

Introduction

Syliane Charles et Jacques-Henri Gagnon

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009559ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009559ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Charles, S. & Gagnon, J.-H. (2002). Introduction. *Philosophiques*, 29 (1), 3–5.
<https://doi.org/10.7202/009559ar>

Introduction

SYLIANE CHARLES

Université de Montréal

Sy_Charles@yahoo.ca

JACQUES-HENRI GAGNON

Ministère des Affaires étrangères et du commerce international du Canada

jacques-henri-gagnon@wanadoo.fr

Depuis l'anniversaire du tricentenaire de la mort de Spinoza en 1977, les études spinozistes se sont développées avec une vigueur de plus en plus grande. Les centres et les groupes de recherches ainsi que les diverses sociétés consacrés au philosophe hollandais et à son œuvre se sont solidement établis dans plusieurs pays (Allemagne, Argentine, Brésil, Espagne, États-Unis, France, Israël, Italie, Pays-Bas, pour n'en nommer que quelques uns) ; les colloques et les publications sont chaque année plus nombreux. Et une nouvelle édition critique viendra bientôt remplacer celle de Gebhardt publiée entre les deux guerres. Il était inévitable que cet intérêt mondial atteigne aussi le Canada, et incite quelques chercheurs à faire de Spinoza et de son œuvre l'objet principal de leurs préoccupations.

En France et aux États-Unis, ce renouveau des études spinozistes s'est traduit par une attention nouvelle des chercheurs pour des problématiques qui jusque-là étaient marginalisées. Si les thèmes métaphysiques, qui constituaient traditionnellement la part belle des études spinozistes, ne furent pas entièrement délaissés, ceux liés à l'anthropologie, à l'éthique et à la politique se révélèrent être des points d'entrée féconds dans le système et donnèrent lieu à des interprétations originales de l'ensemble de la philosophie spinoziste. On pense notamment ici au grand livre d'Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, qui bien que publié pour la première fois en 1969, ne trouva réellement ses lecteurs qu'après ce tournant des études spinozistes. Ce numéro thématique est une manifestation de ce nouvel intérêt. Le lecteur des quelques études qu'il contient sera à même de constater la vigueur et la richesse de ce nouveau Spinoza, qui trop longtemps au Québec et au Canada, fut considéré comme un philosophe mineur que recouvrait l'ombre du grand Descartes.

La conception de l'homme chez Spinoza s'enracine dans une ontologie de la puissance qui conduit à définir l'homme, comme tous les autres êtres, par sa puissance, ou *conatus*. L'homme cependant se trouve avoir — par un hasard de la nature, c'est-à-dire par une nécessité non finalisée — une complexité corporelle plus grande qui lui assure l'ouverture à un degré supérieur de connaissance, et justifie par là le retour à une affirmation de son statut privilégié dans la nature. La thèse d'une communauté d'essence avec tous les êtres, qui constitue le cœur de la critique spinoziste de la conception cartésiano-chrétienne de l'homme comme être ontologiquement distinct des

autres, et supérieur à eux, se trouve donc être en même temps le fondement d'un retour à l'homme, sous des modalités entièrement nouvelles cependant. C'est à étudier ces modalités spécifiques qu'est consacré le présent numéro thématique, pour rendre compte des développements contemporains dans l'étude de l'éthique spinoziste.

L'homme dans la nature n'est plus qu'une partie de celle-ci, il reste soumis à son ordre et à ses lois nécessaires : sa libération même n'a de sens qu'à travers l'acceptation et l'amour de cette nécessité. La compréhension de la nouvelle théorie de l'homme doit donc se faire en premier lieu au regard de l'ontologie de la puissance, laquelle définit l'essence de Dieu même (*Éthique* I prop. 40). Cette étude directement reliée à la métaphysique a été particulièrement réalisée par les articles de Paola de Cuzzani, qui examine les implications éthiques du nouveau positionnement de l'homme dans la nature, et de Bruce Baugh, qui situe l'existence humaine vis-à-vis de la durée en Dieu. De plus, le caractère désirant et dynamique de l'essence de l'homme implique une conception entièrement renouvelée des différents secteurs de son activité, et ce dans l'éclatement de tout ce qui concerne l'homme, ce qui conduit à un deuxième volet d'étude. L'image du prisme qui diffracte un continuum de lumière en une multitude de couleurs semblant avoir chacune leur autonomie et leur singularité, et qui toutes néanmoins dépendent de la même source lumineuse, est l'illustration de cette unité dans l'éclatement. La définition nouvelle de Dieu comme puissance infinie, qui a donné lieu à une profusion d'études, se diffracte en une grande variété d'effets lumineux distincts qui, eux, restent encore largement à explorer au sein des études spinozistes, et qui ont pour point commun le caractère central de la problématique humaine. Parmi ces effets concernant l'homme, on trouve en premier lieu l'éthique — c'est bien le sens profond de la démarche spinoziste —, avec toutes les questions qui en découlent. Notamment, la question du mal et de l'immortalité ou non de l'âme, dont traite l'article de Steven Nadler (en comparaison avec les conceptions juives médiévales) ; celle des modalités concrètes du développement éthique, dont traitent sous des angles différents les articles de Jacques-Henri Gagnon (la méthode et la détermination à vouloir connaître), de Syliane Charles et de Rose Goetz (la place des affects dans l'éthique), et d'Andrea Zaninetti (le mécanisme de la connaissance imaginative et les voies de son dépassement). Au nombre de ces effets pour la théorie de l'homme se trouve également la philosophie politique, à laquelle ouvre l'article de Laurent Bove qui analyse la stratégie de renforcement de soi des individus complexes que sont les sociétés politiquement constituées ; ou encore, parmi la multitude des modalités qui caractérisent l'homme, la philosophie du langage, avec le texte de Jacqueline Lagrée, et celle de la conscience, avec l'article d'Elhanan Yakira sur l'intentionnalité.

L'ordre du découpage proposé ici n'est qu'une suggestion parmi d'autres de cheminement dans ce numéro, dans lequel on pourrait tracer d'autres itinéraires, que le lecteur n'a plus qu'à inventer pour lui-même, selon

son gré et ses intérêts propres. L'unité de la thématique anthropologique, qui est celle d'un souci commun de déterminer la puissance revenant en propre à l'homme chez Spinoza, n'oblitére pas en effet la réalité de la fragmentation en une grande diversité de domaines de ce questionnement, comme l'atteste d'ailleurs l'explosion des études spinozistes actuelles elles-mêmes.

Il n'est pas exagéré de dire que, depuis la mort de Spinoza — et peut-être même un peu avant celle-ci — sa pensée hante l'histoire de la philosophie européenne. Il n'est pas de grand philosophe qui n'ait eu à se défendre d'avoir été spinoziste ou encore sur qui l'influence du philosophe de Voorburg ne fût déterminante. Si quelque doute subsistait à cet égard, il suffirait pour lever celui-ci d'ouvrir le remarquable ouvrage de Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment*, (Oxford University Press, 2001) qui retrace l'histoire de cette présence continue du spinozisme au sein de la conscience européenne. On constate alors que la pensée de Spinoza est la véritable négativité de cette conscience européenne, mais aussi sa critique anticipée. De ce point de vue, la philosophie de Spinoza demeure toujours actuelle.

Une anthropologie de l'homme décentré

Paola De Cuzzani

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009560ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009560ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

De Cuzzani, P. (2002). Une anthropologie de l'homme décentré. *Philosophiques*, 29 (1), 7–21. <https://doi.org/10.7202/009560ar>

Une anthropologie de l'homme décentré

PAOLA DE CUZZANI

Université de Bergen, Norvège
Paola.de.Cuzzani@fil.uib.no

RÉSUMÉ. — L'auteur invite à considérer l'œuvre de Spinoza comme un projet unitaire où l'ontologie implique une conception de l'homme bien précise et originale. Dans l'enchaînement infini des choses, l'homme n'est plus le lieu où tout converge, il n'est plus non plus un domaine séparé qui suit ses propres lois. De cette façon nous découvrons au cœur de la doctrine spinoziste un projet sur et pour l'homme et, en même temps, une anthropologie établie sur un déplacement. Bien que Spinoza prive l'homme de tous ses privilèges, il ne le vide pas de son sens : la présence de l'homme dans le monde ne reste pas sans effet, puisqu'il participe à la construction de l'être.

ABSTRACT. — The author invites to consider the work of Spinoza as a unitary plan where ontology implies an extremely exact and original conception of the human being. In the infinite chain of things, Man is no longer the point upon which everything converges, neither is he a separate world which follows its own laws. In this way we discover at the heart of the Spinozistic doctrine a plan on and for Man, and at the same time, an anthropology established on a side issue. Although Spinoza deprives Man of all his privileges, he does not take away his significance : the presence of Man in the world is not without consequence as he participates in the construction of being.

Spinoza a intitulé *Éthique* l'œuvre à laquelle il a travaillé pendant quinze ans. Mais il faut dire que beaucoup de commentateurs ont eu tendance à oublier ce fait, et à se concentrer presque exclusivement sur la première partie de ce livre¹. Cela a eu pour résultat une méconnaissance : on a souvent ignoré que l'ontologie spinoziste comportait une nouvelle façon de concevoir l'homme. Serions-nous donc en présence d'un Spinoza humaniste ? Non, si l'humanisme est la doctrine qui reconnaît à l'homme une valeur séparée de l'ordre de la Nature. Nous voyons plutôt Spinoza comme celui qui a profondément renouvelé une problématique héritée de l'humanisme. Le titre même de son livre, *Éthique*, souligne que son discours est sur l'homme et pour l'homme. Selon nous le but principal de Spinoza était éthique, à savoir, consistait à trouver, de l'intérieur de la productivité humaine, la voie pour déterminer la vie pratique à adopter. Pour atteindre son but, Spinoza démontre et fonde théoriquement l'origine

1. Rappelons ce que dit P. Macherey : « On ne le répétera jamais assez, l'*Éthique* est composée de parties (*partes*) et non de livres (*libri*) : et par ce mode de désignation, Spinoza a certainement voulu attirer l'attention sur le caractère global d'une entreprise philosophique qui (...) ne s'écarte jamais de l'objectif principal signifié par le titre même de l'ouvrage, à savoir rassembler les éléments rationnels nécessaires à l'élaboration d'une règle de vie pratique ». *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : la nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p. 3.

immanente de la production humaine. Autrement dit, son ontologie est fonction de sa nouvelle anthropologie.

