agir, et n'est pas immédiatement voué aux déterminations extérieures. Ce qui est néanmoins mis en avant dans le lemme 3, ce n'est pas tant cet aspect

20. Voir démonstration, I, 26 : « *Id, per quod res determinatæ ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (ut per se notum).* »

21. Tant Descartes (*Principes*, II, § 37) que Spinoza dans les *Principes de Descartes* ajoutent au principe de conservation une clause restrictive qui délimite sa validité aux choses simples et indivises. Les corps composés n'étant pas parfaitement durs peuvent violer en apparence les lois du mouvement, comme le montre clairement l'exemple cité dans la lettre de Descartes à Mersenne du 26 avril 1643 (édition Adam et Tannery, III, p. 651, l. 1-15).

dynamique du corps (même s'il existe dans sa démonstration une référence à II, définition 1), que la perspective inverse faisant du corps la partie d'un ensemble qui le détermine ; car dans ce lemme ce n'est pas un seul corps qui est visé, mais l'ensemble des modes de l'attribut étendue regardés sous l'aspect de leurs rapports réciproques. Le principe d'inertie chez Spinoza donc, contrairement à sa formulation cartésienne, porte sur la dépendance mutuelle qui lie à la fois plusieurs corps ou plutôt une infinité de corps puisqu'il s'agit ici du système relationnel tout entier qui correspond à la puissance infinie d'un attribut. De cette manière sa déduction se fait à partir de la nécessité qui régit absolument la chaîne infinie des causes finies, ce qui permet à Spinoza de situer le corps dans les rapports dont dépend son existence effective et d'éviter ainsi ce qui se présentait chez Descartes comme la condition de possibilité de ce principe, à savoir l'inexistence de tout obstacle extérieur au corps considéré.

Il faut alors insister sur le fait que ce qui est affirmé principalement avec le principe d'inertie tant dans sa version cartésienne que dans sa version spinoziste, c'est surtout le principe de causalité qui s'y trouve impliqué, dans la mesure où tout changement requiert une cause. Mais le rôle du principe de causalité est tout à fait différent dans une version du principe d'inertie qui, pour être conçue, présuppose négativement l'inexistence de toute détermination extrinsèque, et dans le cadre d'un système où le corps n'est concevable que dans un ensemble avec lequel il est en perpétuelle interaction dynamique. C'est justement en ce sens, et en accord avec la définition spinoziste du corps, qu'il faut interpréter le lemme 3 avec son corollaire, qui se situent au point où la métaphysique spinoziste fournit les fondements ontologiques à la science physique²².

22. La connaissance par les causes, à l'opposé de la connaissance confuse, se présente chez Spinoza comme une ligne de démarcation fondamentale entre ceux qui, accoutumés par la pratique et la théorie des sciences, sont capables d'aborder le déroulement déductif de *l'Éthique*, et ceux qui ne le sont pas. Sur ce point voir P.-F. Moreau, « Métaphysique de la substance et métaphysique des formes », *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, II, 1989, p. 9-18. Il nous semble, alors, que la nécessité joue un double rôle dans le système spinoziste puisqu'elle constitue d'une part un présupposé du système lui-même et d'autre part une vérité démontrée par ce système. De même, la science acquiert un statut ontologiquement vrai dans le sein du système grâce au fait que Spinoza érige la causalité en principe métaphysiquement valable (le principe de causalité est le minimum de métaphysique qui fonde la physique chez Spinoza), mais elle est

