

”Nature Naturante, Nature Naturée -Sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse”

Charles Ramond

▶ **To cite this version:**

Charles Ramond. ”Nature Naturante, Nature Naturée -Sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse”. Charles RAMOND. Spinoza -Nature, Naturalisme, Naturation, Presses Universitaires de Bordeaux, pp.93-119, 2011. halshs-00669999

HAL Id: halshs-00669999

https://shs.hal.science/halshs-00669999

Submitted on 31 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[« Nature Naturante, Nature Naturée : sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse », in *Spinoza –Nature, Naturalisme, Naturation*, textes réunis et édités par Charles RAMOND, Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux (« Publications du Centre de Recherches Lumières, Nature, Sociétés »), 2011, p. 93-119.]

Nature Naturante, Nature Naturée : sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse

Par Charles RAMOND, Paris 8 / LLCP

[1]Comme « Dieu ou la Nature », comme les « trois genres de connaissance », comme « l'idée adéquate », les expressions « nature naturée » et « nature naturante » sont usuellement reçues comme des « marqueurs » de la philosophie de Spinoza. Il y aurait là, en ce qui concerne les deux dernières expressions, matière à étonnement. Spinoza en effet n'invente pas les expressions de « nature naturée » et de « nature naturante », et, à bien regarder les textes, y a très peu recours. Notre première tache sera donc tout naturellement de nous demander comment expliquer la célébrité donnée

[1] Ce texte a pour origine lointaine une conférence prononcée le 27 octobre 2000 devant le Centre d'Histoire de la Pensée Moderne (dirigé alors par Yves-Charles Zarka) du CNRS, lors d'une journée organisée par Pierre Magnard sur « Nature naturante, nature naturée ». Il est le point de départ d'un livre en cours de rédaction sur la généalogie, l'histoire et la signification du doublet « nature naturante / nature naturée » dans la philosophie occidentale.

par Spinoza plus que tout autre au doublet « nature naturée, nature naturante » ? Autrement dit, de nous demander ce qui, dans la philosophie de Spinoza, a pu transformer cette rencontre furtive en une alliance indissoluble et éclatante. S'interroger sur les raisons de la rencontre entre cette philosophie et ces expressions demandera ainsi non seulement un retour sur le spinozisme lui-même, mais aussi sur le sens que peut prendre, ou qu'a pu prendre, cette philosophie, dans l'histoire de la philosophie et de la pensée occidentales. Les expressions de « nature naturée » et de « nature naturante », en effet, jouent les premiers rôles bien plus dans l'histoire de la réception du spinozisme que dans le système lui-même. Peut-être enfin pourrons-nous attendre (quoi de plus légitime en cette occasion ?) de telles analyses quelques éclaircissements sur la notion de « nature » et sur la docilité ou la résistance qu'une telle notion a pu offrir et offre encore à la conceptualisation : je me propose en effet de montrer que, considérées en elles-mêmes, les expressions « nature naturée » et « nature naturante » sont bien plus mystérieuses qu'il ne semble, et qu'elles enveloppent une manière d'énigme philosophique autant que philologique qu'il sera tout naturel, me semble-t-il, de mettre en rapport avec le caractère souvent énigmatique du spinozisme lui-même.

I. Situation de Spinoza par rapport à l'histoire des expressions « nature naturante » et « nature naturée ».

a) La scolastique et le sens premier du doublet « nature naturante / nature naturée ».

Comme l'ont fait remarquer les commentateurs qui se sont intéressés à cette question, notamment Wolfson et Gueroult, l'idée présente traditionnellement dans la distinction entre une « nature naturante » et une « nature naturée » était celle d'un esprit organisateur à la source d'une création. Selon Gueroult, d'abord,

> Ces termes sont courants dans la scolastique de l'époque, comme l'attestent Heereboord et Clauberg : *Naturae vox interdum quamlibet rei cujusvis essentiam notat, quae cujusque motionis principium est. Sic natura tribuitur Deo, qui vulgo dicitur natura naturans, quemadmodum creatura dicitur natura naturata* (*Meletemata*, éd 1665, Nimègue, Collegium Physicum, Disp. 2, Thesis 1, § 4, p. 66) [« le terme de 'nature' peut désigner parfois l'essence d'une chose quelconque, qui est principe d'un certain mouvement. C'est ainsi que l'on attribue à Dieu une nature, ordinairement appelée 'nature naturante', de même

que la créature est appelée 'nature naturée' »][2].

Comme on le voit ici, la notion de « création » est au cœur du doublet « nature naturante » et « nature naturée », expressions qui, au fond, sont perçues initialement comme une façon plutôt jargonnante de désigner un autre couple bien connu, à savoir celui du « créateur » et de la « créature ». Cette sensation de jargon inutile (poursuit Gueroult) est d'ailleurs bien soulignée par Clauberg, qui évoque à ce sujet des « noms barbares » :

> *Distinctio vocis est, cum natura dividitur in* ***naturantem****, per quam intelligunt Deum, auctorem naturae creatae, et* ***naturatam****, per quam intelligunt rerum universum,* ***sed non video quid opus fuerit barbaris hisce nominibus****, cum divisio entis in Deum et creaturam pluribus aliis explicetur vocabulis* [« Il y a une distinction entre les termes, lorsqu'on divise la nature en « **naturante** », par quoi on entend Dieu, auteur de la nature créée, et « **naturée** », par quoi on entend la totalité des choses ; **mais je ne vois pas quel besoin il y avait à introduire ces noms barbares**, dans la mesure où la division de l'étant en Dieu et la créature est développée par un grand nombre d'autres vocables »][3].

Ici encore, la distinction entre « nature naturante » et « nature naturée » est donc spontanément et explicitement tenue pour l'équivalent scolaire de la distinction communément reçue entre « créateur » et « créature ». On sait que la notion de « création » ne peut pas trouver place dans une philosophie immanentiste et éternitaire comme l'est celle de Spinoza. Bien plus, on sait que la plupart des constructions conceptuelles spinozistes sont élevées *contre* l'idée de création (c'est une des thèses les moins contestables de Gueroult sur Spinoza). On peut donc pressentir que Spinoza ne reprendra les deux expressions de « nature naturante et de « nature naturée », qu'en en modifiant profondément le sens et les relations. C'est d'ailleurs ce que voit fort bien Wolfson[4] :

> Selon les médiévaux, la distinction entre Dieu et le monde est double. En premier lieu, Dieu est cause et le monde est son effet, et par cause ils entendent une cause intelligente, un créateur, agissant selon un dessein et avec un but. En second lieu, dieu est immatériel et le monde matériel, si bien que Dieu, s'il doit être dit substance, est une substance au-delà de toutes les autres, une substance

[2] Martial Gueroult, *Spinoza* 1, *Dieu*. Paris : Aubier-Montaigne, 1968. *Appendice* n° 13 : *Natura Naturans, Natura Naturata*, p. 564. Je traduis.

[3] Clauberg [1622-1665], *Opera*, Amsterdam, 1691, p. 629 (cité par Gueroult, *op. cit*., p. 564). Je traduis.

[4] Wolfson (*La Philosophie de Spinoza* -traduction de l'ouvrage anglais *The philosophy of Spinoza –Unfolding the latent processes of his reasoning*. Cambridge (Mass.), 1934, par Anne-Dominique Balmès. Paris : Gallimard, 1999) ; trad. fr., pp. 231-232.

> supérieure ou immatérielle, par opposition au monde composé de substances matérielles. […] Or Spinoza souhaitait utiliser ces deux expressions pour désigner ce qui, dans sa philosophie, correspondait, dans la philosophie médiévale, respectivement à Dieu et au monde, à savoir Dieu et les modes. Mais il ne voulait cependant pas les utiliser dans leur signification traditionnelle, selon laquelle elles dénotaient une distinction entre une cause intelligente et un effet prémédité, ou entre une substance immatérielle et une substance matérielle. Que fit-il donc ? Il révisa simplement leur signification. Définissant la *natura naturans* comme incluant la substance et ses attributs, et la *natura naturata* comme incluant tous les modes, infinis aussi bien que finis, il décrit leurs différences en des termes tels que, à les examiner de près, on s'aperçoit qu'ils s'opposent directement à la conception thomiste de ces expressions[5].

Quelles que soient les réserves très légitimes qu'on peut émettre parfois sur la méthode d'interprétation de Wolfson, il corrobore ici l'idée généralement acceptée d'une reprise par Spinoza des expressions de « nature naturante » et « nature naturée » en un sens tout différent de celui que leur donnait la scolastique.

b) La rencontre entre le spinozisme et le doublet Nature Naturante / Nature Naturée.

Et de fait, l'association que l'on fait le plus souvent entre la philosophie de Spinoza et le doublet « nature naturante / nature naturée » est à première vue le résultat d'une rencontre dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est pleine de malentendus[6]. Bien que particulièrement célèbres, les deux expressions « nature naturante » et « nature naturée » occupent en effet une place très peu importante (quantitativement) dans la philosophie de Spinoza ; et en plus, une place non problématique, non thématisée, qui ne revendique nullement, tout au contraire, l'originalité créatrice, comme il arrive parfois à Spinoza de le faire[7], car les deux expressions apparaissent

[5] Wolson cite ici en note deux passages de saint Thomas. D'abord, les *Commentaria in Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus, Caput 4, Lectio 21* : Dieu est dit *natura naturans* parce qu'il est « la cause universelle de toutes les choses qui arrivent naturellement » ; et la *Somme théologique, prima secundae, quaest. 85, Art 6* : Cette cause universelle relève de « quelque substance supérieure et c'est en ce sens que certains disent de Dieu qu'il est *natura naturans* ».