Nous sommes d'accord avec Negri quand il dit que l'aventure théorique de Spinoza est sans précédent dans l'histoire de l'ontologie, parce qu'avec Spinoza nous découvrons que « l'action orientée moralement peut constituer l'être »². Notre but dans cet article n'est pas d'énoncer et de vérifier un problème circonscrit dans une partie du texte, mais plutôt de présenter une thèse sur l'idée fondamentale de l'anthropologie de Spinoza. Mais nous savons bien qu'un travail de réflexion sur les enjeux philosophiques de l'anthropologie ontologique spinoziste demande bien plus que les brèves notes de cet article. Aussi devons-nous nous limiter ici à donner les traits distinctifs de cette conception de l'homme. Et pourtant, dans le sillage des grandes interprétations qui ont renouvelé les études spinozistes dans les trente dernières années³, il nous semble que notre hypothèse de lecture peut être présentée, même sous une forme introductive.

Au premier abord notre thèse semble trahir la lettre de l'œuvre de Spinoza. N'est-il pas vrai que l'ontologie du philosophe hollandais ne laisse aucune place aux interprétations anthropomorphiques de Dieu et du monde ? Comment une réalité où tout obéit à un ordre causal, impersonnel et nécessaire, peut-elle ouvrir à un discours sur l'homme et pour l'homme ? N'est-il pas vrai que Spinoza rejette énergiquement le finalisme, parce que la nature n'est pas organisée selon les règles inadéquates de compréhension de l'homme ? Quel est donc le rôle de l'homme avec ses fins, dans une nature qui n'est désormais plus compatible avec une forme quelconque de téléologie ?

Spinoza énonce les lignes essentielles de son anthropologie au début de la troisième partie de l'*Éthique* :

La plupart de ceux qui ont écrit sur les affects et les systèmes de vie des hommes paraissent traiter, non de choses naturelles, qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature. Ils paraissent concevoir l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme trouble l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions une puissance absolue et qu'il n'est déterminé que par soi⁴.

2. A. Negri, *Spinoza sovversivo*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1992, p. 153.

3. Nous nous référons aux travaux de M. Gueroult, A. Matheron, G. Deleuze, A. Negri, P. Macherey.

4. *Ethica* III praef. dans Spinoza *Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg v. C. Gebhardt, Heidelberg 1925 4 b., abréviation : G. II p. 137.

Nous utiliserons les abréviations suivantes : *Ethica* : Eth., *Tractatus de intellectus emendatione* : T.E.I., *Tractatus theologicus politicus* : T.T.P., *Epistolae* : Ep.

Pour la traduction française nous avons utilisé : *Œuvres complètes*, Texte nouvellement traduit, présenté et annoté par R. Callois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, abréviation : *Œuvres* ; et quelquefois, comme ici, nous avons traduit nous-même.

L'homme est donc une chose naturelle, chose entre les choses, et il ne constitue pas un domaine séparé dans la nature. Et Spinoza continue dans cette préface en remarquant que :

Les lois et les règles de la nature selon lesquelles toutes choses se font (*fiunt*) et changent leurs formes les unes dans les autres (*ex unis formis in alia mutantur*), sont partout et toujours les mêmes⁵.

Notons avec P. Macherey comment Spinoza a songé à mettre en évidence le caractère dynamique de l'ordre naturel (les choses se font et changent leurs formes les unes dans les autres), de telle sorte que la compréhension de la causalité naturelle implique l'acquisition de la maîtrise des conditions de son infini changement⁶. Si les hommes sont des choses parmi les choses, même les hommes, comme toutes les autres choses, se font et changent continuellement, et la loi dynamique du changement humain ne diffère pas, pour l'essentiel, de la causalité qui caractérise partout l'ordre naturel. Nous pouvons alors soutenir que Spinoza ne commence que de manière apparente à faire référence au contexte humain dans la troisième partie. En effet, il traite de l'homme dès la première partie, quand il cherche à expliquer les lois communes à toutes les choses. Autrement dit, le discours sur l'homme n'est pas isolé de l'ontologie.

Nous pouvons isoler trois points qui indiquent comment l'ontologie spinoziste a un impact sur l'anthropologie : le champ de l'immanence, le sens de l'anti-finalisme, l'anti-théologie. Le champ de l'immanence : le Dieu de Spinoza est étroitement uni à la réalité des choses, il en est la cause immanente, au sens exact de la présence de la cause dans son effet⁷. Le lien entre Dieu et le monde est si étroit que non seulement si Dieu change, le monde change, mais aussi si le monde change, Dieu change. De cette façon Spinoza donne une consistance réelle à l'action humaine. Le sens de l'anti-finalisme : Spinoza dépouille le concept de fin de toute valeur métaphysique. Il devient l'expression du désir humain de comprendre le monde et d'organiser ce qui est nécessaire à la vie. L'anti-théologie : dans le champ de l'immanence il n'y a plus de place pour une réalité au-delà de ce monde qui soit, d'une quelconque manière, plus vraie que l'articulation naturelle. Mais il n'y a pas non plus d'espace pour un a priori transcendantal qui devrait définir les conditions formelles de la connaissance et de l'organisation du monde.

Quand Spinoza caractérise l'homme comme chose entre les choses, il l'inclut dans la production immanente de l'être. L'homme en fait partie, bien sûr comme une partie qui n'est ni centrale ni unique, mais qui n'est pas sup-

5. Eth. III praef., G. II p. 137. Nous avons utilisé la traduction de P. Macherey qui nous semble plus proche du texte latin que celui de la Pléiade. P. Macherey, *Introduction. Troisième partie*, op.cit. 1998 p. 11.

6. P. Macherey, *ibid.*

7. Voir Eth. I p. XVIII, G. II p. 63. Rappelons comment P. Macherey commente cette proposition : « il (le terme immanence) signifie exactement la permanence d'un principe causal qui, littéralement, ne "passe" pas, mais demeure ». *Introduction. Première partie*, p. 149.

primable non plus. Quelles sont donc les lignes essentielles de cette figure de l'homme ?

1. Les privilèges perdus

La démarche choisie par Spinoza pour trouver la perspective sur l'homme qui convienne part de l'explication des lois générales de la nature, à savoir du principe de causalité immanente, qui détermine la nature des choses. Il passe à l'étude du fonctionnement de l'activité mentale, pour se concentrer enfin sur un aspect particulier : son fonctionnement dans le cadre de l'affectivité. Avant de commencer l'explication des mécanismes affectifs de l'âme humaine, Spinoza nous rappelle qu'ils font partie des processus qui concernent toutes les choses au même titre :

Et je pourrais montrer de cette manière que les passions se rapportent aux choses singulières de la même façon qu'à l'âme et ne peuvent être perçues sous un autre rapport ; mais mon projet ici est de traiter de l'âme humaine seulement⁸.

Le fait d'être une chose parmi les choses soustrait l'homme à la place privilégiée que, pendant longtemps, il a eu l'illusion d'avoir.

Il s'agit d'une anthropologie établie sur un « déplacement », sur un détournement. Spinoza nous dit que la conviction, nourrie depuis longtemps, de profiter d'une place privilégiée dans le dessein divin, n'est rien d'autre qu'une illusion. Arrêtons de nous penser comme un empire dans un empire⁹. Ni bête, ni ange, l'individu humain est une partie de la nature, *res* entre les autres *res*. Comme toute autre chose, l'être humain appartient à un réseau inextricable de relations. C'est seulement par une mystification qu'on peut se penser isolé et doué d'un pouvoir spécial, ou bien doué d'une nature qui suit ses propres lois, différentes et détachées des lois communes de l'ordre naturel. Les hommes se plaisent à dire que Dieu a tout fait pour eux : conviction extravagante, qui nous place au niveau intellectuel des oisons de Montaigne :

Car pourquoi ne dira un oison : « Toutes les pieces de l'univers me regardent ; la terre me sert à marcher, le Soleil à m'esclairer, les estoilles à m'inspirer leurs influences, j'ay telle commodité des vents, telle des eaux ; il n'est rien que cette voute regarde si favorablement que moy, je suis le mignon de la nature »... : « or donc par ce mesme trein, pour nous sont les destinées, pour nous le monde ; il luit, il tonne, pour nous. C'est le but et le point où vise l'université des choses¹⁰.

8. Eth. III, p III sch., G. II p. 145.

9. Voir Eth. III. Praef., G. II p. 5.

10. Michel de Montaigne, *Essais*, dans *Œuvres complètes*, texte établi par A. Thibaudet et M. Rat, introduction et notes par M. Rat, Paris, Gallimard, 1962, II, chap. XII, p. 514. Sur ce point voir Remo Bodei, *Geometria delle Passioni, paura, speranza e felicità e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 60-61.

La voilà la bizarrerie, presque le délire : mais pour Spinoza il ne s'agit pas de dévoiler les excès de l'imagination humaine qui se forge des dieux à son image ; il s'agit plutôt de dénoncer la confusion des points de vue, celui de l'universel et celui du particulier.

Pour concevoir correctement l'homme il faut d'abord considérer Dieu en tant qu'infini et non pas seulement en tant que cause de l'existence humaine¹¹ ; il faut connaître l'ordre réel des choses. Autrement dit, il faut entreprendre le détour par l'ontologie vraie et suivre le processus d'affirmation de soi du réel, pour comprendre de quelle manière les choses naturelles

dépendent de leur première cause et comment elles agissent suivant les lois éternelles de la nature¹².

Mais que signifie tout cela ? Tout d'abord, que la substance infinie coïncide avec l'expression de la totalité de ses modes. Thèse que Spinoza énonce, quand il dit :

Les choses particulières ne sont que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une façon définie et déterminée¹³.

C'est-à-dire que l'être est constitué par la puissance productive du monde¹⁴. L'homme, ou mieux l'individu humain, est une partie de ce monde : produit et producteur en même temps. Le fait que, comme *modus*, l'individu humain soit « en autre chose » et « par autre chose » signifie que, comme toute autre chose finie, il peut se penser seulement dans un réseau de relations, et ce, bien qu'il ne soit pas rendu vain par cette articulation naturelle, puisqu'il en est une partie constituante.

On arrive donc à parler de l'homme correctement, c'est-à-dire dans un horizon démystifié, après avoir compris qu'il dépend de la cause première au même degré que les autres choses particulières, donc qu'il obéit aux lois communes de la nature, et également qu'il participe avec sa force à la constitution de l'être. Ce n'est qu'à partir de ce moment-là qu'on commence à détecter les relations qui nous font être et nous donnent la puissance d'agir.