4. La nature du *conatus*

C'est encore le principe de causalité qui prédomine dans toute la théorie du *conatus*, comme l'atteste la proposition 4 de la troisième partie, par laquelle commence le groupe des propositions qui introduisent pour la première fois ce concept dans l'*Éthique*. Cette proposition reprend le principe de non-autodestruction, principe évident par lui-même selon la démonstration, vu qu'il est fondé sur la seule considération d'une chose en elle-même. Ainsi la logique qui sous-tend cette proposition est la suivante : la définition d'une chose affirme l'essence de cette chose, d'où suit que tant que nous avons égard uniquement à cette chose, et non à des causes extérieures, il n'y a rien qui puisse la détruire. Deux conséquences se dégagent de l'analyse de cette démonstration. En premier lieu, la chose est ici considérée comme une puissance d'auto-affirmation, étant donné que la définition d'une chose ne contient rien qui puisse détruire son essence, ni la chose elle-même en tant qu'elle est conçue comme n'ayant aucun rapport avec des causes externes. En second lieu, la proposition 4 pose le principe de causalité d'une manière négative, c'est-à-dire que l'optique ici adoptée implique l'élimination de tout obstacle, et ainsi considère la chose seulement du point de vue de la puissance qu'elle est, sans prendre en compte l'exercice de cette puissance contre les autres puissances qui la menacent et, potentiellement, la détruisent. Le problème des rapports des choses est réintroduit par la proposition 5 qui envisage les choses comme des forces qui s'opposent dans la mesure où elles sont d'une nature contraire. Il est significatif que dès le début de l'énoncé de cette proposition il n'est plus question d'une seule chose, mais des choses au pluriel, ce qui nous ramène à une perspective selon laquelle les modes finis (car la théorie du *conatus* porte sur tous les modes de tous les attributs) sont des puissances qui s'opposent et se déterminent entre elles ; mais ils sont aussi à même d'exercer une force d'opposition étant des expressions d'une puissance infinie (I, 25, cor.),

aussi l'élément qui permet aux hommes, sans qu'ils l'aient nécessairement théorisé au préalable, d'adhérer à la « métaphysique spontanée de la science » (P.-F. Moreau, art. cité, p. 15), présupposée par le système spinoziste.

un fait qui explique pourquoi deux ou plusieurs choses antagoniques ne peuvent pas être dans le même sujet. Il est vrai que l'expression « être dans un même sujet » pose problème du moment où le mot sujet connote une contrariété purement logique. Cela n'est pourtant pas le cas ici, surtout si l'on tient compte du fait que cette expression peut être interprétée comme encore un aspect de la dépendance mutuelle qui régit les rapports entre les modes : ceux-ci doivent impérativement avoir quelque chose en commun entre eux, sinon ils ne pourraient pas entrer en interaction. Il nous semble, donc, que c'est dans ce sens qu'il faut interpréter cette expression, d'une manière qui va de pair avec la leçon de la proposition précédente : une chose ne va subir aucune altération tant qu'elle est considérée en elle seule ; si, par contre, elle est rapportée avec d'autres choses à un même sujet et, partant, n'est plus considérée abstraitement, le seul fait qu'elle est par définition une puissance d'auto-affirmation suffit pour qu'elle manifeste une opposition.

C'est seulement dans la proposition 6, où la notion de *conatus* est introduite pour la première fois sous la forme du verbe *conatur*, que les deux perspectives sous lesquelles la chose est jugée – tantôt comme une puissance d'auto-affirmation, tantôt comme une puissance qui s'oppose aux puissances contraires – sont unies et relèvent d'un seul et même principe, qui n'est autre que la conception du mode comme affection par laquelle les attributs de Dieu s'expriment d'une manière précise et déterminée. Cette prise de position est explicitement affirmée dans la démonstration de la proposition et elle est suivie par une référence qui rappelle que « la puissance de Dieu, par laquelle lui-même et toutes choses sont et agissent, est son essence même » (I, 34). Chaque chose donc est une expression précise et déterminée de la puissance de Dieu, ce qui entraîne une conséquence de premier ordre quant à la manière d'existence des modes finis. Car aucun d'eux, étant tous également des expressions partielles d'une puissance infinie²³, ne saurait épuiser ou exprimer absolument cette puissance, vu que sa nature même l'oblige à coexister avec d'autres modes, à être déterminé par eux et à rester sous leur dépendance quant à son existence et son opération.

23. Voir *Éthique*, IV, 4, démonstration : « *Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinite Dei, seu Naturæ potentia.* » Nous soulignons.