[6] Voir *supra* les analyses de Evelyne Guillemeau.

[7] Voir par exemple *TRE* § 46/85 : « Nous avons montré cependant que l'idée vraie est simple, ou composée d'idées simples, telle l'idée faisant connaître comment et pourquoi une chose existe ou a eu lieu ; nous avons montré aussi qu'il en découle dans l'âme des effets objectifs proportionnés à l'essence formelle de son objet ; cela revient à ce qu'on dit les anciens : que la vrai science procède de la cause aux effets ; à cela près cependant que, **jamais que je sache, on n'a conçu, comme nous ici**, l'âme agissant selon des lois déterminées et telle qu'un automate spirituel » *<[…] nempe veram scientiam procedere à causâ ad effectûs ; **nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt**, uti nos hîc, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale>* (G II 32 19-26 ; trad. Charles Appuhn) ; voir également *E* III app 19, 20 et expl : « 19. La Faveur est

comme en passant, comme de simples précisions de vocabulaire, comme l'explicitation d'une allusion à quelque chose de bien connu du lecteur : cela apparaît clairement à la manière dont Spinoza les introduit pour la première fois dans l'Éthique en *Éthique* I 29 *sc* :

> Avant d'aller plus loin, je veux expliquer ici ce qu'il nous faut entendre par Nature naturante, et par Nature naturée, ou plutôt le faire observer <*explicare volo, vel potius monere*>. Car j'estime que ce qui précède a déjà mis en évidence que, par **Nature naturante**, il nous faut entendre ce qui est en soi, et se conçoit par soi, autrement dit tels **attributs** de la substance <*talia substantiae attributa*>, qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (*par le Corollaire 1 de la Proposition 14 et le Corollaire 2 de la Proposition 17*) Dieu considéré en tant que cause libre. Et par **naturée**, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire toutes les manières [tous les **modes**] des attributs de Dieu <*omnes attributorum modos*>, en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu, et qui sans Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir.

Les expressions de « nature naturante » et de « nature naturée », on le voit, ne donc sont pas l'objet d'une « définition », mais d'une simple « observation » : ce sont d'autres expressions, indique expressément Spinoza, pour désigner les « attributs » et les « modes ». Les deux expressions n'apparaissent ensuite, dans *l'Éthique*, que dans la proposition I 31 et dans sa *démonstration* : soit en tout 4 occurrences de chacune dans tout l'ouvrage, ce qui est très peu ; et outre cela, les apparitions de « nature naturante » et de « nature naturée » en *Éthique* I 31 et *dém* sont subordonnées à un autre thème : elles servent à situer et à caractériser « l'intellect infini en acte », et ne sont donc, dès leur deuxième et dernière apparition, déjà plus thématisées pour elles-mêmes :

> L'intellect en acte, qu'il soit fini ou infini, ainsi que la volonté, le désir, l'amour, etc, doivent être rapportés à la nature naturée, et non à la naturante <*Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut voluntas, cupiditas, amor, etc, ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent*>[8].

---

l'Amour pour quelqu'un qui a fait du bien à autrui. 20. L'Indignation est la Haine pour quelqu'un qui a fait du mal à autrui. *Explication* : ces noms ont un autre sens dans l'usage courant, je le sais. Mais mon dessein n'est pas d'expliquer le sens des mots, mais la nature des choses, et de les désigner par des vocables dont le sens usuel ne soit pas complètement incompatible avec le sens que je veux leur donner dans mon usage, que cela soit dit une fois pour toutes » <*Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, à significatione, quâ eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat*>.

[8] *Éthique* I 31.

Or il est tout à fait frappant que Spinoza présente comme allant de soi et comme conforme à un emploi bien connu le recours à des notions que, en réalité, il transforme ici profondément : car l'idée enveloppée, selon l'avis unanime, dans la distinction entre une « nature naturante » et une « nature naturée » était bien, je l'ai rappelé, celle d'un esprit organisateur à la source d'une création. Et de ce point de vue, un entendement divin aurait dû évidemment être rapporté par Spinoza à la « nature naturante », comme principe à la fois organisateur et créateur. Mais Spinoza, justement et tout au contraire, fait de l'entendement infini non pas une origine, mais un produit : autrement dit, et pour parler son propre langage, il fait de l'entendement infini un « mode », c'est-à-dire non pas un élément de la « nature naturante », mais bien de la « nature naturée », bouleversant ainsi les relations traditionnellement reconnues entre ces deux notions au moment même où il déclare les reprendre, comme des choses bien connues de tous, à la tradition de l'École :

> Par intellect en effet (comme il va de soi) nous n'entendons pas la pensée absolue <*absolutam cogitationem*> mais seulement un ***mode*** précis du penser <*certum modum cogitandi*>, lequel mode diffère d'autres, comme le désir, l'amour, etc, et par suite (*par la déf 5*) il doit se concevoir par la pensée absolue <*per absolutam cogitationem concipi debet*>, à savoir (*par la prop. 15 et la déf. 6*) par un attribut de Dieu qui exprime l'essence éternelle et infinie de la pensée, et il doit se concevoir de telle sorte que sans lui il ne puisse ni être ni se concevoir ; et c'est pour cela (*par le scolie de la prop. 29*) **qu'il doit être rapporté à la Nature naturée, et non à la naturante**, de même que les autres modes du penser ».[9]

Il resterait évidemment ici à se demander quelle peut bien être la nature de cette « pensée absolue » qui est la forme de la pensée lorsqu'elle fait partie de la « nature naturante », c'est-à-dire, la forme de la pensée considérée comme attribut, ou encore de la « pensée pensante », au moment où Spinoza ramène, comme il le dit ici, tout « intellect » à la « pensée pensée » ; et je reviendrai bien entendu sur cette question difficile et centrale, dans la dernière partie de cet exposé.

Quoi qu'il en soit, du point de vue du rapport à la tradition scolastique auquel je m'en tiens pour l'instant, on voit Spinoza attacher, lier, purement et simplement, les formules « nature naturante » et « nature naturée », à un système de l'immanence pour lequel, sans aucun doute, elles n'avaient pas été faites à l'origine : comme si, au fond,

[9] *Éthique* I 31 *dém* [traduction Pautrat modifiée : « mode du penser » au lieu de « manière de penser »]

les expressions de « nature naturante » et de « nature naturée » se révélaient, au moment où il les rencontre, convenir parfaitement à son propre système ; comme s'il était si évident qu'elles convenaient par dessus tout à son système encore mieux qu'aux systèmes théologiques pour lesquelles elles avaient été créées, qu'il ne lui était même pas besoin de se justifier à ce sujet. Ce sentiment d'une évidence dans la rencontre entre la doctrine spinoziste et le doublet « nature naturante / nature naturée » se marque d'ailleurs au fait que la philosophie de Spinoza a d'ailleurs été très tôt fixée sur ce point, même si elle a pu notablement évoluer sur d'autres : ce qui me semble devoir être interprété comme le signe d'une vision des choses précoce et fondamentale. La présentation des deux expressions, dans le *Court Traité*, ne diffère en effet en rien d'essentiel de celle qui sera celle de l'*Éthique* :

> Par *natura naturans* [« nature naturante », en latin dans le texte néerlandais] nous entendons un être que nous concevons clairement et distinctement par lui-même, sans recourir à aucune autre chose qu'à lui-même (comme tous les **attributs** <*eigenschappen (attributa)*> que nous avons décrits jusqu'ici), lequel être est Dieu. Les Thomistes également ont compris Dieu par cette même expression ; mais leur *natura naturans* était un être (comme ils le nommaient) extérieur à toutes les substances. Nous diviserons la *natura naturata* [« nature naturée », en latin dans le texte néerlandais] en deux, en une universelle et en une particulière. L'*universelle* consiste en tous les **modes** qui dépendent immédiatement de Dieu. La *particulière* consiste en toutes les choses particulières qui sont causées par les modes universels. En sorte que la *natura naturata*, pour être bien conçue, requiert quelques substances <*Soo dat de* Natura naturata, *om wel begrepen te worden, eenige selfstandigheden van noden heeft*>.[10]

Comme on le voit dans ce passage, la distinction entre « nature naturante » et « nature naturée » recouvre exactement, dès le *Court Traité*, la distinction entre « attributs » et « modes » ; de même que la distinction interne à la « nature naturée », en « nature naturée universelle » et « nature naturée particulière » désigne exactement la doctrine qu'on a coutume d'appeler, à propos de l'*Éthique*, des « modes infinis », la « nature naturée universelle » et la « nature naturée particulière » du *Court Traité* devenant dans l'*Éthique* respectivement le « mode infini immédiat » et le « mode infini médiat ». Dès le *Court Traité*, par conséquent, Spinoza ne semble éprouver aucune difficulté à adopter le doublet « nature naturante / nature naturée » pour caractériser la dualité fondamentale de sa propre philosophie, à savoir la dualité « attributs-modes ».

[10] *Court Traité*, I, chp 8 : « De la nature naturante », pp. 249 et 251.