Imaginons, si vous voulez, un ver vivant dans le sang, et qui serait capable de discerner par la vue les corpuscules du sang, de la lymphe etc., d'observer comment chaque partie par le choc d'une autre partie, ou bien est repoussée, ou bien communique une partie de son mouvement. Cet animal vivrait dans le sang, comme nous-mêmes dans une partie de l'univers¹⁵.

11. Voir Eth. IV p. LXVIII Sch., G. II p. 261.

12. T.T.P. chap. VI, G. III p. 85. *Œuvres*, p. 698.

13. Eth. I p. XXV c., G. II p. 68. *Œuvres*, p. 335-336.

14. Je renvoie sur ce point à l'article d'Emilia Giancotti Boscherini, « Man as part of Nature », dans Wetlesen, Jon, ed., *Spinoza. Philosophy of Man*, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø, 1978, p. 85-96. Sur ce point on peut aussi voir : Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli editore, 1981.

15. Ep. XXXII, G. IV p. 171. *Œuvres*, p. 1179.

À l'aide de cette image biologique, Spinoza nous instruit sur notre « déplacement ». Nous sommes une partie d'un univers qui n'a ni centre ni périphérie. Bien sûr, on ne peut pas faire en sorte que les parties cessent d'être impliquées dans le tout. Mais il faut reconnaître que l'on vit en marge d'un tout qu'on ne réussit plus à comprendre dans son intégralité. Nous vivons dans l'être et parmi les êtres en tant que partie entre les autres, sans avoir de point de vue privilégié, sans en constituer un non plus. Plusieurs conséquences en découlent.

Premièrement, nous venons de le dire, l'homme ne peut pas avoir une connaissance complète de la Nature. L'homme perçoit les concordances des choses entre elles, ce qui le conduit à affirmer que chaque partie s'accorde avec son tout. Mais il ignore comment les parties se lient réciproquement et s'accordent avec leur tout. C'est que l'organisation de l'univers est infinie, et que ses parties sont réglées d'une infinité de manières et subissent une infinité de variations. Beaucoup de ce qui se passe dans la Nature échappe à la possibilité d'une prévision, ce qui est le signe certain d'une condition précaire. D'innombrables choses peuvent le détruire. L'homme expérimente sa fragilité, en percevant les contrastes en actes. Alors son esprit se limite à saisir les choses en tant qu'elles s'opposent, et il forme de chacune d'elles une idée séparée, il les perçoit comme un tout isolé¹⁶. Et par analogie, il commence à se penser soi-même comme un tout isolé. C'est une espèce de délire, qui absolutise un point de vue qui est, et doit, rester relatif. L'homme se forge l'univers selon son ordre de grandeur et à partir de cet instant ses préférences passionnelles dictent les catégories par lesquelles il est persuadé de bien interpréter la réalité.

Après s'être persuadés que tout ce qui arrive, arrive pour eux, les hommes ont dû juger que, dans chaque chose, le principal est ce qui leur est plus utile, et estimer les plus excellentes toutes celles dont ils étaient conduits à former ces notions par lesquelles ils disent expliquer les natures des choses, à savoir le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion, le Chaud, le Froid, la Beauté et la Laideur¹⁷.

L'ordre et le désordre, le bien et le mal ne peuvent jamais être considérés comme des catégories absolues et fixes. Il faut toujours les considérer comme des points de vue relatifs aux moments, aux contextes, aux sujets impliqués¹⁸.

Cela signifie-t-il qu'il faudrait renoncer à la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ? Cela signifie-t-il qu'il faudrait s'en tenir seulement à une modification de perspective ? Nullement. D'une part parce que, comme nous le verrons, la connaissance vraie implique la transformation de soi et du monde à l'intérieur de la nécessité naturelle ; d'autre part

16. *Ibid.*

17. Eth. I App., G. II, p. 80. *Œuvres*, p. 351.

18. Voir la différence de jugement entre le meurtre de Néron et celui d'Oreste, Ep. XXIII, G. IV, p. 147.

parce que l'homme est capable d'avoir des idées vraies : grâce à sa relation au monde, c'est-à-dire au fait qu'il fait partie intégrante de l'articulation du monde, il peut exprimer ce rapport avec les autres choses d'une façon toujours plus adéquate¹⁹.

Mais comme, nous l'avons vu, même en ayant un maximum de clarté, notre connaissance ne deviendra jamais complète, son caractère de vérité marque moins une extension qu'une intensité. Malgré un optimisme envers la raison, on en reste à une conscience prudente de ses limites. Pour mieux dire, on apprend finalement que tous les jugements absolus que nous jetons sur le monde pour en expliquer la nature indiquent seulement la constitution de l'imagination humaine.

Mais voyons quelle autre conséquence découle de ce déplacement. Chose naturelle entre les autres, la constitution de l'homme ne diffère pas radicalement de celle des autres choses :

Car ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait général (*communia*) et n'appartient pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui sont tous doués d'âme (*animata*) bien qu'à des degrés différents²⁰.

« *Omnia, animata sunt* » : encore un privilège vient d'être perdu. L'union d'une âme et d'un corps n'est pas une spécificité humaine. Toutes les choses naturelles participent à cette règle, qui est un fait commun (*communia*) à toute la Nature. Autrement dit chaque individu naturel est exprimé par l'identité du mode de la pensée et du mode de l'étendue respectif. Pour toute chose vaut identiquement ce fait que l'âme est l'idée d'un corps singulier existant en acte, quoiqu'à des degrés divers. « Les idées diffèrent entre elles comme les objets »²¹ : selon la complexité plus ou moins grande de la constitution des corps, les âmes ont une capacité plus ou moins grande de former des idées.

L'esprit humain, loin d'être différent qualitativement par rapport aux autres réalités naturelles, est « seulement » (mais il ne s'agit pas d'une différence à négliger) plus apte à percevoir, parce que son corps atteint une forme d'organisation plus complexe. Sa supériorité (*praestantiam*) peut donc être mesurée, étant la complexité des corps évaluée selon un étalon de la même espèce. Spinoza explique la supériorité de l'âme humaine comme un cas particulier d'une règle générale concernant la nature entière : *In genere dico* :

plus un corps est apte, par rapport aux autres, à être actif ou passif, de plus de façons à la fois, plus son Esprit est apte, par rapport aux autres, à percevoir plus de choses à la fois : et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui à une action donnée, plus son esprit est apte à comprendre distinctement²².

19. Voir Ep. XXXII, G. IV, p. 173. *Œuvres*, p. 367.

20. Eth. II p. XIII, sch., G. II p. 96. *Œuvres*, p. 368.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

En bref : une différence principalement quantitative marque la structure de l'homme, et l'articulation bien plus complexe de son corps lui permet une connaissance plus claire. L'homme est restitué totalement à la nature, il est nature ; et sa plus grande puissance de connaître ne sort pas de l'ordre naturel. Le point capital de l'anthropologie spinoziste, à savoir le fait que le rapport entre l'esprit et le corps est directement proportionnel, découle donc des lois communes de la nature : plus un corps est actif, plus son esprit est apte à comprendre. C'est pourquoi l'homme, doué d'un corps très complexe et susceptible de beaucoup d'affections, a un esprit apte à percevoir, et il est conscient des modifications qui se passent en lui. En d'autres termes, l'homme pense, et en pensant il sait qu'il pense.

Mais il faut faire attention. Cette conscience spontanée que l'homme a des formes de sa pensée est réglée par des automatismes nécessaires, qui eux aussi font partie de l'ordre naturel. L'âme agit « pour ainsi dire comme un automate spirituel »²³ et l'homme perd son privilège même sur sa conscience : « Il me suffirait ici de poser en principe ce qui doit être reconnu par tous : tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, et tous ont l'appétit (*habent appetitum*) de ce qui leur est utile, ce dont il ont conscience »²⁴.

L'homme désire ce qui lui est utile, perçoit son propre désir, mais n'en connaît pas la vraie cause. L'homme est mis en mouvement par ses impulsions, dont l'origine vraie lui échappe. La conscience immédiate est inadéquate, fragmentaire : en un mot, elle est fautive. Elle n'est pas la donnée première, dont le rôle appartient au contraire au désir. Spinoza décentre la conscience humaine : il y a dans l'individu des automatismes qui agissent, sans qu'il réussisse à les maîtriser. La conscience n'a pas de décret qui puisse régler les impulsions « charnelles ». La conscience n'a pas de pouvoir exceptionnel sur le corps et sur ses impulsions. La puissance du corps est en même temps (*simul*) la puissance de l'esprit, les deux coïncident et quand le corps est inerte, simultanément l'esprit est inapte à penser²⁵.

23. T.E.I, G. II p. 32. *Œuvres*, p. 133. Sur ce point, voir : S. Cremaschi, *L'automa spirituale. la teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milano, 1979.

24. Eth. I appendix, G. II p. 78. *Œuvres*, p. 347. J'ai traduit « *appetitus* » par « appétit » au lieu de « envie » comme le fait le traducteur de l'édition de la Pléiade, pour souligner dans cette phrase le lien avec le *conatus*. Je rappelle en bref, que le *conatus* réfère à l'âme seule s'appelle volonté, et que lorsqu'il renvoie à l'âme et au corps il s'appelle appétit (*appetitus*) et n'est alors rien d'autre que l'essence de l'homme. Il n'y a pas non plus de différence radicale entre l'appétit et le désir (*cupiditas*), car le désir est l'appétit avec conscience de soi-même. M. Gueroult a mis en évidence ce passage, et il a observé que Spinoza se fonde sur ces deux constatations sans en déduire leur origine ; cette tâche sera celle de la quatrième partie. Voir *Spinoza, Dieu I*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 394. C'est A. Matheron qui a approfondi l'interprétation de ce passage et a montré comment, dans ces deux principes, prennent leur origine les deux formes de vie : économique et idéologique. Voir : *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 102 et suivantes.

25. Voir Eth III p. II sch., G. II. G. Deleuze, dans son *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, Éditions de Minuit, 1968), insiste sur cet aspect du système expressif de

La conscience n'est pas donc la donnée première, rôle qui appartient au désir. C'est que le désir est l'expression directe de l'affirmation de l'être en tant que fini.

Tout ce qui existe exprime d'une certaine manière déterminée la puissance de Dieu qui est cause de toutes choses, et par conséquent (selon la prop. 16) il doit en suivre quelque effet²⁶.