Mais les choses étant des puissances, leurs rapports doivent être compris en termes de contrariété comme l'a bien montré la proposition 5. Chaque chose est une force qui s'oppose à tout ce qui peut ôter son existence, et elle l'est précisément parce qu'elle est une puissance d'auto-affirmation contrainte d'exister dans un réseau de puissances qui toutes expriment, chacune à sa manière, la puissance infinie divine. Cette double perspective ne fait que démultiplier, en dernière instance, une seule et même chose, comme le prouve la démonstration de la proposition 6 où se croisent tant l'optique qui insiste sur la série causale liant les modes finis, que celle qui considère chaque mode fini indépendamment de son contexte comme une force qui persévère dans son état « pour autant que cela dépend d'elle » (*quantum in se est*).

La présence de l'expression dédoublée *quantum potest et in se est* dans cette démonstration justifie, à sa manière, la fusion qui s'accomplit ici. Notons qu'on ne la trouve nulle part au cours de la déduction du principe d'inertie dans l'*Éthique*, contrairement à la formulation du même principe chez Descartes où il est explicitement affirmé qu'une chose « continue d'être en même état autant qu'il se peut »²⁴. La raison en est que dans le cadre de la présentation du principe d'inertie par Spinoza cette expression serait liée uniquement à l'une des deux perspectives sous lesquelles un corps est considéré par Spinoza, celle qui regarde le corps comme une puissance autonome. Car cette expression connote la puissance qu'a une chose considérée en elle-même²⁵, autrement dit la puissance qu'une chose représente une fois qu'on a fait abstraction des obstacles extérieurs qui l'empêchent de persévérer dans son état. Mais chez Spinoza une chose n'est jamais vraiment séparée des conditions concrètes de son existence. Même quand Spinoza nous incite à considérer une chose en tant que puissance d'auto-affirmation, nous avons vu que le principe de causalité, par lequel une chose est rattachée à un ensemble qui la dépasse et qui la détermine, est toujours présent par l'évocation de

24. Dans l'édition Adam et Tannery, IX-2, p. 84 et, pour la version latine où l'expression *quantum in se est* est utilisée, VIII, p. 62, l. 11.

25. I. B. Cohen, « *Quantum in se est* : Newton's concept of inertia in relation to Descartes and Lucretius », *Notes and Records of the Royal Society*, XIX, 1964, p. 148 : « Modern readers are apt to have lost the idea of "naturally" or "by its own force" which Newton and Descartes and the 17th century students of Lucretius knew to be another essential part of the sense of *quantum in se est*. »

l'existence des autres corps²⁶. Ceci explique en outre pourquoi l'expression *quantum in se est* est complétée dans la démonstration de la proposition III, 6, par la formule *quantum potest* qui fait naître à l'esprit l'idée d'une contrariété et d'une lutte entre des puissances qui se limitent l'une l'autre. Si, maintenant, l'on nous demande pourquoi Spinoza n'emploie dans l'énoncé de la même proposition que l'expression *quantum in se est*, c'est-à-dire un seul des aspects de cette alternative, la raison en est manifeste : le *conatus* est une force qui s'identifie à l'essence actuelle de la chose (III, 7), et par conséquent une force qui concerne principalement le mode fini considéré en lui-même. Mais comme nous l'avons déjà montré, le seul fait de concevoir le mode comme une puissance agissante suffit pour l'introduire immédiatement dans l'ensemble des rapports causaux qui constituent le déterminisme universel.

5. Le rapport de l'état d'une chose à son *esse*

Ayant traité jusqu'ici tant le statut du principe d'inertie dans l'*Éthique*, que la démarche suivie par Spinoza afin d'établir la validité de la théorie du *conatus*, il nous reste à examiner le problème du rapport entre les objets sur lesquels portent ces deux parties du système : les modes (mouvement et repos) et l'être d'une chose. Car il est vrai que le *conatus* ne regarde pas la conservation de l'état d'un corps, mais la persévérance d'une chose en général dans son être. Si cette différence entre les sujets concernés par ces deux théories respectives peut être attribuée au simple fait que la théorie du *conatus* porte sur tous les modes finis de tous les attributs, et non pas seulement sur les modes de l'attribut étendue, il nous reste néanmoins à expliquer la différence entre l'état et l'être d'une chose et à examiner si l'un implique d'une certaine façon l'autre et, si oui, dans quel sens.