C’est qu’en effet, sans doute, les deux expressions « nature naturante » et « nature naturée », créées dans un contexte et pour des buts non seulement différents, mais opposés à ceux du spinozisme, trouvaient paradoxalement leur plein épanouissement et toutes leurs résonances dans la philosophie de Spinoza, par leur *parallélisme* même, et par l’insistance qu’elles mettent à décliner sans cesse le mot de « nature ». Toute doctrine introduisant une dissymétrie entre le monde des causes et celui des effets, ou préoccupée de la prééminence d’un « créateur » sur des « créatures » est en effet improprement décrite par le doublet paralléliste et a-théologique « nature naturante, nature naturée ». Que ces expressions aient parues « barbares » à des esprits théologiques, cela ne doit pas nous étonner : barbares elles étaient en effet, non seulement sans doute pour des questions de forme grammaticale et de pédanterie scolaire, mais aussi et surtout parce que le parallélisme, ou l’absence de hiérarchie, entre Dieu et la Création, y étaient explicités sans doute de façon choquante. Une philosophie anti-créationniste, strictement naturaliste, et paralléliste comme celle de Spinoza rencontrait au contraire comme une évidence le doublet paralléliste et naturaliste « nature naturée / nature naturante ». Il y a donc eu conjonction, ou adéquation quasi miraculeuse entre cette expression et la doctrine de Spinoza : une sorte de *reconnaissance* réciproque qui explique sans doute la façon dont Spinoza présente ces notions : comme si le lecteur devait les avoir lui aussi « reconnues » en lisant simplement l’*Éthique*. Et l’on ne doit donc pas s’étonner que ce soit au contact du spinozisme que la distinction entre « nature naturante » et « nature naturée » ait enfin cristallisé dans l’histoire de la philosophie occidentale. Ce n’était pas tant une expression pour cette philosophie, qu’une philosophie pour cette expression. La quasi identité des deux formules (à une syllabe près), et la quadruple présence du terme « nature » convient en effet tout particulièrement à une philosophie dans laquelle il n’y a qu’une réalité, « Dieu ou la nature », qui, comme le déclare Spinoza en *Éthique* IV *préface*, « agit et existe avec la même nécessité ». Le doublet « nature naturante / nature naturée » semble ainsi fait pour évoquer parfaitement le monde spinoziste, c’est-à-dire un naturalisme sans extériorité, sans transcendance, un monde qui n’a pas de Dieux parce qu’il est Dieu –double détermination permettant de comprendre, dans une certaine mesure, le double mouvement d’enthousiasme et de

scandale historiquement suscité par la philosophie de Spinoza.

c) La postérité du spinozisme et la question du sens.

Le repli parfait de la Nature naturante sur la Nature naturée (autre nom pour le parallélisme, ou pour l'immanence universelle de la Nature à soi-même, ou de la nature conçue comme attributs à la nature conçue comme modes), permet en effet, me semble-t-il, d'expliquer dans une certaine mesure (car il n'y aura sans doute jamais d'explication totale à ce sujet) comment le spinozisme a pu hanter notre modernité, comme il n'a cessé de le faire depuis plus de trois siècles. Pour Gueroult, « dans le ciel de la philosophie, Spinoza n'a cessé de briller d'un éclat singulier »[11] surtout parce que « avec lui le désir mystique s'assouvit dans sa plénitude par le simple épanouissement de la raison »[12]. De même Alquié, au début de son *Rationalisme de Spinoza*, insistait sur le fait que Spinoza occupe une place tout à fait à part dans l'histoire de la philosophie en ce qu'il promet par la philosophie non seulement la recherche rationnelle de la vérité, mais en outre la béatitude et le salut[13]. Personne ne songerait à contester de tels jugements : mais la question serait peut-être de savoir si la recherche du salut et de la béatitude par la rationalité (ou avec la rationalité, ou « accompagnée de rationalité », pour reprendre un des termes favoris de Spinoza) est vraiment celle que se pose l'homme moderne, et si c'est vraiment cette alliance qui lui rend Spinoza fascinant, ou plus simplement présent dans la modernité. Il me semble que l'immanence généralisée enveloppée de façon si parlante dans le doublet « nature naturante / nature naturée » pourrait donner accès à une autre hypothèse interprétative qui s'appuierait sur le fait que le repli de la « nature naturante » sur la « nature naturée » (parallélisme, immanence) a pour première et immédiate conséquence la suppression des « fins » dans la nature : point particulièrement connu dans le

[11] Martial Gueroult, *Spinoza* 1, *Dieu, op. cit.*, p. 9 : c'est la première phrase du commentaire de Gueroult.

[12] *Ibid*.

[13] Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris : PUF, 1981. *Introduction*, p. 10-11 : « Je ne nie certes pas que la liaison contraignante des concepts [de Spinoza] ne puisse modifier ma vision du monde. Mais Spinoza ne borne pas là son ambition. Il affirme que l'on peut, en suivant sa doctrine, parvenir à la vie éternelle et à la béatitude. C'est en ce sens qu'il se sépare de tous les philosophes occidentaux de l'époque moderne. On n'a pas assez insisté sur cette différence […] ».

spinozisme[14], sans doute, mais qui vaut peut-être la peine qu'on s'y arrête encore une fois.

Il n'y a pas de finalité possible, en effet, là où n'existe pas d'extériorité, là où ne peut se glisser la distance d'une intention ou d'une intentionnalité, là où il est impossible (pour reprendre anachroniquement à Kant la définition de la causalité parce qu'elle me semble pertinente ici) qu'existe une « causalité par concept ». Or comment pourrait-il y avoir « causalité par concept », lorsque l'entendement sous toutes ses formes, fini ou infini (comme nous l'avons vu plus haut) est défini comme appartenant à la « nature naturée » et non à la « nature naturante », c'est-à-dire au monde des effets et non pas à celui des causes ?

Prenons donc au sérieux les déclarations répétées et enflammées de Spinoza sur l'absence de toute fin dans la nature, et lisons-les avec nos yeux d'hommes et de femmes du XXIe siècle : que nous déclare donc Spinoza, sinon que la Nature dans son ensemble est à la fois intégralement pourvue de raison, et dépourvue de fins, c'est-à-dire de sens ? Ne serait-ce pas là la signification la plus globale d'une philosophie qui à la fois exclut toute fin de la nature, et procède *more geometrico* ? J'aurais donc tendance à formuler l'hypothèse que la fortune du spinozisme dans la modernité s'expliquerait par la mise en avant, chez Spinoza, d'une parenté profonde entre le rationalisme le plus absolu et un certain sentiment de l'absurde, tout autant et même peut-être plus que par la promesse du salut par la raison. Est-il d'ailleurs exact que l'homme moderne cherche le salut par la raison ? Et sinon, comment expliquer la fortune constante de Spinoza dans la modernité ? On trouve d'ailleurs les traces incontestables, dans le spinozisme, d'une angoisse existentielle profonde, et d'un sentiment originaire de l'absurde, qui se manifeste autant dans des déclarations explicites, que dans un goût bien connu pour l'humour noir et les rencontres improbables ; on le voit par exemple dans la *Lettre* 30, à Oldenburg :

> Certaines choses existant dans la nature […] m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes <*quaedam naturae […] mihi antea vana, inordinata, absurda videbantur*>[15].

Un tel sentiment précoce d'absence profonde de sens pourrait expliquer le

[14] C'est le thème central, on le sait, de *E* I app .

[15] Spinoza, *Lettre* 30, à Oldenbourg, , 1665, G IV 166 15-18. Tr. fr. p. 202.

caractère de profond drame existentiel présent dans les premières pages du *Traité de la Réforme de l'Entendement*[16], ainsi que les nombreuses manifestations, dans ses textes comme dans sa vie, d'un goût incontestable de Spinoza pour l'absurde, la dérision, ou l'humour noir[17].

J'ai proposé ailleurs une explication de cette présence insistante d'un sentiment spinoziste de l'absurde par certaines exigences propres à la doctrine de l'individuation des choses singulières par la quantité[18]. Si en effet il n'existe que des choses singulières, et si d'autre part tous les degrés de puissance sont produits par la nature, alors on verra inévitablement s'effacer les frontières entre les espèces. La continuité des degrés de puissance conduira à la contiguïté des choses singulières comme des essences, et ainsi, de proche en proche, se produiront nécessairement les associations les plus monstrueuses ou les plus absurdes à première vue (« mouches infinies », « tables qui mangent de l'herbe », etc). Or on retrouverait le même résultat en partant du point de vue qui est aujourd'hui le nôtre, c'est-à-dire en rapportant la philosophie de Spinoza au couple « nature naturante » et « nature naturée ». Au *chaos* engendré par la confusion des espèces (du point de vue de l'individuation par la quantité) correspond en effet très bien *l'absurdité* qu'engendre la disparition des fins (du point de vue du repli exact de la « nature naturante » sur la « nature naturée ») –le tout, bien entendu, dans la translucidité toujours maintenue de la raison. Lire le spinozisme sous les espèces du couple « Nature naturante / Nature naturée » pourrait donc conduire (telle serait du moins ma proposition) à le considérer comme une philosophie par

[16] « Je me voyais en effet plongé dans un extrême péril <*in summo periculo*>, et contraint de chercher un remède, fût-il incertain, jusqu'à l'extrémité de mes forces, comme un malade atteint d'une affection mortelle <*veluti aeger lethali morbo laborans*> qui, lorsqu'il voit venir une mort certaine <*mortem certam*> s'il n'emploie un remède, est contraint de le rechercher, fût-il incertain, jusqu'à l'extrémité de ses forces, puisque là réside tout son espoir <*nempe in eo tota ejus spes est sita*> ». *TRE* 2/6, pp. 67-69.