Tout individu est doué d'une puissance causale précise, faisant partie de l'essence agissante de Dieu (*Dei potentia nihil esse praeterquam Dei actuosam essentiam*, la puissance de Dieu n'est rien sauf l'essence actualisante de Dieu²⁷) ; sa connotation la plus propre est d'être un effort agissant. Et ainsi il est déterminé à produire des effets, en premier lieu l'existence même, qui en soi n'a pas besoin d'être médiante²⁸ : l'*actum existendi* précède l'*actum cognoscendi*. Le *sum* en tant que force déterminée à faire tout ce qui est utile à sa propre conservation, est assurément préalable au *cogito*, il est préalable à la réflexion. L'être se donne immédiatement comme désir d'exister, ce qui comprend tous les efforts qu'on appelle à la fois impulsions, appétits, et volitions²⁹, et qui varient selon les dispositions innées ou acquises d'un même homme.

Ce n'est qu'en second lieu que la participation humaine à l'être se donne dans l'axe de la réflexion. D'abord elle se montre au niveau des impulsions perçues, mais pas connues, quoique agissantes. En effet elles conduisent l'homme à faire ce qu'il croit être utile, tandis que, « agité en de multiples façons par les causes extérieures »³⁰, il construit un système de vie qui confirme son impuissance effective, qui bloque sa force précise d'être. Le travail à entreprendre consiste alors dans la réappropriation par l'homme de sa pulsion de vivre : comme cela a été dit, l'éthique de Spinoza devient une histoire exemplaire du désir d'être³¹.

Spinoza. Il met en évidence le fait que quand Spinoza observe que nous ne savons pas ce que peut notre corps, il lance un véritable cri d'avertissement sur la question éthique ; nous ne savons pas de quelles affections nous sommes capables ni jusqu'où va notre puissance. P. Macherey met en garde contre une interprétation trop large de ce passage. Il soutient justement que le sens propre de la formule est de remarquer le fait qu'il y a dans le corps des potentialités d'action totalement méconnues. Voir *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1995, p. 62.

26. Eth. I p. XXXVI dem., G. II p. 77. *Œuvres*, p. 346. Pour la formule « certo ac determinato modo » j'ai suivi la traduction de P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : la nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p. 204.

27. Eth. II p. III sch., G. II p. 87. *Œuvres*, p. 357-358.

28. Sur ce point, voir l'analyse d'A. Negri, *L'anomalie*, p. 70 et suivantes.

29. Voir E. III def. affect. expl., G. II p. 190.

30. Eth. III p. LIX sch., G. II p. 189. *Œuvres*, p. 468.

31. Voir P. Ricœur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 219. La centralité du désir dans l'œuvre de Spinoza a été mise en évidence par R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon and Breach, Paris-Londres-New York, 1972. Selon Misrahi, la philosophie de Spinoza aboutit à une éthique du désir libre et réflexif. C'est-à-dire que la libération découle du travail du désir lorsqu'il se fait

2. Les conflits

Nous sommes agités par les causes extérieures de multiples façons, et comme les flots de la mer agités par des vent contraires nous flottons sans savoir ce qui va nous arriver, ni ce qui nous est destiné³².

Ces flottements sont les états de conflit intérieur qui caractérisent la plus grande partie de la vie affective des hommes et correspondent au doute de l'imagination. Les flottements de l'âme naissent du fait que les hommes sont continuellement exposés à ce qui n'est pas en leur pouvoir, et qu'ils se laissent influencer par les choses extérieures³³. De cette façon les hommes sont impuissants et subissent le jeu des mécanismes affectifs qui les tiraillent en tous sens et les jettent dans une situation de tristesse intolérable. L'homme, comme toute autre chose, n'est rien d'autre que ces jeux de force. Il n'y a aucun fond ferme, l'individu humain est cette instabilité dynamique même, sa nature consistant dans une mutation perpétuelle. Autrement dit, la dynamique de sa puissance caractérise la nature de chaque homme. La puissance d'être et d'agir de l'homme augmente ou diminue selon ce qui l'affecte. L'homme est exposé à l'influence de beaucoup de causes que, en raison de sa position décentrée dans le monde, il ne peut connaître que de façon partielle.

Il s'agit d'un dynamisme à deux niveaux : les flottements de l'âme, où les oppositions sont situées à l'intérieur de l'homme, et les rencontres avec les autres choses, qui nous jettent dans les jeux des antagonismes extérieurs.

L'affectivité prend souvent des connotations conflictuelles : l'amour peut facilement se changer en haine, la joie en tristesse, l'adoration en aversion, l'espérance en désespoir, la confiance en crainte. Pourquoi tous ces changement, tous ces renversements ? C'est que la jouissance même de ce que nous avons désiré et espéré posséder change la disposition de notre corps, parce que d'autres images de choses sont éveillées et que simultanément l'âme commence à imaginer et à désirer différemment³⁴. Il se passe aussi que la jouissance rapportée seulement à une partie du corps l'emporte sur les autres actions du corps : toutes les énergies psychiques restent bloquées obstinément (*pertinaciter*) sur une sensation de plaisir. Cette espèce de distorsion intérieure donne lieu à une fixation obsessionnelle : l'amour devient excessif et prend une forme délirante qui nous jette dans un état de souffrance intolérable³⁵. Voilà quelques uns des mécanismes de transformation de notre puissance, qui augmente ou diminue dans des ballottements indéfinis entre la tristesse et la joie.

« réflexion » sur soi et sur la nature : « La libération spinoziste (...) est la conversion et pour tout dire l'inversion du Désir par une réflexivité rationnelle et certaine de soi qui le laisse subsister dans son intégrité mais le métamorphose en maître, lui qui était esclave », p. 281.

32. E. III p. LIX sch., G. II p. 189. *Œuvres*, p. 468.

33. Voir E. II p. XLIX, sch. G. II p. 132, et E. IV p. XXXVII sch., G. II p. 236.

34. Voir E. IV p. LIX, sch., G. II p. 189.

35. Voir E. IV p. XLIII dem., G. II p. 242.

Quelle est la cause de cette situation de trouble intérieur ? Pour répondre, il faut sortir de l'intérieur de l'âme pour voir les causes qui sont étrangères à notre puissance : « Il n'est aucune chose singulière dans la nature qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais étant donné une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante qui peut détruire la première »³⁶. L'unique axiome de la quatrième partie, dédiée à la servitude humaine, énonce brutalement les conditions d'extrême difficulté de l'exercice actif de la puissance individuelle. Les rapports de force dans la Nature passent par des antagonismes violents, et par la lutte pour ses intérêts vitaux. À l'intérieur de ces relations naturelles et spontanées, le grand poisson mange le petit, il a entièrement le droit de le manger, c'est-à-dire qu'il peut le manger, puisqu'il est à l'égard du petit poisson la chose la plus puissante qui peut détruire celle qui est la moins puissante. Sa puissance d'exister détruit la puissance d'exister de l'autre : c'est un fait (*datur*). L'individu humain, chose naturelle entre les autres choses naturelles, subit les mêmes risques. Une chose quelconque *potest destrui*, peut être détruite. Sa destruction peut prendre beaucoup de formes. Il y a toute une échelle d'altérations et de dégradations partielles qui peuvent, soit conduire à la disparition de l'individu, soit bloquer presque en permanence sa puissance. L'individu vivra alors sa vie agité en mille façons par des causes extérieures, presque inconscient de lui-même. La destruction peut prendre beaucoup de visages, et l'homme est souvent pour l'autre homme ce que le grand poisson est pour le petit : « Or les hommes sont d'autant plus redoutables qu'ils dépassent en puissance, habileté et ruse les autres animaux »³⁷. Les hommes, tirillés par les sentiments haineux, l'envie, la colère, l'aversion, l'ambition, etc., entrent en conflit les uns avec les autres. Ces types d'hommes sont les pires ennemis ; ils représentent ce qu'il faut redouter le plus « et dont les actions à venir ont le plus de motif d'éveiller ma méfiance »³⁸.

Est-il impossible d'échapper à cet état de mort fragmentée et continuellement présente ? La suppression de ces flottements troublants est-elle irréalisable ? Comme la nature humaine consiste en cette transformation perpétuelle de la puissance d'être, il semble bien qu'on ne pourra nier la transformation sans en même temps abolir l'individu même. C'est pourquoi la tâche ne sera jamais d'abolir les changements ; il s'agira plutôt de diriger les changements et de transformer ces flottements en augmentation de la puissance d'agir.

36. E. IV ax., G. II p. 210. Pour l'interprétation de cet axiome capital je renvoie à Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza, quatrième partie : La condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 46 et suivantes.

37. T.P., *Œuvres*, p. 929.

38. *Ibid.*

3. Une « nature humaine plus forte que l'actuelle »

Il ne faut pas oublier ce qu'implique le fait d'être une partie de la nature, à savoir partager avec elle des moyens d'intervention dans les mécanismes naturels. Comme les hommes sont eux-mêmes Nature, ils sont une partie active de la puissance de la Nature. Ils peuvent donc intervenir dans ses lois. Il ne faut pas oublier non plus ce que signifie le fait de constituer un point de vue relatif dans la Nature. Notre point de vue, bien que relatif, et puisqu'il est relatif à nous, nous donne un critère d'évaluation. Toute chose, nous l'avons vu, peut être détruite, à savoir nous pouvons être détruits. De là découle que tout ce qui peut nous détruire est pour nous négatif : nous recevons la clé pour juger de ce qui est mauvais. Bien sûr mauvais pour nous : le jugement ne sera jamais absolu, et il ne doit jamais le devenir. Mais le fait que tous nos jugements de valeur soient relatifs n'abolit pas l'autre fait indiscutable : par ce jugement « relatif » on devient apte à se modifier soi-même ainsi que le monde autour de soi.

À la fin de la deuxième partie de *l'Éthique*, après avoir posé les bases du rapport réciproque entre idée et affection, après avoir affronté le problème de la *Mens*, et avoir découvert sa force à « reconstituer » de son propre point de vue l'être, on peut commencer le parcours de transformation « dirigée » de notre puissance d'exister. On commence finalement à répondre à la question programmatique du *Traité de la réforme de l'entendement*, celle demandant s'il n'existe pas un « bien véritable et qui pût se communiquer »³⁹ : à savoir la jouissance d'une vie pleinement constructive que l'individu puisse considérer comme vraiment la sienne. Des flottements et des inquiétudes d'une vie dirigée par les réactions instinctives envers ce qui vient de l'extérieur, à une vie conduite par la compréhension de nos actes : en un mot, de la servitude à la liberté, voilà le chemin à faire. La réappropriation de notre effort d'exister passe par le déchiffrement des « signes » de notre puissance.