De ce que dans la démonstration de la proposition III, 6, les termes *existentia* et *esse* sont indifféremment utilisés, on ne peut pas

26. Ainsi, nous avons vu que la première proposition du corollaire du lemme 3 remplit cette fonction. De même, dans l'énoncé de la proposition III, 4 les causes extérieures sont mentionnées comme causes efficientes de tout changement, tandis que celle des *Principes de Descartes*, II, 14, n'y fait, au moins dans son énoncé, aucune allusion parce qu'elle adopte le point de vue de Descartes.

inférer que l'être est identique à l'existence, surtout si l'on considère que la proposition 7 pose l'équivalence entre l'être et l'essence actuelle d'une chose. Il est alors évident que l'être d'une chose comprend non pas seulement ses modes – qui peuvent changer à tout moment sans aucun changement essentiel de la chose –, mais aussi l'existence de cette chose en tant qu'elle est une conséquence du fait « qu'une infinité de choses suivent de la nécessité éternelle de Dieu en une infinité de modes »²⁷. De ce point de vue le *conatus* des modes finis découle d'une puissance éternelle et infinie, et confère à chacun la force qui le propulse dans l'existence, cette force n'étant que la chose elle-même.

D'après cette analyse, est-ce qu'on a vraiment le droit de séparer strictement la persévérance dans l'être de la persévérance dans l'état ? Nous croyons que non et pour cause : la réalité des modes d'une chose, même si elle ne doit pas être confondue avec celle de la chose elle-même, est la résultante de la consistance ontologique de celle-ci²⁸, qu'on doit plutôt concevoir comme une puissance totalement positive et non pas comme le sujet de quelques propriétés abstraites (ce qui réduirait le corps à ses propriétés physiques en le définissant à partir des notions communes mais abstraites²⁹, et non pas à partir de son essence singulière). Il faut donc regarder la conservation des modes d'une chose comme une expression de sa force pour persévérer dans son être ou de son *conatus*. Ceci trouve par ailleurs une confirmation dans la manière dont le principe d'inertie est déduit dans l'*Éthique*. Comme nous l'avons vu, il y est ontologiquement fondé non seulement sur le principe de causalité – la seule manière de production de tout ce qui existe –, mais aussi sur le fait que l'existence des *corpora simplicissima* est réduite à leur mouvement et repos. Étant donné que c'est justement l'existence et l'opération des choses singulières qui sont visées par la proposition qui énonce le principe de causalité (I, 28), on comprend aisément que le fondement ontologique du principe d'inertie est incontestable grâce à l'identification,

27. Voir II, 45, scolie, avec la référence à I, 16.

28. Voir M. Gueroult, *Spinoza II (L'âme)*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 146, note 16 : « [...] métaphysiquement, la réalité de la force de repos est fondée tout autant que celle du mouvement dans le *conatus* présent en toute chose comme tendance à persévérer dans son être. »

29. *Éthique*, II, 37 : « *Id, quod omnibus commune quodque æque in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.* »

accomplie par la définition des *corpora simplicissima*, du mode du corps avec l'être du corps.

Le principe d'inertie doit alors être rangé parmi les conséquences immédiates de l'action d'une chose pour persévérer dans son être, fondée elle-même sur la consistance ontologique de cette chose. Car du seul fait qu'une chose existe en tant qu'expression certaine et déterminée de l'essence de Dieu, il s'ensuit quelque effet³⁰. Dans le cadre du système spinoziste donc, l'inertie tient lieu d'une expression du *conatus* du corps ; elle doit alors être comprise plutôt comme une propriété qui relève de la métaphysique que comme un principe qui décrit ou explique le comportement des corps au niveau purement physique, l'immanentisme de Spinoza ne laissant aucun doute sur le statut de tout ce qui existe et qui a Dieu pour cause efficiente³¹.