[17] Voir par exemple *TRE* § 34/54 : « éléphant passant par le chas d'une aiguille » ; § 38 : « mouche infinie », « âme carrée » ; § 40 : « cadavres qui raisonnent, marchent et parlent » ; *Éthique* I 8 *scolie* 2 : « hommes naissant de pierres », « arbres parlants » ; *Traité Politique* 4/4 : « tables » qui « mangent de l'herbe » ; *Lettre* 23, à Blyenbergh, 13 mars 1665 : « je l'affirme alors [...] : si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas » <*si quis videt, se commodius in cruce posse vivere, quàm mensae suae accumbentem, eum stultissimè agere, si se ipsum non suspenderet*> (G IV 152 6-8), trad. Appuhn. En ce qui concerne la vie de Spinoza, on pensera évidemment à l'anecdote légendaire des mouches jetées dans la toile d'une araignée, figure possible, me semble-t-il, de l'absurdité de la condition du vivant en général.

[18] Voir C. Ramond, *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris : PUF, 1995.

excellence pour la modernité, tout autant et même peut-être plus encore que comme un héritier de la scolastique, bien qu'il lui ait repris des expressions si anciennes -l'identification exacte des deux natures aboutissant en effet chez Spinoza, conformément à ce qui est peut-être l'aspiration moderne elle-même dans toute sa dimension paradoxale, à la forclusion *rationnelle* de tout *sens*.

On sera sans doute surpris d'un tel résultat. Autant en effet on serait prêt à voir en Descartes le philosophe d'une profonde désubstantialisation de la nature, entraînant une dévalorisation également profonde de ce qui n'est plus, à ses yeux, qu'un assemblage inerte de corps étendus, arrachés au néant à chaque instant par une création spéciale et continuée parce qu'ils sont en eux-mêmes dépourvus de consistance propre, et que l'on peut maîtriser, posséder, modeler à son gré, comme ne se prive pas de l'imaginer ou de le rêver Descartes ; autant, donc, on serait prêt à voir en Descartes l'origine de la perte (ou du refus) modernes du sens, autant en revanche, on hésitera à situer Spinoza sur de telles positions. L'extériorité de l'homme à la nature, c'est Descartes, tandis que Spinoza pose l'immanence de l'homme à l'ensemble des lois de la nature (« l'homme n'est pas un empire dans un empire »). La morale du libre arbitre, c'est Descartes, tandis que Spinoza nie le libre arbitre et prône une vie « conforme à la nature »[19]… Bref, sur les points qui les opposent, Descartes semble toujours incarner le « moderne » bien mieux que Spinoza. Et il est vrai qu'on ne saurait trouver chez Spinoza de désubstantialisation ou de dévalorisation de la nature : ce serait même en contradiction directe avec les intentions proclamées de la doctrine. Si bien que vouloir faire du Spinozisme une philosophie de la modernité par défaut du sens, du fait même du parallélisme entre « nature naturante » et « nature naturée », ne pourra sans doute manquer d'étonner ou de choquer.

Et cependant, on a pu montrer, à l'exemple de Ferdinand Alquié, même si ce n'est pas pour les mêmes raisons et dans le même but, que les messages de la nature arrivaient souvent brouillés à Spinoza. Je ne reprendrai pas ici l'aspect ontologique de

[19] *E* IV app 32 (dernières lignes de cette quatrième partie) : « […] Car, en tant que nous comprenons, nous ne pouvons aspirer à rien qui ne soit nécessaire, ni, absolument parlant, trouver de satisfaction ailleurs que dans le vrai ; et par suite, en tant que nous comprenons correctement ces choses, l'effort de la meilleure part de nous se trouve en cela convenir avec l'ordre de la nature tout entière » <*eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit*>.

la question, déjà évoqué à propos de la question de savoir si on doit admettre ou non la réalité des espèces dans le spinozisme, ou seulement la réalité des individus (ou choses singulières) -Spinoza soutenant l'une et l'autre de ces thèses sans jamais véritablement trancher. Mais il en va de même du point de vue moral. Spinoza a été à la fois diabolisé comme impie et immoral par les uns, et élevé au rang de modèle de « l'athée vertueux par les autres ». La vérité et l'erreur sont plus difficiles à trancher sur ce point qu'on ne pourrait (ou qu'on ne voudrait) le croire : En faveur d'un Spinoza moral témoignent, traditionnellement, la vie elle-même de Spinoza, retirée, discrète, pleine d'urbanité ; le fameux épisode du tract *ultimi barbarorum* à la suite de l'assassinat des frères de Witt ; la grande noblesse et la grande élévation de sa morale, particulièrement dans les deux dernières propositions de l'*Éthique*, où il semble tenir un langage conciliateur entre sa morale sans récompense et les enseignements fondamentaux de la religion et de la piété ; certaines déclarations fameuses, et généreuses, comme « l'homme est un dieu pour l'homme »[20] ; son plaidoyer, enfin, pour la liberté dans le *Traité Théologico-Politique*, et sa défense de la démocratie, *imperium absolutum* ou « régime absolu » dans le *Traité Politique*[21]. Tout cela dessine la figure, plaisante pour nous, d'un homme à la fois humaniste, généreux, mais pas fier, ami de la liberté d'opinion et de la démocratie, etc. On trouverait cependant aussi, chez Spinoza, les traces sans doutes ténues, mais pas vraiment rares, d'une certaine forme de morale moins commune et peut-être moins plaisante : la dimension libératrice de la doctrine, incontestablement présente, s'accompagne ainsi, en conséquence du nécessitarisme, d'une conception plus figée de l'ordre des choses, particulièrement sensible dans les derniers mots de *l'Ethique*[22], où le « sage » est déclaré tel « en vertu d'une certaine nécessité éternelle » *<aeternâ quâdam necessitate>* : cette « nécessité éternelle », séparant les individus en catégories proches de véritables castes, serait de ce point de vue la marque d'une doctrine plutôt aristocratique, comme l'a parfaitement mis en lumière Paul Vernière, dans la toute première phrase de son grand livre : « Malgré l'unité rigide de sa doctrine qui semble décourager l'exégèse, malgré la minceur de

[20] *Éthique* IV 35 *sc*.
[21] Voir *TP* 11/1.
[22] *E* V 42 *sc*.

son œuvre ramassée en quelques volumes », écrit en effet Vernière, « Spinoza n'a jamais été et ne sera jamais un philosophe populaire ». Assez loin de l'altruisme et de l'universalisme qu'on impute généralement par essence à une attitude morale, les soupçons d'élitisme, d'ésotérisme, de discours pour initiés, pourraient renaître : en *Éthique* IV, par exemple, Spinoza indique assez clairement que l'homme conduit par la raison doit garder une certaine distance par rapport à ses semblables[23] ; dans sa correspondance sur le mal (avec Blyenbergh), discutant le point technique de la distinction à faire entre « privation » et « négation », il montre quelque dureté de cœur devant le cas d'un aveugle, « dont on ne peut pas plus dire, si l'on a égard au décret de Dieu et à sa nature, qu'il est privé de la vue, qu'on ne peut le dire d'une pierre », car, ajoute Spinoza, comme pétrifié lui-même, « à ce moment-là il est tout aussi contradictoire que la vision appartienne à cet homme qu'à une pierre »[24]. Onze années plus tard, en 1676, écrivant à Oldenburg, Spinoza montre encore ce même mélange de hauteur et de brutalité de ton : son correspondant ayant suggéré que, si les hommes pèchent par nécessité de nature, ils devraient pouvoir en être « excusés », Spinoza le reprend :

> Vous n'expliquez pas ce que vous voulez conclure de là [...]. Les hommes en effet peuvent être excusables et néanmoins privés de la béatitude et souffrir des tourments de bien des sortes. Un cheval est excusable d'être cheval et non homme ; et néanmoins il doit être cheval et non homme. Qui devient enragé par la morsure d'un chien, doit être excusé à la vérité et cependant on a le droit de l'étrangler[25].

[23] Voir par exemple *E* IV 70 : « l'homme libre qui vit parmi les ignorants s'emploie autant qu'il peut à décliner leurs bienfaits » <*homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet*>. La justification avancée par Spinoza, dans la *démonstration*, est sans doute universaliste en son principe (« [...] l'homme libre s'emploie à s'attacher d'amitié tous les autres hommes <*reliquos homines*> [...] et non pas à rendre aux hommes des bienfaits qu'ils jugent égaux d'après leurs affects [...] ») ; mais le *scolie* qui suit contient une remarque plutôt stupéfiante pour ce qu'elle indique en creux : « je dis », écrit Spinoza, « *autant qu'il peut*. Car, encore que les hommes soient ignorants, **ce sont pourtant des hommes** <*nam quamvis homines ignari sint,* ***sunt tamen homines***>, qui dans les cas de nécessité peuvent apporter un secours d'homme, qui est le plus précieux de tous » : comme s'il était nécessaire de rappeler qu'un homme, bien qu'ignorant, reste tout de même un homme : comme si, par conséquent, cela n'allait pas de soi.