Puisque la force intérieure des choses se révèle dans l'action extérieure, ce sont les « productions » de l'homme qui constituent l'objet de la recherche. On évalue cette force à l'intérieur même de l'existence et de ses événements, qui ne se produisent que partiellement « par hasard ». Car les événements de notre existence dépendent aussi bien de notre capacité de réponse que des causes qui nous entourent, et il est nécessaire de lire tous les « signes », psychologiques et culturels, privés et publics. Or l'homme, comme nous l'avons déjà vu, perçoit ses impulsions sans en connaître les causes. Donc le chemin de la libération prévoit comme première étape l'analyse des produits de cette conscience bornée. Les incertitudes, les illusions, les mythes, les préjugés, bloquent les capacités humaines dans l'impuissance pratique. Il est notable que dans cette perspective la conscience bornée, à savoir l'imagination, construit l'histoire. Certainement elle ne fait pas cela en raison de sa fausseté, mais à cause

39. T.E.I., *Œuvres*, p. 102, G. II p. 5.

de ce « reste » de puissance qui, même étouffé, réside en elle. Cette réalité déviée et déviante doit être démasquée, moins comme une erreur, que comme une force de bâtir des croyances capables de bouleverser l'ordre des choses.

La puissance de l'imagination produit des systèmes théoriques et des institutions qui donnent lieu à des formes d'existence serviles. Les hommes vivent sous la domination de la peur et de l'espérance, ils vivent dans le régime de l'esclavage spirituel et matériel, et ils n'envisagent jamais d'accomplir librement les actions les meilleures⁴⁰. L'imagination domine toute notre vie : « Les effets de l'imagination procèdent de la constitution soit du corps, soit de l'esprit »⁴¹. C'est pourquoi notre existence se déroule presque totalement en elle et les images demeurent en nous, même en présence de l'idée vraie⁴². L'homme est donc toujours à l'intérieur de l'expérience imaginative qui lui fait parcourir toute la réalité. Il n'est pas possible de croire que l'esprit doive tout simplement quitter l'image en vue d'une vérité idéale, et classer la connaissance inadéquate comme irréelle. Au contraire l'imagination doit être comprise dans son origine et sa fonction ; mais surtout elle doit être comprise dans sa façon d'opérer. Ainsi on en saisira les possibilités de changement, on élaborera une stratégie de comportement en vue de quitter l'impuissance pour l'activité.

Suivant l'une des thèses de la révolution scientifique du XVII^e siècle, Spinoza indique dans la progression du savoir un des moyens pour accomplir cette tâche. Ce qui est remarquable est l'exemple qu'il utilise pour illustrer le progrès du savoir, celui de l'accroissement des capacités opérantes de l'homme :

Mais au début les hommes, avec des instruments naturels, réussirent certains objets très faciles, bien qu'avec difficulté et imparfaitement, et ceux-ci fabriqués, ils confectionnèrent d'autres objets plus difficiles avec moins de travail et plus de perfection, et ainsi, graduellement des travaux les plus simples aux outils, des outils à d'autres travaux et d'autres outils, ils arrivèrent à exécuter de nombreux et très difficiles ouvrages et sans beaucoup de travail. De la même façon l'entendement, par sa propre force innée (par force innée, j'entends ici ce qui n'est pas causé en nous par des causes extérieures), se forge des outils intellectuels grâce auxquels il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles, et grâce à ces œuvres il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles et grâce à ces œuvres, d'autres outils, c'est-à-dire le pouvoir de chercher plus avant⁴³.

Spinoza décrit dans ce passage le processus d'acquisition d'une nature humaine beaucoup plus forte que l'actuelle. La progression du savoir est strictement liée à la capacité d'un « contrôle » effectif sur la réalité. L'homme débloque ses aptitudes naturelles par la construction d'« outils » matériels et

40. Voir E. II, p. XLIX, sch., G. II p. 136.

41. Ep. XVII, G. II p. 5. *Œuvres*, p. 102.

42. Voir E. II p. XXXV sch., G. II p. 117.

43. T.E.I., G II p. 13-14. *Œuvres*, p. 113. A. Tosel, dans son ouvrage *Spinoza ou le crépuscule de la servitude* (Paris, Aubier, 1984), a bien mis en évidence le fait qu'il faut prendre au sérieux cette comparaison.

mentaux, au point que la capacité constructive humaine modifie le monde naturel et le prolonge dans l'artificiel.

Deux points sont à souligner ici. Le premier : le mouvement intellectuel n'est pas isolé, il est le même que le progrès matériel. Le deuxième : l'activité humaine s'inscrit dans la nature en tant que puissance de construction et de modification. L'homme inscrit son action dans la nature parce qu'il est lui-même nature ; et modifiant le monde, il se modifie en même temps lui-même. Il s'agit comme toujours de la force d'affirmation. L'homme est cette force qui s'exprime dans ses productions, qui se transforme avec ses productions. Et là où il n'y a pas de production, il n'y a pas de force.

Comment la force par laquelle chaque chose persévère dans son être s'exprime-t-elle ? Et comment peut-elle atteindre le maximum d'activité ? Ces questions nous semblent au centre de cette philosophie, qui est vraiment une éthique en tant qu'elle se fait instrument de transformation.

La réaction irréflectie et spontanée de l'ignorant, sa vie même passée dans l'inconscience presque totale et dans l'impuissance pratique sur soi et sur le monde, est bien différente de celle du sage. Celui là, conscient de soi, des êtres et de l'être est en état d'élaborer un programme d'action personnelle et sociale en vue de la conservation de la vie. Il sait étendre sa puissance jusqu'où elle le peut⁴⁴. *Sapiens potior est ignaro* : le sage est plus puissant que l'ignorant⁴⁵. Il s'agit de libérer sa propre puissance. Il s'agit de ne plus manifester sa propre puissance par la contrainte que les autres choses exercent sur soi, mais de manifester sa propre puissance par la seule nécessité de sa propre nature⁴⁶ : il s'agit de passer de l'« *operari* » à l'agir. La réalité est puissance et la puissance est la capacité d'avoir des effets. La participation de l'homme à la nature se concrétise par l'affirmation productive.

La philosophie de Spinoza est une éthique qui affranchit l'homme de tout ce qui réduit sa puissance d'affirmation, c'est-à-dire de ce qui nous contraint de l'extérieur et des « blocages irrationnels » qui nous contraignent de l'intérieur. Une « anthropologie », celle de Spinoza qui s'ouvre à la possibilité d'un progrès réel. Bien sûr, le progrès n'est pas certain et inéluctable. Ce progrès demande un engagement continu dans la direction d'une augmentation de notre puissance. Continu : à savoir de chaque instant. Il faut s'engager à chaque instant, parce qu'à chaque instant on trouve le risque de la chute en arrière. À chaque instant on peut trouver une difficulté extrême, comme à chaque instant notre puissance peut être détruite.

Quelle conclusion pouvons-nous tirer d'une telle lecture ? Bien des commentateurs ont lu l'œuvre de Spinoza, et en particulier l'*Éthique*, comme étant presque divisée en deux : d'un côté se trouverait l'ontologie, vue comme

44. Voir E. IV caput XXXII, G. II p. 276.

45. E. V p. XLII sch., G. II p. 308.

46. Voir E. I def VII, G. II p. 46. Pour l'interprétation de ce point capital de la doctrine de Spinoza, nous nous référons à la lecture de P. Macherey : *Introduction*, I, p. 50 et suivantes.

un monisme exprimant l'uniformité des phénomènes naturels ou bien, d'une façon idéaliste, comme un acosmisme où toutes les déterminations disparaissent⁴⁷ ; de l'autre côté il y aurait la morale, fondée sur la subtile analyse des passions. Or il nous semble que si l'on considère l'œuvre de Spinoza comme un projet unitaire, c'est-à-dire comme un projet qui jaillit d'une question sous-jacente au texte, on peut s'apercevoir que Spinoza nous donne une conception de l'homme bien précise et originale. L'homme n'est pas un domaine séparé de l'ordre de la nature ; l'affirmation acquiert sa signification précise à la lumière de la recherche sur la nature de la puissance causale qui traverse le monde. Les problèmes de la condition humaine sont placés dans leur juste contexte.

L'anthropologie de Spinoza est alors une critique radicale envers l'humanisme selon lequel l'homme suivrait ses propres lois. Avec Spinoza l'homme perd sa centralité dans plusieurs domaines. La connaissance humaine ne sera plus jamais exhaustive : le point de vue humain est une perspective sur le monde à corriger continuellement. Comme il est impossible pour l'homme de se dégager des innombrables relations qui le font être, son autonomie est moins une capacité à s'auto-suffire absolument, qu'une capacité à gérer ces relations. L'unité de l'individu humain est désormais un processus d'unification plutôt qu'une unité originelle (forme aristotélicienne ou conscience cartésienne). La fragmentation intérieure s'exprime par la conflictualité des impulsions et des désirs, souvent incompatibles entre eux. Le fait d'être une chose parmi les choses jette l'homme dans une situation précaire : les contrastes avec les choses du monde mettent à l'épreuve sa capacité de résistance. Et le dénouement heureux n'est pas assuré ; nous savons que nous pouvons très facilement subir une défaite.

Malgré tout cela, Spinoza ne célèbre pas la mort de l'homme. L'homme est un produit, il est vrai, mais il est aussi un producteur. En tant que partie de la nature, l'homme acquiert la puissance de construire la réalité, et bien plus, il devient capable de déterminer la direction de son action. De ce point de vue il nous semble que Spinoza innove et modifie puissamment le projet humaniste. Le cadre ontologique est profondément changé et l'homme prend ses racines dans un horizon d'absolue immanence. C'est à l'intérieur de ce cadre que l'homme, ramené à ses justes proportions, reçoit la tâche de participer à la construction de l'être.

47. Rappelons la lecture « objective » de l'attribut donnée par Fischer (K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. I, Abth. 2, 1909, 5. Ed p. 376-383) et Sigwart qui a soutenu après Bayle et Jacobi la dérivation brunienne du naturalisme de Spinoza (Chr. Sigwart, *Spinoza neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht*, Gotha, 1866). La lecture idéaliste de Hegel a eu une énorme influence. Nous pouvons aussi rappeler Pollock qui a influencé l'historiographie anglo-saxonne avec son interprétation scientiste de Spinoza (Pollock, F., *Spinoza*, London, C. Kegan Paul Co., 1880).