Si donc le principe d'inertie semble être de prime abord le principe qui, généralisé, conduit à la théorie du *conatus*, il faut préciser que ce jugement n'est valable que d'un point de vue heuristique. Il faut par contre saisir ce principe physique comme une restriction du *conatus* du corps, quand on se situe du point de vue du système métaphysique spinoziste³². Il est vrai que ce système n'exclut nullement l'élaboration d'une théorie des propriétés physiques du corps. Bien au contraire, toute la théorie des notions communes passe par la connaissance physique des corps et, en même temps, constitue la condition sous laquelle cette connaissance est rationnelle. Ainsi la métaphysique spinoziste indique, en creux, la place de la physique et en comporte quelques principes fondamentaux (aussi bien que quelques propriétés du corps humain, dont la structure surtout intéresse Spinoza), sans pourtant entrer dans ses détails. Cette absence

30. Voir I, 36, avec sa démonstration.

31. *Éthique*, I, 16, corollaire 1, et I, 25.

32. Cette perspective continuiste dans laquelle il faut inscrire l'inertie et le *conatus* est bien illustrée dans un passage de la Lettre 32 où il est question du maintien du rapport de mouvement instauré entre les parties du sang, une fois qu'on a imaginé qu'il n'y a point de causes extérieures (voir édition C. Gebhardt, IV, p. 172, l. 1-5). Le sang conservera alors sa nature en restant toujours dans le même état (*status*), comme s'il était un tout, et non pas une partie. Or il n'en est rien, car « il y a un grand nombre d'autres causes dans la dépendance desquelles se trouve la nature du sang, et qui à leur tour dépendent du sang » ; la nature ou l'état d'une chose doivent, partant, se maintenir en dépit des obstacles extérieurs et doivent être conçus tous deux comme des forces d'opposition qui dérivent de l'essence de la chose.

d'une physique développée ne doit pas nécessairement être comprise comme un défaut de la philosophie de Spinoza, étant donné qu'elle nous donne au moins un principe stable et valable tant d'un point de vue physique que d'un point de vue ontologique. Pour le reste, le philosophe se contente de laisser le champ de la physique à la disposition de toute théorie compatible avec le principe d'inertie, ayant toujours en tête, comme l'a bien montré Alexandre Matheron³³, le fait que la science des corps est inséparable du contexte imaginaire qui nous est imposé parce que nous sommes en interaction avec le monde matériel à travers notre corps.

6. Conclusion

L'étude de certains passages de l'œuvre de Spinoza nous permet d'éclairer le statut du corps dans le système spinoziste, et avec lui le statut du fini. Car nous avons vu que le corps est défini comme l'expression d'une puissance infinie, ce qui ne lui confère pas seulement une force, mais en outre détermine les limites de son activité, vu que seule la puissance infinie divine existe inconditionnellement ; ce qui l'exprime d'une manière précise et déterminée, par contre, doit être soumis aux contraintes qui lui viennent du dehors et le déterminent d'une infinité de manières. Le fini, donc, est par définition³⁴ ce qui est limité et contraint à exister et à opérer selon une raison précise et déterminée. Ceci ne réduit pas la finitude à la passivité pure, puisque, comme nous avons vu, grâce à la doctrine de l'immanence le comportement physique du corps doit être toujours conçu comme la résultante d'une combinaison d'activité et de passivité.

La causalité donc se présente de ce point de vue comme ce qui conditionne la science des corps. Quand elle est conçue abstraitement, pourtant, elle se présente comme une loi prescrite du dehors et non pas comme une suite du statut même de tout mode fini. Mais cette conception abstraite peut conduire à une science qui sépare le corps

33. A. Matheron, « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza*, n° 6, p. 83-109 ; sur les limites intrinsèques à toute théorie physique, voir surtout p. 103 et suiv.

34. Voir *Éthique*, I, définitions 2 et 7.

Astérion, n° 3, septembre 2005

de son fond métaphysique pour prendre en compte seulement ses propriétés abstraites qui ne constituent pas sa réalité ontologique, comme le montre clairement la théorie spinoziste du *conatus*.