[24] *Lettre* 21, à Blyenbergh (<*quia illo tempore non magis sine contradictione illi homini visus, quam lapidi competit*> G IV 128 25-26. Je traduis)

[25] *Lettre* 78 à Oldenburg : *At instas, si homines ex naturae necessitate peccant, sunt ergo excusabiles, nec quod inde concludere velis, explicas [...]. possunt quippe homines excusabiles esse, et nihilhominus beatitudine carere, et multis modis cruciari. Est enim equus excusabilis, quod equus, et non homo sit ; at nihilhominus equus, et non homo esse debet. Qui ex morsu canis furit, excusandus*

Les différents accomplissements humains (ceux des ignorants, ceux des sages), sont clairement distingués ici en nature et non en degré : comme si les hommes devaient, aux yeux de Spinoza, être distingués en espèces diverses, sans qu'aucune compassion (bien au contraire, comme l'indique l'exemple du chien -ou de l'homme-enragé) n'affleure pour les malades ou les méchants. En bien des passages d'ailleurs, le spinozisme se montre sans tendresse particulière pour les enfants, les ignorants, les fous ; et, comme on le sait, les dernières lignes du *Traité Politique* affirment sans aucune ambiguïté l'infériorité des femmes, et leur refusent le droit à exercer à parité avec les hommes une autorité politique. Ces traits ne suppriment pas tous ceux que nous avons rappelés plus haut, sur la dimension humaniste, généreuse, et universaliste de la doctrine, mais ils existent, même si bien des lecteurs, et surtout des lectrices de Spinoza, à l'époque du spinozisme triomphant d'Althusser et de Deleuze, n'osaient avouer, ni même s'avouer, la gêne que leur causait de telles déclarations, qui ne s'accordent pas facilement avec ce que nous aimerions caractériser aujourd'hui comme une attitude morale.

On voit par tout cela que l'idée d'une morale « conforme à la nature », à supposer qu'elle soit en effet présente chez Spinoza, serait loin d'offrir un contenu lisible et applicable uniment. L'exclusion de toute finalité, donc de tout sens, dont nous avons vu qu'elle était la conséquence immédiate de l'identité de la « Nature naturante » et de la « Nature naturée », produit ici ses effets : elle ne délivre pas un message d'immoralité, ou d'amoralité, sans doute : mais ne peut pas non plus, *par définition*, indiquer une direction, ou un sens à suivre, plutôt qu'une autre direction ou qu'un autre sens. Nous touchons d'ailleurs peut-être ici à l'une des racines de cette surprenante adaptabilité du spinozisme dans l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, qui avait fait dire à Bergson que « tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza », laissant ainsi deviner la pan-compatibilité philosophique, presque sans égale, de la doctrine de *l'Éthique*.

II. Les participes d'un verbe qui n'existe pas

Je voudrais maintenant me tourner vers l'analyse précise des notions et des

quidem est, et tamen jure suffocatur. Nous citons et complétons la traduction de Ch. Appuhn.

déterminations spinozienne pour voir si l'analyse des structures nous fournirait des indications concordantes avec ce qui vient d'être énoncé d'un point de vue plutôt historique.

Chacun sait que, chez Spinoza, Dieu est constitué d'une infinité d'attributs, dont nous ne connaissons que deux : la pensée et l'étendue. Il y a donc selon lui à distinguer entre une pensée et une étendue rapportées à la « nature naturante », et une pensée et une étendue rapportées à la « nature naturée ». Or, autant nous avons (du moins nous semble-t-il) une idée relativement claire de la pensée et de l'étendue lorsqu'elles sont rapportées à la « nature naturée », c'est-à-dire lorsqu'elles sont des modes (modes du penser : telle ou telle *pensée* ; modes de l'étendue : tel ou tel *corps étendu*), autant il nous est bien plus difficile de nous faire une idée de ce que Spinoza entend par « l'attribut pensée » ou « l'attribut étendue », c'est-à-dire la pensée et l'étendue lorsque nous les rapportons à la « nature naturante » (on a l'impression de comprendre aussi bien « pensée pensante » que « pensée pensée », mais il est difficile de dire ce que serait un « corps étendant », alors même que nous avons une assez claire idée de ce qu'est un « corps étendu »). Spinoza avait d'ailleurs souligné cette difficulté, en *Éthique* I 15 *scolie*, à propos de l'étendue :

> Et si on demande maintenant pourquoi nous avons, de nature, un tel penchant à diviser la quantité ? Je réponds que nous concevons la quantité de deux manières : abstraitement, autrement dit superficiellement, dans la mesure où nous l'imaginons, ou bien comme substance, ce qui se fait par le seul intellect. Si donc nous prêtons attention à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce que nous faisons souvent et avec plus de facilité, on la trouvera finie, divisible et composée de parties ; et, si nous lui prêtons attention telle qu'elle est dans l'intellect, et la concevons en tant qu'elle est substance, ce qui se fait très difficilement, alors, comme nous l'avons suffisamment démontré, on la trouvera infinie, unique, et indivisible[26].

Mais comment comprendre la distinction entre « nature naturante » et « nature naturée » si nous ne comprenons pas ce qu'est la « nature naturante », ou si nous ne comprenons pas comment elle agit (une fois entendu et acquis le fait qu'elle n'est pas

[26] *E* I 15 sc : *si quis tamen jam quaerat, cur nos ex naturâ ità propensi simus ad dividendam quantitatem ? Ei respondeo, quod quantitas duobus modis à nobis concipitur, abstractè scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod à solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe, et facilius à nobis fit, reperietur finita, divisibilis, et ex partibus conflata ; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus, substantia est, concipimus, quod difficillimè fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica, et indivisibilis reperietur*.

« créatrice », et même que l'expression « nature naturante » a été reprise par Spinoza *contre* l'expression de « Dieu créateur ») ? Il nous faut donc examiner de plus près l'attribut pensée et l'attribut étendue, autrement dit les deux seules déterminations de la « nature naturante » auxquelles il nous soit donné d'accéder.

a) L'attribut pensée

J'ai rappelé, au début de cet exposé, que pour Spinoza, l'intellect, même infini, faisait toujours partie de la « nature naturée ». Il est temps maintenant de nous demander quelle idée nous pouvons nous faire d'une « pensée absolue » qui serait à ce point différente d'un « intellect infini » et supérieure à lui, qu'il ne pourrait pas se concevoir sans elle. Nous avons sans doute l'expérience familière de la distinction entre « pensée pensante » et « pensée pensée » lorsque nous observons notre intellect et ses activités, et il serait tentant de transposer cette distinction au plan ontologique, en faisant de l'activité de notre intellect, ou de tout intellect, la « pensée pensante », et du résultat de cette activité, la « pensée pensée ». Mais pourtant, c'est exactement ce que Spinoza refuse en février-mars 1663, dans la lettre 9 à Simon de Vries :

> Quant à ce que tu dis, que tu ne conçois le fait de penser que sous la forme d'idées, parce que les idées ôtées, tu détruis le fait de penser, je crois que cela t'arrive pour la raison que lorsque tu fais cela, toi, chose pensante <*dum vos, res sc cogitantes, id facitis*>, tu mets à l'écart toutes tes pensées et tes conceptions. Et donc ce n'est pas merveille si, là d'où tu as écarté toutes tes pensées, il ne reste ensuite plus rien à penser. D'ailleurs, […], je pense avoir démontré avec assez de clarté et d'évidence que l'intellect, quoique infini, appartient à la nature naturée, et non à la naturante.

Le passage est loin d'être entièrement clair, et l'expliquer en détail excèderait les limites du présent article. Mais la fin en est suffisamment explicite, et d'ailleurs parfaitement en accord avec les thèses de l'*Éthique* : nous devons rapporter l'intellect, quel qu'il soit, à la « nature naturée », et non pas à la « nature naturante ». Mais alors, notre question revient avec d'autant plus de force : que peut bien être la « pensée absolue », ou « l'attribut pensée », ou la pensée en tant qu'elle appartient à la « nature naturante », si elle n'est pas l'activité d'un intellect ? De quel type d'activité peut-il bien s'agir ? Comment la concevoir ? Et comment la décrire ? —autant de questions immédiatement énigmatiques au plus haut point.

b) L'attribut étendue

Puisqu'il y a parallélisme strict entre les attributs comme entre les modes et les attributs, on songera alors, sans doute, à établir une analogie entre l'attribut pensée et l'attribut étendue, de telle sorte que, si nous parvenions à comprendre la nature propre ou l'activité propre de l'attribut étendue, nous pourrions espérer, par comparaison, éclaircir l'idée que nous nous faisons de l'attribut pensée, et, au-delà, de la « nature naturante ».

Or ici (je m'en suis expliqué ailleurs dans d'autres travaux, dont je résume ici brièvement les résultats), on tombe alors sur une très étrange difficulté de vocabulaire : nous n'avons pas les mots, pas plus en français qu'en latin, pour dire cette activité particulière qui serait celle d'une étendue appartenant à la « nature naturante » : un verbe manque pour dire ce que fait l'étendue[27]. Le fait que nous ne puissions pas sans répugnance former l'expression d'« étendue étendante » (alors que nous formerions volontiers celle de « pensée pensante ») n'est sans doute qu'un indice (pas totalement négligeable cependant, comme tous les indices qu'on peut tirer d'une étude attentive du « langage ordinaire »). Mais Spinoza a donné, en creux, une indication bien plus visible de cette apparente et surprenante impossibilité de désigner l'activité propre à une étendue « naturante », lorsqu'il a « omis » de rédiger, pour des raisons d'apparente évidence, la démonstration et le scolie de la 2de proposition de la 2de partie de l'*Éthique*.