Temps, durée et mort chez Spinoza

Bruce Baugh

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009561ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009561ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Baugh, B. (2002). Temps, durée et mort chez Spinoza. *Philosophiques*, 29 (1), 23–39. <https://doi.org/10.7202/009561ar>

Temps, durée et mort chez Spinoza

BRUCE BAUGH

University College of the Cariboo
bbaugh@cariboo.bc.ca

RÉSUMÉ. — L'*Éthique* de Spinoza, contrairement aux apparences, présente une riche philosophie du temps, dans laquelle Spinoza distingue entre le temps comme chronologie d'événements datables, ordonnés par la série passé-présent-futur qui est un produit de l'imagination, et le temps comme durée, qui est la « puissance de l'existence » des modes finis existants, et qui est pleinement réel. Quoique Jonathan Bennett soutienne clairement la distinction entre « temps » et « durée », la nature de la durée est plus clairement expliquée par Gilles Deleuze. Selon Deleuze, la « durée » est la « puissance d'exister » des modes finis qui se mesure par les « degrés de puissance » correspondant aux essences modales, plutôt que par la longueur de temps où un mode existe. Cet article utilise l'interprétation de Bennett et de Deleuze pour déterminer à quel point le temps est inclus dans les relations éternelles entre les essences modales, et dans les relations de mouvement et de repos qui constituent ces essences éternelles.

ABSTRACT. — Spinoza's *Ethics*, contrary to appearances, presents a rich philosophy of time, in which Spinoza distinguishes between time as a chronology of dateable events ordered by the series past-present-future, which is a product of the imagination, and time as duration, which is the "power of existence" of actual finite modes, and is fully real. The distinction between "time" and "duration" is clearly argued for by Jonathan Bennett. The nature of "duration," however, is more clearly explained by Gilles Deleuze. According to Deleuze, "duration" is a "power of existing" of finite modes that is measured by "degrees of power" corresponding to modal essences, rather than by the length of time a mode exists. This paper concludes by using Bennett's and Deleuze's interpretations to determine the extent to which time is implicated in the eternal relations among modal essences, and in the relations of motion and rest constitutive of those eternal essences.

L'*Éthique*¹ de Spinoza peut-elle nous donner une philosophie du temps ? À première vue, l'idée semble absurde. Spinoza est le philosophe qui a le plus insisté sur le fait que toute vérité authentique devait être saisie *sub specie aeternitatis*, du point de vue de l'éternité, et que l'éternité elle-même paraissait entièrement *atemporelle* : « L'éternité ne peut se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps » (E V P23 Scolie), « l'éternité ne peut s'expliquer par la durée » (E V P29 Démonstration), « dans l'éternité il n'y a d'ailleurs ni *quand*, ni *avant*, ni *après* » (E I P33 Scolie 2). Il s'ensuit que lorsque la raison perçoit

1. Spinoza, *Œuvres*, 4 vol. éd. Ch. Appuhn, Paris, GF, 1965, vol. III *Éthique*. Pour les références à l'*Éthique* (E), les parties sont désignées par des chiffres romains et les propositions par P suivi du numéro de la proposition. Par exemple, E I P18 désigne la proposition 18 de la première partie.

les choses du point de vue de l'éternité (*sub quadam specie aeternitatis*), elle les conçoit « sans aucune relation au temps » (E II P44 Corollaire 2 Démonstration). Le temps, d'un autre côté, semblerait être illusoire et source d'illusions : « Nul ne doute d'ailleurs que nous n'imaginions [...] le temps » (E II P44 Corollaire 1 Scolie). Il ne faut pas s'étonner alors que l'on ait accusé Spinoza de ne pas « prendre au sérieux le temps »². Dans certaines interprétations, même, on dirait presque que Spinoza se passe complètement du temps au profit d'« une nécessité logique atemporelle », remplaçant la séquence temporelle des événements arrangés selon des relations d'« avant » et d'« après » par « une séquence logique de modifications nécessairement reliées les unes aux autres » par des relations d'implication logique. Dans un tel système, « les déterminations de temps n'ont pas de place, tout comme elles n'ont pas de place en géométrie »³.

Il y a des éléments textuels venant soutenir cette vision de Spinoza. Pourtant, tout le monde n'est pas d'accord avec elle. Jonathan Bennett, dans son commentaire plutôt idiosyncrasique de l'*Éthique*, prétend que « Spinoza attribue la durée à Dieu ou la Nature – *un point qui n'aurait jamais dû être sujet à controverse* »⁴. Si Bennett a raison, alors Spinoza doit concevoir la durée comme entièrement réelle, aussi réelle que Dieu ou la substance. Partant d'une perspective philosophique très différente, Gilles Deleuze trouve dans la manière dont Spinoza parle de la durée une théorie du temps dans laquelle le commencement, ou le fait de venir à l'existence, est essentiel, mais pas la fin⁵. La mort est un accident, bien qu'inévitable pour les « modes finis », et le but de la vie devrait être de vivre « si intensément [...] que la mort, (...) toujours extérieure, soit peu de chose » pour nous (SPP p. 59). Pour rendre compte de cela, il nous faut expliquer le rapport de la mort à la durée, et tenter de fournir une explication du statut ontologique de la durée elle-même. Bennett et Deleuze sont tous les deux d'accord pour affirmer que la durée est réelle, et que les interprétations de l'éternité comme un cadre de rapports purement logiques hors du temps sont « idéalistes » (Deleuze) et « incorrectes » (Bennett). Étant donné cet accord surprenant entre des philosophes d'orientations aussi divergentes qu'eux deux, il peut être bon d'envisager à nouveau la question du temps, de la durée et de l'éternité chez Spinoza. Dans ce qui suit, nous regarderons tout d'abord de plus près ce que dit l'*Éthique* sur cette question, puis nous examinerons l'interprétation proposée par Deleuze de la durée et de

2. Stuart Hampshire attribue cette accusation à Samuel Alexander en se rangeant à son avis. Voir Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Harmondsworth, Penguin, 1978, p. 196.

3. Hampshire, *Spinoza*, p. 174, 195.

4. « Spinoza attributes duration to God or Nature—a point which should never have been controversial », Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, p. 207. Nos italiques.

5. Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, désormais SPE ; et *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, désormais SPP.

la mort chez Spinoza. Enfin, nous envisagerons les implications de cette interprétation pour une théorie spinoziste du temps.

1. Le temps et l'imagination

Les commentateurs qui attribuent à Spinoza l'idée que le temps et la durée sont aussi « irréels » ou produits par l'imagination l'un que l'autre ont tendance à concevoir la durée et le temps comme plus ou moins équivalents, et certainement comme ayant le même statut ontologique. Bennett s'oppose à cette idée en soutenant que Spinoza définit le temps et la durée différemment ; que pour Spinoza, le temps n'est pas fondamentalement réel, mais que la durée l'est⁶. Si on suit l'indication donnée par Bennett, on peut trouver trois usages du terme « temps » : le temps comme mesure, ou comme une longueur déterminée de temps ; le temps comme relations temporelles d'avant et d'après, ou de passé, présent et futur ; et les moments précis dans le temps, c'est-à-dire le « moment où » quelque chose se produit. Toutes ces conceptions, dit Spinoza, sont des produits de notre imagination.

Comment mesure-t-on un laps de temps ? Par une comparaison des impressions sensorielles (images) que nous avons du mouvement de deux corps : « nous imaginons des corps se mouvant les uns plus lentement ou plus vite que les autres, ou avec une vitesse égale » (*E II P44 Corollaire 1 Scolie*). Le mouvement ou la vitesse d'un corps mesure ceux d'un autre : le mouvement des nombres sur une horloge mesure le temps qu'il a fallu au coureur pour parcourir cent mètres, le mouvement du soleil mesure quelle portion du jour il faut pour nourrir le bétail, etc. Le mouvement de certains corps nous permet aussi de dire « quand » quelque chose est arrivé : il y a dix secondes, à midi, au milieu de la nuit, lors de la dernière pleine lune. Il apparaît clairement que toutes ces mesures sont conventionnelles plutôt qu'elles ne sont enracinées dans la nature profonde des choses : c'est par commodité que nous mesurons et datons le temps par le mouvement des horloges, la rotation de la Terre sur son axe, l'orbite de la Lune. Tous les mouvements que l'on utilise pour mesurer le temps peuvent être mesurés par d'autres mouvements, aucun de ceux-ci n'étant « fondamental », mais tous étant relatifs aux autres mouvements qui les mesurent ou les datent. Pourtant, tous les mouvements qu'on utilise pour mesurer le temps ont une certaine régularité dans l'expérience qui nous permet d'anticiper le futur et de nous souvenir du passé, à partir d'associations d'idées. Ainsi, pour reprendre l'exemple de Spinoza, si je vois Pierre le matin, Paul le midi, et Siméon le soir et que cela se produit avec une certaine régularité, j'associerai alors Pierre avec la position du soleil le matin, Paul avec celle du midi, et Siméon avec sa position le soir (voir *E II P44 Scolie*), de telle sorte que lorsque je verrai le soleil dans une certaine posi-

6. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, p. 196-211.

tion (quand je le verrai à une certaine « heure de la journée »), je serai amené à penser à Pierre, Paul ou Siméon, et à attendre, anticiper ou « me souvenir » de leur présence : s'il est midi, Paul devrait être là, Siméon sera là plus tard, et Pierre doit être déjà venu. Mon sentiment concernant le « quand » et le « combien de temps » est donc fondé sur une expérience personnelle relativement fortuite, et plus cette expérience d'une conjonction d'événements et de mouvements qui les mesurent et les datent est variable et irrégulière, moins j'ai de certitudes à propos des événements présents, passés et futurs.