Les deux premières *propositions* de la *seconde partie* de l'*Éthique* sont en effet à ce point parallèles que Spinoza ne donne pas la démonstration de la seconde, invitant à « procéder de la même façon » que dans la première. Il s'agit de démontrer, d'abord, que « la pensée est un attribut de Dieu, autrement dit [que] Dieu est chose pensante » (*proposition* 1) ; puis, parallèlement, que « la pensée est un attribut de Dieu, autrement dit [que] Dieu est chose étendue » (*proposition* 2) . Nous sommes donc bien au cœur de notre problème, c'est-à-dire la détermination de la « nature naturante » à travers les deux seuls « attributs » que nous connaissions : l'étendue et la pensée. Comme l'a fait remarquer Gueroult, le décalque de la seconde démonstration sur la

[27] Voir « Sur un verbe manquant -Espace qualifié et espace quantifié dans la philosophie de Spinoza- », in *Epokhè*, n°4 (*L'espace lui-même*, Renaud Barbaras éd.), Grenoble : Jérôme Millon, mars 1994, pp. 31-43. Repris dans C. Ramond, *Spinoza et la Pensée Moderne -Constitutions de l'Objectivité*. Préface de Pierre-François Moreau. Paris/Montréal : L'Harmattan (« La philosophie en commun »), 1998, pp. 301-318.

première se fait facilement[28], ce qui n'est pas très étonnant, tant cette démonstration est à un degré élevé de généralité. Mais il n'en va pas de même pour les *scolies*, qui, précisément, tentent de donner un peu de contenu aux attributs. « Cette proposition est encore évidente », écrit Spinoza dans le *scolie* de la *proposition* 1 *partie* II, « par cela seul que nous pouvons concevoir un être infini pensant ». Et il poursuit :

> Plus en effet un être pensant peut **penser** de choses <*quo plura ens cogitans potest cogitare*>, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection, donc un être qui peut **penser** une infinité de choses en une infinité de modes, est nécessairement infini par la vertu du **penser**.[29]

En vertu du parallélisme de la pensée et de l'étendue, on devrait donc pouvoir adapter un tel passage à l'étendue : que « l'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit que Dieu est chose étendue », serait donc « encore évident », selon un *scolie* de la *proposition* 2 calqué sur celui de la *proposition* 1, « par cela seul que nous pouvons concevoir un être infini étendu ». Mais quel verbe adopter, qui soit à l'étendue ce que « penser » est à la pensée ?

La difficulté vient ici du fait que plusieurs verbes peuvent légitimement se disputer la place manquante, sans qu'aucun ne s'impose à l'évidence.

Du strict point de vue du parallélisme des termes, puisque « penser » <*cogitare*> correspond à l'attribut « pensée » <*cogitatio*>, à l'attribut « étendue » <*extensio*> devrait correspondre le verbe « étendre » <*extendere*>. On « lirait » (ou on « écrirait », ou on ferait écrire à Spinoza) alors :

> Plus un être étendu peut *étendre* de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection, donc un être qui peut *étendre* une infinité de choses en une infinité de modes, est nécessairement infini par la vertu de l'*étendre*.

D'autres hypothèses, d'autres verbes seraient également de légitimes candidats dans le cadre du spinozisme : par exemple « expliquer » ou « déplier » :

> Plus un être étendu peut *expliquer/déplier de* choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection, donc un être qui peut *expliquer/déplier* une infinité de choses en une infinité de modes est nécessairement infini par la vertu de *l'expliquer* (du *déplier*).

Le transitif « mouvoir » <*movere*> conviendrait très bien aussi à la structure

[28] Gueroult II, p. 40, § III.

[29] *E* II 1 sc.

grammaticale du *scolie :*

> Plus un être étendu peut *mouvoir* de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection, donc un être qui peut *mouvoir* une infinité de choses en une infinité de modes est nécessairement infini par la vertu du *mouvoir*.

Si enfin on se réfère à la formulation la plus large du parallélisme, en *Éthique* II 7 et *corollaire,* selon laquelle « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » ; d'où suit que « la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir » <*Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae*>, on songera assez naturellement à voir dans l'activité propre à l'attribut étendue ce que Spinoza appelle ici « la puissance d'agir » ; et on essaiera par conséquent :

> Plus en effet un être étendu peut *agir* de choses, plus nous concevons qu'il contient de réalité ou de perfection, donc un être qui peut *agir* une infinité de choses en une infinité de modes est nécessairement infini par la vertu de *l'agir*.

Mais, pour des raisons détaillées dans l'article cité, au sujet desquelles je peux donc seulement ici demander au lecteur de me faire confiance, aucun des prétendants ne pourra finalement être agréé, et le spinozisme, comme le langage en général d'ailleurs, se révèlera comporter un « trou », un « verbe manquant » qui rend indicible, sinon inconcevable, l'activité propre qui devrait être celle de l'attribut étendue.

On peut donc conclure au sujet des deux attributs pensée et étendue, c'est-à-dire au sujet de ce que nous pouvons concevoir de la « nature naturante ». Il nous est possible de concevoir une activité propre à la « pensée », et donc de concevoir une pensée « pensante ». Mais Spinoza place cette « pensée pensante » (ou « intellect ») dans la « nature naturée », si bien que nous n'avons pas d'idée claire de l'activité de pensée propre à la nature naturante. Pour ce qui est de l'étendue, également, aucun verbe ne convient pour dire ou décrire cette activité d'une étendue qui serait « naturante », et non pas « naturée ». On arrive donc, pour des raisons différentes, à la même impasse, à la même impossibilité, semble-t-il, de nous faire une idée claire ou adéquate de la distinction entre « nature naturante » et « nature naturée », faute de pouvoir concevoir adéquatement un attribut, même parmi les deux seuls qu'il nous soit donné de connaître, sous sa forme « naturante ».

c) Les deux participes d'un verbe sans infinitif

Nous trouverons peut-être à nous conforter dans ces conclusions en revenant, pour finir, sur ce doublet « Nature naturante / Nature naturée », que nous avons utilisé et prononcé un grand nombre de fois, mais que nous n'avons pas encore véritablement regardé de près, ou peut-être pas encore d'assez près. Pourquoi en effet ne pas déplacer notre soupçon ? Pourquoi ne pas nous demander si les difficultés, ou les impasses, auxquelles nous nous sommes heurtés jusqu'à maintenant ne viendraient pas directement du doublet « Nature naturante, nature naturée », plutôt que de problèmes liés à la nature de l'étendue ou de la pensée ? Or, si nous essayons de les regarder avec un œil neuf, justement, ces deux expressions vont nous apparaître de nouveau assez étranges. D'abord, elles donnent encore le sentiment vague d'un barbarisme, ou d'une cacophonie, ou d'un jargon : un peu comme lorsqu'on parle de nos jours de « malentendants » pour les sourds, « d'apprenants » pour les élèves, ou « d'enseignants » pour les professeurs (ici, l'habitude commence à estomper le barbarisme), ou encore de « doctorants » : tous ces participes présents n'ont pas un côté très …naturel, si on me permet ce jeu sur le terme qui nous retient aujourd'hui. Bien sûr il n'est pas dans mon propos de regretter le bon vieux vocabulaire, mais seulement de commencer à retrouver la sensation que de telles notions, ou de telles distinctions, ne vont pas de soi.

Gueroult a essayé de reconstituer la généalogie possible, ou plausible, de l'engendrement du doublet « Nature naturante / Nature naturée » :

> De bonne heure fut entrevue, entre la nature divine et la nature créée, une certaine identité fondée dans l'acte créateur. […]. On voit par là comment on pouvait être facilement conduit à employer les termes de *naturare* et *naturari* pour exprimer l'unité dynamique du Créateur et du créé. Cet emploi a sa source, d'après Siebeck [H. Siebeck, « *Über die Enstehung der Termini natura naturans et natura naturata* », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, 1890, 270 sqq] dans le *Commentaire de la Physique* d'Aristote par Averroès (*Phys.* II, 1, 193b 12). Deux *natures* y sont distinguées : l'une est le procès réalisateur tendant vers un certain produit, l'autre, le produit lui-même, *qui a été fait nature* (*naturatum*) par le procès dont il est le but. *Naturari* concerne donc le produit du procès et non ce dont il part. Ces deux natures, en un sens, sont opposées, car la première, qui commande le procès, domine la seconde, et, étant forme immatérielle, est plus noble qu'elle ; cependant, en un autre sens, elles ne font qu'une seule et même créature, qui unit en elle la *prima causa* et le *primum causatum*, étant ainsi, d'un côté, *naturans*, et, de l'autre, *naturata*. Le concept de Dieu peut apparaître alors comme étant un seul et même contenu sous deux

aspects différents liés entre eux par un procès dynamique […][30].

Comme souvent lorsque la question devient épineuse, Gueroult se met à parler latin… Mais cela ne nous arrange pas ici : car, en latin (à ma connaissance, et malgré ce qu'affirme ici imperturbablement Gueroult) (« On voit par là comment on pouvait être *facilement conduit à employer* [je souligne, CR] les termes de *naturare* et *naturari* pour exprimer l'unité dynamique du Créateur et du créé »), pas plus qu'en français, n'existe un verbe **naturo*, qui aurait pour participe présent *naturans* et comme participe passé au féminin *naturata*. On ne trouve un tel verbe, en effet, ni dans le *Totius Latinitatis Lexicon* de Forcellini (Londres, 1839), ni dans le *Oxford Latin Dictionary* (j'ai consulté une version de 1982), ni dans les dernières versions du *Gaffiot*, ni dans le *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens* (par Albert Blaise, revu par Henri Chirat, Brepols 1954, réimp. 1993). Rien non plus dans le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout et Meillet (4ème éd., Paris : Klincksieck, 1967). Sans doute, bien évidemment on y trouve un article « *nascor, eris, natus sum, nasci* » ; tout le monde sait ce que c'est que « naître », et un tel verbe ne peut pas être absent d'une langue, selon toute vraisemblance. Mais les auteurs ajoutent aussitôt, ce qui est particulièrement précieux pour le point que je soulève ici : « le participe futur **naturus* n'est pas attesté et a été remplacé par *nasciturus*, sans doute formé d'après *moriturus* ». Et à l'article « *natura* », on lit « 1) action de faire naître, naissance ; […] dérivés : *naturalis, naturabilis, naturaliter, naturalitas, naturificatus,* et *innaturalis* ». On ne peut donc que constater l'absence, en latin classique, des termes *naturo, naturans*, et *naturatus / naturata*. Je reviendrai un peu plus loin sur la question du latin du Moyen Age.

Donc, la question reste entière : comment pouvons-nous comprendre « Nature naturante » et « Nature Naturée » si nous ne comprenons pas le verbe dont elles dérivent –par force, puisque ce verbe n'existe pas ? On dira : créons-le. Le mot « nature » vient du latin *nascor*, « naître »), nous devrions donc pouvoir assez facilement dire ce que signifie « naturer ». Et pourtant, aussi étrange que cela puisse paraître, nous ne parvenons pas, à l'examen, à dire ce que pourrait signifier « naturer »

[30] Martial Gueroult, *Spinoza* 1 (*Dieu, Éthique I*), Paris : Aubier-Montaigne, 1968, « Appendice n° 13 : *Natura Naturans, Natura Naturata*, p. 566.

non seulement parce que (autant que nous puissions en juger jusqu'à maintenant) le mot n'existe pas, mais parce que nous n'arrivons même pas à entrevoir une signification pour ce terme. On peut essayer en effet de le cerner au moyen divers synonymes, sans que le résultat soit jamais parfaitement satisfaisant. Commençons par « créer ». La « Nature naturante » et la « Nature naturée » seraient alors à comprendre comme la « nature créante » et la « nature créée » : solution acceptable en soi, et conforme à la tradition scolastique, mais pas chez Spinoza justement, où le doublet « nature naturante / nature naturée », nous l'avons rappelé, est là *contre* toute idée de « création ». Qu'à cela ne tienne, on proposera peut-être alors d'essayer le verbe « causer ». La « nature naturée » et la « nature naturante » seraient alors « la nature causante et la nature causée » : solution tout à fait acceptable dans le cadre du Spinozisme (en laissant de côté l'harmonique inattendue selon laquelle une nature « causante » serait une nature « parlante », voire « bavarde » et « conviviale »), puisque Gueroult lui-même divise son analyse de la nature en « nature cause » et « nature effet ». Mais peut-on aller jusqu'à tenir « naturant » et « naturé » pour des équivalents stricts de « causant » et « causé » ? Le fait de « naturer » n'est-il rien d'autre que « causer » ? Nous sentons bien que ce n'est pas le cas, et que l'absence d'un verbe « naturer » est tout de même remarquable. En effet (nouvel étonnement) le verbe « dénaturer », quant à lui, existe, et nous le comprenons parfaitement. « Naturer » devrait donc être facilement compris, au moins, comme le contraire de « dénaturer », comme « dé-dé-naturer ». Et pourtant, phénomène très étrange, il nous est impossible, même par cette voie détournée, de nous faire une idée de ce que pourrait bien signifier « naturer », au moment même où nous comprenons très clairement son contraire « dénaturer ». Pourquoi ?, sinon parce que, « dénaturer » correspondant bien à une activité fréquente (dégrader, avilir, transformer profondément), la notion en est facile à exprimer par un verbe et facile à concevoir ; tandis que si aucun verbe n'existe pour soutenir les participes « naturant » et « naturé », ce pourrait être parce que (du moins pourrait-on en faire l'hypothèse) nous n'avons strictement aucune idée de la façon dont la nature « agit », à supposer d'ailleurs qu'elle agisse. Et c'est peut-être le pressentiment, ou le sentiment vague, de cette absence d'un verbe « naturer », qui donnaient à Clauberg, entre autres, le

sentiment de quelque chose de rude, ou, comme il le disait, de « barbare », dans le recours aux deux participes « naturant » et « naturé ».

d) Ce que l'on trouve –et ne trouve pas- dans les dictionnaires

On ne trouve pas plus le verbe « naturer » dans les dictionnaires du français contemporain que le verbe *naturare* dans les dictionnaires du latin classique. D'ailleurs, le verbe lui-même n'est jamais employé : on ne dit jamais « je nature », « tu natures », etc ; où, si on le disait, on n'aurait aucune idée de ce que pourraient bien signifier de telles déclarations, ni de quels types de constructions un tel verbe serait susceptible (complément d'objet direct ? « je nature mon chapeau » ? ; complément d'attribution ? « je nature à toi » ? aucun de ces énoncés, aucune de ces constructions n'offre le moindre sens –ce qui est, encore une fois, tout à fait frappant si nous prenons en compte le fait que le terme « nature », et tous ses dérivés, comme « naturel », « naturalisme », « naturalisation », « naturellement », ou « dénaturer », nous sont parfaitement clairs et familiers). Si l'on remonte dans le temps, on trouve il est vrai quelques traces de « naturer » et de « naturé ». Il semblerait[31] que le participe passé « naturé » soit apparu plus tôt (vers le XIIe siècle) que l'infinitif « naturer » (qui n'apparaîtrait que vers le XIIIe siècle). Le doublet « nature naturante / nature naturée » se trouve également, nous le verrons un peu plus loin, dès cette période, aussi bien en latin qu'en français.

Commençons par « naturé ». Le *Altfranzösisches Wörterbuch* [dictionnaire du vieux français] de Tobler-Lommatzsch (vol. 6, p. 530) donne cinq textes, tous extraits de chansons de geste. « Il est clair », explique Joëlle Ducos, « que *naturé* est d'un emploi courant dans la littérature épique. […] C'est un adjectif valorisant qui –comme presque tous ceux du Moyen Age-, n'a pas un sémantisme clair, mais fait partie du lot des adjectifs destinés à mettre en évidence la valeur exceptionnelle d'un personnage, physique, intellectuelle ou dans son comportement social ou guerrier »[32].

Voici en effet la définition et les exemples du Tobler-Lommatzsch : « *Naturé*, pc.

[31] Je m'appuie ici sur la vaste science de mon amie Joëlle Ducos, actuellement Professeure de philologie et linguistique médiévale à l'Université de Paris-4 Sorbonne, qui a très aimablement accepté d'ouvrir ses dictionnaires et de faire quelques recherches sur cette question, à ma demande, et que je remercie très vivement.

[32] Joëlle Ducos, extraits d'une lettre.

pf. pass. (adj.) : v. Sachen : v. der Natur geschaffen, gebildet », c'est-à-dire : « participe parfait passif (adjectif) : concernant les choses : formé, façonné par la nature ». Les exemples viennent ensuite :

> (1) « Li äymans est tellement **naturés** Que, puisqu'a une chose s'est un petit frotés, Chou qui en est ataint le sieut, c'est vérités » (*Bast*. 2764). [« L'aimant est d'une nature telle que, dès qu'il est un peu frotté à une chose, celui qui en est atteint le suit, c'est la vérité » -*Batard de Bouillon* (XIVe)][33].

« Naturé » se dit aussi des « personnes », comme l'indique la suite de la définition du Tobler : « v. Personen : gut veranlagt, von Natur aus begabt, tüchtig », c'est-à-dire : « des personnes : bien doué, gâté par la nature, capable ». Le Tobler donne quatre exemples :

> (2) « Li cuens **naturez** » [« Le comte de pure origine (bien né) » –*Charroi de Nïmes* (XIIe)].
> (3) « Tant i caplent et fierent li baron **naturé**.., Cil des loges sont mort, n'en sont pié escapé » [« Tant combattent et frappent les barons bien nés que ceux des tentes sont morts et personne ne s'en est échappé » -*Mainet* (XIIIe)].
> (4) « Envions i Fausant, le conte **naturé**, O lui trois chevaliers, bien soient acesmé ! [« Envoyons-lui Fausant le comte bien né et avec lui trois chevaliers. Ils sont bien équipés » - *Vengeance d'Alexandre* de Jehan le Nevelan (XIIIe)].
> (5) « Li chastiaus est garnis.. de gent **naturee** » [« Le château est rempli de gens de bonne naissance (de bonne famille, du pays) » - *Buevés de Commarchis* ou *Adenet le Roi*(XIIIe)].
> (6) « Et uns bastars doyt être tellement **naturés** Qu'il doit être hardis, corageus et ozés. […] Li dus Harpins de Bourges, qui tant est **naturés**, Li vesques du Matran, qui est hardis assés, et dans Jehans d'Alis, qui tant est **naturés**. […] Hüe de Tabarie, li vassaus **naturés**. […] Baudewins de Seboure a forment desiré De vengier le sien pere, au gent corps **naturé**, Et sa mere ensement, qui tant ot de bonté » [« Et un bâtard doit avoir une naissance si bonne qu'il doit être hardi, courageux et audacieux. […] Le duc Harpin de Bourges qui a une si bonne naissancce.[…] L'évêque du Matran qui est très hardi et seigneur Jean d'Alis qui est si bien né. […] Hugues de Tabaric , le vassal bien né. […] Baudoin de Sebourc a fortement désiré de venger son propre père au beau corps ainsi que sa mère qui avait tant de valeur » - *Baudouin de Sebourc*].