On mesure donc un laps de temps en comparant deux mouvements, un qui fonctionne comme une mesure, l'autre qui représente l'événement mesuré : on ne peut répondre à la question de savoir « quand » un événement se produit qu'en recourant à une mesure temporelle (il y a deux jours, pendant les cinq dernières minutes, dans un mois). En fait, nous mesurons et datons un événement à travers un autre qui n'a pas de relation nécessaire avec, mais qui se trouve par coïncidence se produire « en même temps », et qui est du type à se produire avec une certaine régularité dans le champ de notre expérience. Cette régularité est celle d'un « cours des événements », de la séquence selon laquelle les choses se suivent les unes les autres (comme la séquence des points ou nombres par lesquels passe successivement l'aiguille d'une horloge). Cependant, le caractère non fiable et incertain des régularités de l'expérience, de quelque sorte que ce soit, provient de leur manque de nécessité : ce sont des sortes d'*experientiae vagae*, d'expériences et de perceptions qui se suivent « sans ordre pour l'entendement » (E II P40 Scolie 2) ou nécessité logique, mais qui, bien plutôt, proviennent de la manière fortuite dont les circonstances externes agissent sur le corps et l'esprit (E II P29 Scolie). Au lieu de percevoir des relations logiques d'accord ou de désaccord, de différence ou de similitude, de contradiction ou d'implication, l'esprit n'enregistre qu'une succession d'états arrangés en termes d'« avant » et d'« après ». Lorsqu'un événement en précède régulièrement un autre, on croit qu'il est la « cause » de l'événement qui suit, tombant alors presque naturellement dans le piège du sophisme *post hoc ergo propter hoc*. Mais quand on utilise la raison pour « considérer plusieurs choses à la fois » plutôt que de manière successive, les rapports d'implication logique supplantent les rapports temporels de succession, et les idées d'« avant » et d'« après » sont remplacées par celles de « raison suffisante » (cause) et de « conclusion » (effet). Les rapports temporels d'avant et d'après, comme les mesures temporelles et les dates, ne peuvent jamais faire partie de la connaissance véritable, aussi fermement enracinées « dans l'ordre commun de la nature » soient-elles, ou dans les habitudes d'association basées sur l'expérience ordinaire (voir E II P29 Corollaire).

Spinoza rend compte de manière identique de la distance temporelle dans la mémoire et l'anticipation. On pourrait penser qu'un événement est plus ou moins lointain dans le passé ou dans le futur selon la *quantité de temps* qui se trouve entre le présent et le passé ou le futur, sauf que le « temps » n'est

pas une entité ou une quantité réelle mais une fiction issue de l'imagination (voir *E IV Définition 6*, *E IV P9* avec Scolie et Corollaire, et *E IV P10*). Dans l'expérience, la distance temporelle est reflétée par le degré d'intensité d'une image : plus la chose est « proche » dans le temps, et plus j'en suis affecté intensément. Spinoza explique que l'intensité est fonction de la non-interférence d'autres images ou affections du corps : « nous appellerons images des choses les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes » (*E II P17 Scolie*) ; et l'esprit tiendra une chose pour présente ou pour cause opérante effective de son idée en nous « aussi longtemps que nous n'imagin[er]ons rien qui exclue l'existence présente de la cause extérieure » (*E IV P9 Démonstration*). Le problème est de savoir comment comprendre cette « exclusion ». Bennett suggère une « incompatibilité logique »⁷, mais cela nous apparaît clairement improbable, étant donné que Spinoza décrit ici les illusions de l'expérience *imaginative* d'une manière que n'importe quelle analyse logique écarterait. Bien plutôt, une fois encore, la « durée de temps » se mesure par des images et des expériences associées, et ce qui « exclut » l'existence présente d'une chose, c'est une série d'images interposées entre l'image temporellement « distante » et les images présentes de manière plus immédiate. Par exemple, j'appelle à mon esprit une image, ou j'« imagine » maintenant, à midi, que j'ai arrêté mon réveil à sept heures du matin, mais les images de toutes les choses qui se sont passées entre sept heures et maintenant m'empêchent de concevoir l'image que j'ai de mon réveil arrêté à sept heures comme une chose présente ; je dois reléguer cet événement et cette image dans le passé, la distance entre le présent et le passé étant mesurée par les images qui interviennent et qui sont temporellement ordonnées en « avant » et « après » par *experientia vaga*. Voilà ce que c'est que « se souvenir » d'un événement passé : c'est en avoir une image qui est *représentée* comme appartenant au « passé » (voir *E III P18 Démonstration* et Scolie 1). De la même manière, anticiper un événement futur revient à se le représenter comme appartenant au futur, et donc *pas* au présent, sa présence étant exclue par les images de tous les événements interposés entre maintenant et le futur. Par exemple, en anticipant mon arrivée là où je veux me rendre, mon esprit passe en revue tous les endroits par lesquels je devrai passer pour y arriver. C'est cette interposition d'autres images représentant les états successifs du monde comme ils apparaissent dans l'expérience sensible qui « exclut » la présence d'une chose et rend son image moins intense : plus il y a d'interférence en provenance d'autres images, moins il y a d'intensité et plus on imagine de distance temporelle.

Ces réflexions sur le traitement que fait Spinoza du temps nous permettent de tirer quelques conclusions préliminaires. Premièrement, on voit maintenant avec évidence comment le temps est un produit de l'imagination en ce qui concerne l'écoulement du temps, l'ordre temporel (avant/après) et la

7. *Ibid.*, p. 200-202.

« distance » entre le présent et le passé ou le futur. Deuxièmement, on voit que l'élément premier de ce temps phénoménal chronologique est la mesure qui provient de la comparaison d'un mouvement ou d'un événement avec un autre, et que cette mesure suppose une séquence d'images qui suivent « l'ordre commun de la nature », c'est-à-dire la chaîne fortuite d'effets du milieu sur le corps et l'esprit. Le caractère arbitraire d'une telle mesure est évident par soi-même : quand on utilise son imagination pour déterminer la quantité ou le temps, en considérant les deux comme séparés de la substance infinie, « proviennent le temps et la mesure. Le temps sert à délimiter la durée, la mesure, à délimiter la grandeur », ce qui nous permet de « fixer à volonté [...] l'existence et la durée [des modes], la concevoir plus grande ou plus petite et la diviser en parties » (Lettre 12).

2. Durée

Le temps, fondé sur l'imagination, est la mesure de la durée, mais il n'est pas la durée. La durée authentique est reliée aux « choses éternelles », à Dieu ou la Nature comme causes de toutes choses (Lettre 12), et elle appartient à l'existence des modes en tant qu'ils sont déterminés par « une certaine nécessité éternelle » appartenant à la puissance d'agir de Dieu (voir *E V P22*, *E I P16*), plutôt qu'elle n'est reliée à la manière dont les modes nous apparaissent à travers l'imagination. Nier la réalité de la durée reviendrait à nier la réalité de l'existence des modes, ce qui est absurde. En quel sens, cependant, la durée est-elle réelle ?

Spinoza indique dans la lettre 12 que la durée est une, infinie et indivisible, ce de quoi Bennett conclut déjà que la durée infinie est une durée d'une longueur infinie, équivalente à la sempiternité ou à une durée sans début ni fin⁸. C'est toutefois là aller trop vite en conclusions. Une durée d'une *longueur* quelconque, même d'une longueur infinie, serait encore une durée conçue par l'imagination et par la mesure. L'infinité de la durée, comme celle de la substance, n'est pas mesurable (*E I P15* Scolie). De plus, Spinoza n'attribuerait pas de réalité supérieure à une chose parce qu'elle persisterait plus dans le temps ; au contraire, la réalité d'une chose est « l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit quelque effet en une certaine manière, n'ayant nul égard à sa durée », c'est-à-dire sans référence à une durée de temps fixe et déterminée, même d'une extension infinie (*E IV Préface*). Et c'est sûrement vrai : nous ne dirions pas que Bertrand Russell était « plus vrai » qu'Albert Camus simplement parce qu'il a vécu beaucoup plus longtemps. On doit rendre compte de la réalité et de l'« infinité » de la durée d'une manière différente.

8. *Ibid.*, p. 204-205.

Si l'on regarde les passages où Spinoza parle de la durée, on s'aperçoit qu'il utilise ce terme en deux sens, l'un étant celui d'un laps de temps fixe (comme dans la préface de la quatrième partie), l'autre ne comportant aucune référence essentielle à la mesure temporelle, ou même étant opposé à la mesure temporelle (comme dans la Lettre 12). Il y a alors la durée mesurée par le temps, et la durée en elle-même, qui n'est ni une mesure ni quelque chose de mesuré. Ainsi, quand Spinoza dit que « nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée pouvant se définir par le temps, sinon en tant qu'elle exprime l'existence actuelle du Corps, laquelle s'explique par la durée et peut se [limiter] par le temps » (*E V P23 Démonstration*)⁹, il oppose la durée elle-même, qui est l'existence actuelle d'une chose, à la durée telle qu'elle est mesurée par le temps.

En elle-même, la durée, ou l'existence actuelle, n'a aucune limite ni mesure (*E II P45 Démonstration*). La limitation est extrinsèque et non intrinsèque ; elle provient non de l'existence de la chose, mais d'une comparaison entre celle-ci et quelque chose d'autre : « la perfection et l'imperfection sont en réalité des modes de penser », car « pour autant qu'on attribue [aux phénomènes naturels] quelque chose impliquant une négation, telle qu'une limite, une fin, une impuissance etc. » (*E IV Préface*), et que nous les considérons comme imparfaits, nous comparons la manière dont ils affectent nos esprits avec la manière dont nos esprits sont affectés par quelque chose d'autre, au lieu de les envisager en rapport avec leur propre essence. Comme le dit Deleuze, « tout est perfection dans la nature [...]. Toutes les formes d'être s'affirment sans limitation, donc s'attribuent à quelque chose d'absolu » (*SPE* p. 71 ; voir *E IV Préface*), c'est-à-dire à la substance, qui est conçue par elle-même (*E I Définition 3*), et est pour cette raison infinie (*E I P8*). Par conséquent, tant qu'il existe, « le mode [...] n'a d'autre puissance qu'actuelle : à chaque instant il est tout ce qu'il peut être, sa puissance est son essence » (*SPE* p. 83 ; voir *SPP* p. 58, 124-125). Pour ce qu'il en est de la durée, si elle n'est pas mesurée ou datée en référence à quelque chose d'autre mais conçue comme une existence actuelle expliquée par l'essence de la chose, alors la durée est conçue *sub specie aeternitatis*, et expliquée « avec une sorte de nécessité éternelle » par l'essence de Dieu (*E V P22, P29 Scolie*), et c'est dans cette mesure qu'une chose est réellement (*E V P30 Démonstration*). En d'autres mots, l'existence actuelle ou la durée d'une chose, considérée comme le résultat nécessaire de sa cause efficiente et de lois éternelles de la nature, est une force d'existence, une *vis existendi* (*E II P45 Scolie*) exprimant la nécessité de sa nature ou de son essence — une essence qui détermine la manière précise dont la chose agit et existe, mais qui n'est en aucun cas définie par une limite temporelle ou des moments datables (le passé, le présent, le futur,

9. Nous nous séparons d'Appuhn en français et de Shirley en anglais qui écrivent ici « définir » et nous suivons White dans son choix de « limiter », pour des raisons qui vont devenir apparentes. Voir Wild, John, ed., *Spinoza : Selections*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958, p. 384.

voir *E IV Préface*). Dans la mesure où l'existence d'une chose « suit de la nécessité de la nature de Dieu » (sa cause efficiente), elle ne peut être différente et elle participe de la nécessité éternelle de « la nature de l'existence elle-même » (*E II P45 Démonstration* et *Scolie*, *E I Définition 8*), c'est-à-dire qu'elle participe de Dieu, conçu en tant que cause efficiente non seulement de la venue à l'existence d'une chose, mais aussi de son essence (*E I P25*) et de sa continuation dans l'existence (*E I P24 Corollaire*). C'est là, bien plus qu'une durée quelconque de temps, ce qui rend les choses « réelles » et définit leur durée ou leur existence en tant que modes (voir *Lettre 12*).