Dans tous ces exemples, « naturé » ne signifie pas tant « *fait* par la nature », que « *bien fait* par la nature », « bien doué », « bien réussi ». Le participe passé ne donne donc pas d'indication sur la nature propre de l'opération de la nature (il ne dit pas ce que c'est que « naturer », ni comment il faut le comprendre), mais il donne directement une indication sur un accomplissement positif d'une production naturelle. Or, comme il y a aussi des choses négatives, ratées, dans la nature (pour reprendre les

[33] Cette traduction, comme toutes celles qui concernent les passages en ancien français, ont été faites par Joëlle Ducos. Je souligne dans tous les cas.

exemples donnés, il existe aussi des gens qui ne sont pas « bien nés », ou « peu doués », etc), et que, de toute évidence, ces cas d'échec ne seraient pas désignés au Moyen Age par le participe « naturé », on doit en conclure que ce participe n'a pas pour fonction de donner à comprendre l'opération ordinaire de la « nature ». Et dans le premier exemple (celui de l'aimant), « naturé » veut simplement dire « de telle nature que » : là encore, le participe ne donne aucune indication sur la façon dont procède la nature.

Passons maintenant au verbe « naturer ». Sans doute, le *Glossarium mediae et infimae latinitatis* de Du Cange indique un verbe *naturare*. On lit en effet :

> « *Naturare : creare, res naturales condere, iis naturam donare. Verbum est Theologorum Scholasticorum, quibus Deus dicitur* ***Natura naturans, non natura naturata****, id est, Auctor naturae seu omnium in rerum natura constantium, non natura naturata, seu res creata, ab alio condita, constituta* » [« Naturer : créer, fonder les choses naturelles, leur donner une nature. Le mot est propre aux théologiens et aux scolastiques, par lesquels Dieu est appelé « nature naturante » et non pas « nature naturée » ; autrement dit, Dieu est l'auteur de la nature ou encore de tout ce qui est constant dans la nature, et n'est pas « nature naturée », c'est-à-dire chose créée, fondée ou constituée par une autre »].[34]

On constate ici, cependant, que le prétendu verbe *naturare* n'est que le support lexical pour nos expressions *natura naturans* et *natura naturata*. Autrement dit, en l'absence de tout autre emploi attesté, il nous est impossible, à la lecture d'un tel article, de savoir ce que peut signifier, ou comment s'emploie, **naturare*, même si nous connaissons, comprenons et employons le doublet *natura naturans* et *natura naturata*. Cette référence ne nous fait donc pas progresser dans la compréhension de *naturare*.

Le *Französisches Etymologisches Wörterbuch* de Wartburg (Paris : Klincksieck, 1953, vol. 7 p. 47) donne lui-aussi une définition de « naturer », ou plutôt, de « naturer à » : « *Naturer à* : ressembler à (1226), se façonner d'après quelqu'un ; se conduire, agir, façonner, créer (14ème s.) ; *bien naturé* : bien fait (Rabelais, 1534) ». L'article évoque aussi la « nature naturée », ou « nature considérée à l'état passif », et la « nature naturante », ou « premier principe considéré en tant que force qui produit l'univers », et date ces deux expressions de « 1253 ». Nous retrouvons toujours les

[34] Du Cange, Charles *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (première édition : Paris, 1678 ; Edition de Léopold Favre, Niort, 1885, tome 5, pp. 575-576.

mêmes définitions, les mêmes références, et aucune de ces définitions, par conséquent n'enrichit significativement, ou même en quoi que ce soit, notre compréhension de « naturer ».

Tournons-nous donc vers les exemples d'emplois de « naturer » tels que les recense le Tobler-Lommatzsch ; le dictionnaire distingue un premier emploi, « transitif », du verbe « naturer », et le définit comme « bilden, schaffen », c'est-à-dire « former, créer » :

> (1) « Sans vielles devenir nuls hons ne vivera, Ensi est li nature dont Diex nous **natura** » [« Aucun homme ne vivra sans devenir vieux : ainsi est la nature par laquelle Dieu nous créa », *Baudoin de Sebourc* (XIVe)].

Nous connaissons déjà ce sens. Un deuxième emploi est « réflexif » : « naturgemäß verfahren » (« agir conformément à la nature ») :

> (2) « Et tu […] ki bruis come lÿons ou tors Vers chiaus cui tu fais les grans tors, A te nature fait hontage. Hom, ki a home fais outrage, **Nature toi** et assöage Vers moi, ki sui de toi mains fors » [« Et toi qui fais du bruit comme un lion ou un taureau contre ceux à qui tu fais de grands torts, tu fais honte à ta nature. Homme qui fais outrage à un homme, conforme-toi à moi qui suis moins fort que toi et apaise-toi à mon égard » -*Le romans de Carité et Miserere* de Reclus de Moiliens (XIIIe)].

Ce deuxième sens, déjà rencontré dans le Wartburg ci-dessus, est assez facile à comprendre : « naturer » signifie « se conformer à », parce qu'il y a toujours une certaine *ressemblance* entre le créateur et la créature. Dieu fait l'homme « à son image ». L'idée de création est donc au fondement de cette nouvelle signification, par laquelle « nature naturée » et « nature naturante » pourraient désigner « ce qui reçoit de la ressemblance » et « ce qui donne de la ressemblance ».

Un troisième sens est dégagé par le Tobler-Lommatzsch : « eine Natur einnehmen » (« prendre, emprunter une nature ») :

> (3) « Cete amour est si orrible Qu'el ne vient mie de nature ; Trop mauvaisement **m'i nature**, Nature en mei mauvais fill a » [« cet amour est si horrible qu'il ne vient pas de nature. Il transforme trop mal ma nature et nature a en moi un mauvais fils » - *Roman de la Rose* (XIIIe)][35]

Ici, « naturer » serait assez proche de l'actuel « dénaturer », c'est-à-dire « transformer pris en mauvaise part ». Le lien entre « transformation » et « création »

[35] Dans ce passage, précise le Tobler, « Pygmalion » est en train de « parler de son amour ».

est logique : « naturer », c'est « faire naître », « créer », « transformer », « faire ressembler à ». Nous cernons maintenant un certain halo de signification, ou une certaine « valeur linguistique », sans doute ; mais nous ne devons pas oublier pour autant que rien ne nous est dit sur la manière dont se produisent ces résultats, et que, par conséquent, le verbe « naturer » reste en lui-même indéterminé sous ses différents synonymes.

Le dictionnaire donne enfin un emploi « intransitif » de « naturer » : « *schlagen nach jem., der Natur nach ähneln* » (« ressembler à quelqu'un ») ; suivent deux exemples :

> (4) « He ! Envie, male goupille, Tes fius (Mesdit) par toi nous espille ; Bien **nature à toi** tes goupius ; Tu ies non pie et il non pius, Tu es soutiue et il soutius » [« Hé envie, mauvaise renarde, ton fils (médisance) nous épie à cause de toi ; ton renard se conforme bien à ta nature; tu n'es pas pieux et il ne l'est pas ; tu es rusée et lui aussi » - *Le romans de Carité et Miserere* de Reclus de Moiliens (XIIIe)].
>
> (5) « Bien **naturons** a nostre mere. Adès a le rachine amere **Renaturent** li rain amer » [« Nous ressemblons bien à notre mère[36]. C'est à la racine amère que toujours les branches reprennent leur nature » -*ibid.*]

On retrouve ici l'idée déjà rencontrée de « ressemblance ». Finalement, le verbe « naturer » est tout de même très rare, même en ancien français, et présente dans tous les cas une palette de significations qui restent très proche du sens premier de « créer », ou « faire naître », ou s'en rapprochent par des liens logiques simples et évidents (« transformer », « se conformer à », « ressembler »). En réalité, il n'y a pas là à proprement parler création d'une valeur linguistique, ou d'une signification, qui serait particulière, propre, aisément repérable, originale, et qui permettrait de désigner, ou de déterminer, l'activité propre de la nature, si une telle activité existe. L'absence totale de postérité de ce verbe et de ses rares emplois serait de ce point de vue un indice à prendre en compte.

Par ce biais, les difficultés et les énigmes liées au doublet archi-fameux « nature naturante, nature naturée » nous ramèneraient ainsi tout naturellement aux profondes incertitudes philosophiques concernant la notion de nature à l'âge classique, et peut-

[36] Note de Joëlle Ducos : « il est possible que ce soit un impératif : il aurait fallu voir le contexte, ce que je n'ai pas eu le temps de faire ».

être, à travers elles, aux difficultés conceptuelles liées à la notion de nature en général.

Je crois en effet qu'on peut montrer que les progrès foudroyants de la science de la nature se sont accompagnés, au XVIIe siècle, et je dirais même plus, se sont accommodés, d'une très étonnante incertitude philosophique quant au sens à donner à cette notion : cette « nature » qui commence à être décrite, mesurée, maîtrisée par la raison se révèle en même temps et du même mouvement aux savants, aux philosophes, aux artistes, aux moralistes aussi, bref, à tous, comme le lieu par excellence du défaut de sens.[37]

De ce point de vue, le pan-naturalisme pan-rationaliste de Spinoza, bien plus achevé ou plus intégré encore que celui de Descartes, puisqu'il ne laisse rien en dehors de la nature, aurait trouvé une expression en accord avec toute son époque dans le doublet « nature naturante / nature naturée », qui fait de la nature moderne à la fois le lieu de la saturation et celui du vide.

---

[37] Voir C. Ramond, « Les philosophes et la nature au XVII^{ème} siècle », in *La Nature*, Jean-Christophe Goddard éd., Paris : Vrin/Intégrale, 1990, pp. 98-126. Repris dans C. Ramond, *Spinoza et la Pensée Moderne -Constitutions de l'Objectivité*, *op. cit.*, pp. 79-110 ; et également dans *La Nature – Approches Philosophiques*, Jean-Christophe Goddard éd., Paris : Vrin (« Prépas »), 2002, pp. 63-90.