Ceci explique la définition que donne Spinoza de la durée comme « une continuation indéfinie de l'existence », puisqu'aucune limite à cette existence ne suit de l'essence de la chose, qui détermine simplement comment (et non combien de temps) une chose existe et agit, et puisqu'elle ne suit pas plus de la cause efficiente de cette chose, « laquelle [...] pose nécessairement l'existence de la chose, mais ne l'ôte pas », la cause efficiente étant seulement à l'origine de la venue à l'existence de la chose (*E II Définition 5* et *Explication*). Une fois qu'une chose a commencé d'exister, alors elle « pourra persévérer toujours dans l'existence avec la même force par quoi elle a commencé d'exister » (*E IV Préface*), cette « force » étant déterminée par son essence (qui exprime la nécessité des lois éternelles de la nature) et sa cause efficiente, les deux « affirmant » ou « posant » son existence (*E III P4*, *IV Préface*, *EPS* p. 211). Puisque son essence et sa cause efficiente affirment plutôt qu'elles ne nient son existence, « nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure » (*E III P4*), et « si elle n'est détruite par aucune cause extérieure, elle continuera d'exister » (*E III P8 Démonstration*). Aucune limitation ne suit de l'essence ou de la cause efficiente d'une chose, c'est-à-dire, ne suit de sa réalité, et par conséquent la longueur temporelle de la durée d'une chose « n'enveloppe aucun temps fini mais un temps indéfini » (*E III P8*), « puisque l'essence des choses n'enveloppe aucun temps certain et déterminé d'existence » (*E IV Préface*). De la même manière qu'un corps simple continuera d'être en mouvement tant qu'un autre corps ne l'aura pas fait s'arrêter ou changer son cours (*E II P13 Lemme 3* et *Corollaire*), de la même manière aussi l'existence, une fois commencée, continuera jusqu'à ce qu'une cause extérieure plus puissante la force à s'arrêter.

En bref, la durée est un vecteur plutôt qu'une ligne d'une longueur déterminée : elle a nécessairement un début, mais elle n'a pas, en elle-même, de fin (*SPP* p. 86-87). À ce titre, la naissance et la mort sont asymétriques. Puisque toute chose finie s'efforce de « maintenir et affirmer son existence » indéfiniment (*SPP* p. 135-136), la durée est la « continuation d'existence à partir d'un commencement » (*SPP* p. 86, 136 ; *SPE* p. 178-179, 290). Toute fin qui viendrait la limiter ne suivrait pas de sa propre nature ou essence, mais d'une cause extrinsèque, de quelque chose de fortuit et d'accidentel par rapport à sa propre nature. Toute mort est « brutale, violente et fortuite » (*SPE* p. 218), elle est le résultat de la rencontre d'une chose finie avec « une autre

plus puissante, par laquelle la première peut être détruite » (*E IV* Axiome). Et puisqu'« il n'est donné dans la nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte » (*E IV* Axiome), de telles rencontres sont inévitables, et qui plus est, nécessaires du point de vue de la nature comme tout. Mais cette nécessité est purement extérieure, due « aux lois d'un déterminisme externe », plutôt qu'elle ne suit de l'essence d'une chose (*SPP* p. 21, 59-62, 121, 137-138). C'est n'est pas du tout une nécessité logique, comme l'est la nécessaire inexistence de cercles carrés (*E I P33* Scolie 1), mais bien la mort contingente d'une chose contingente, c'est-à-dire d'une chose dont l'essence ne pose ou n'exclut pas nécessairement son existence (*E II* Axiome 1, *E IV* Définition 3). Ainsi, bien que la mort soit inévitable et entièrement nécessaire eu égard à l'ordre total des causes dans la nature, elle est entièrement extrinsèque et contingente par rapport à l'essence d'un mode (*SPP* p. 59-61, 121 ; *SPE* p. 228 ; *E I P33* Scolie 1). La durée, au contraire, est l'existence même des modes finis, et puisque cette existence ne suit pas nécessairement de leur essence, elle doit être posée par une cause efficiente, l'essence et la cause constituant ensemble un « dynamisme d'après lequel l'essence s'affirme dans l'existence » (*SPE* p. 213). Toute existence modale requiert d'être posée ou affirmée pour être, mais elle n'a besoin de négation d'aucune sorte. C'est pourquoi, quoique la durée ait une relation essentielle avec la venue à l'être (*generatione*), elle n'a aucun lien essentiel avec la destruction ou la mort (*corruptione*)¹⁰. Au regard de sa propre essence, la durée d'une chose est pleinement positive et n'inclut aucune privation ou limite.

3. La mort chez Spinoza selon Deleuze

La section précédente a suivi de très près l'interprétation proposée par Gilles Deleuze de la philosophie de Spinoza comme pleinement positive et affirmative (*SPE* p. 51), comme « une logique de l'affirmation pure, de la qualité illimitée » (*SPE* p. 69). Comment, toutefois, cette lecture peut-elle être conciliée avec la finitude des modes et de leur essence ? Si un mode, ou son essence, est infini, alors il participe de l'éternité et de la nécessité de Dieu, et « ne peut avoir une durée déterminée » (*E I P21* Démonstration). Il n'est que trop évident que ce n'est pas le cas : « l'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire » (*E II* Axiome 1), d'où il suit que la substance ou l'être nécessaire ne constitue pas l'essence ou la forme de l'homme (*E II P10*). Notre durée ne découle pas de notre essence, mais elle est déterminée par des causes extérieures à nous suivant « l'ordre commun de la nature et la structure de l'univers » (*E II P30* Démonstration). À la fois notre essence et notre existence sont finies. La question est de savoir comment cela peut être conçu sans que la négation soit intrinsèque à l'essence ou à l'existence des modes.

10. Contrairement à ce qu'en disent quelques interprétations, comme celle de Hampshire (voir *Spinoza*, p. 173).

Pour commencer, la finitude des essences modales ne doit pas, selon Deleuze, être comprise comme une privation d'une perfection plus grande : chaque essence finie est un degré de qualité (*SPE* p. 166), un degré de puissance ou d'intensité, ou « une puissance d'exister et d'agir » (*SPE* p. 78-79) qui est totalement positive et « singulière en elle-même » (*SPE* p. 166, 173, 179-182 ; *SPP* p. 99, 135). En bref, une essence est un mode d'être qualitativement singulier, une modification déterminée des attributs infinis et éternels de Dieu (*SPE* p. 192-193). En ce sens, les essences ne sont pas de simples possibilités métaphysiques ou logiques ; elles sont actuelles : l'essence d'une chose, ou sa forme, correspond à un rapport (*ratio*) de mouvement et de repos parmi les corps simples qui la constituent, cette forme étant ce qui fait de cette chose un individu déterminé (*E* II P13 Lemmes 1, 4, 5, 6 et 7). Parce que le mouvement et le repos appartiennent à l'étendue et sont physiques, les essences finies correspondant aux rapports de mouvement et de repos sont également physiques, sont des « parties de puissance, c'est-à-dire, (...) degrés de puissance ou d'intensité » physique (*SPE* p. 173, 291 ; *SPP* p. 99-100). De plus, quoique les essences finies soient causées par Dieu plutôt que par elles-mêmes ou entre elles (*SPE* p. 174-175, *E* I P25), elles sont néanmoins éternelles ; elles expriment la nécessité de la nature éternelle de Dieu et elles « s'accordent » les unes les autres par leur cause commune. Chaque essence, alors, exprime à la fois Dieu et toutes les autres essences dans « un système total, un ensemble actuellement infini » (*SPE*, p. 177, 283, 290-291). En bref, les essences sont réelles plutôt qu'idéales, actuelles plutôt que possibles, éternelles plutôt que relevant d'une durée temporelle. Chaque essence est, en effet, un système singulier de rapports qui gouverne les rapports entre les parties constituantes d'un mode fini existant, le rapport constituant entre ces parties étant un rapport singulier de mouvement et de repos. Ni les essences, ni les rapports constituants ne contiennent en eux-mêmes de négation ou de privation ; ils sont « limités » seulement au sens comparatif selon lequel une qualité diffère d'une autre, mais l'impossibilité pour une qualité ou une essence d'être une qualité ou une essence *autre* n'est pas un manque ou une erreur dans sa nature (voir Lettre 21).

Deleuze soutient en fait que tant l'essence d'un mode fini (son degré d'intensité ou de puissance) que son rapport constitutif (la composition de ses parties constituantes selon les lois de la nature) sont éternels (voir *SPE*, ch. 15). Un système de rapports est indépendant de son actualisation dans des corps existants (*SPE* p. 230, 257) : il ne manque de rien, « même quand les modes correspondants n'existent pas ou n'existent plus » (*SPE* p. 209). Chaque rapport constitutif est, de la même manière, « une vérité éternelle » appartenant aux rapports entre les « parties extensives » innombrables d'un corps, aussi indifférente à la question de savoir si les corps simples quelconques sont arrangés selon ce rapport qu'à la question de savoir *quels* corps simples sont impliqués. C'est seulement le rapport de mouvement et de repos qui est essentiel, pas les corps simples particuliers qui sont en relation (*SPE*

p. 214-215) ; par conséquent les essences et les rapports constitutifs ne sont pas affectés par l'existence ou l'inexistence des choses qui leur correspondent (*SPE* p. 290-291 ; *SPP* p. 138 ; *E V* P22 Démonstration).

Seule l'existence actuelle des modes finis a une durée et peut être mesurée par le temps, et cette existence consiste en un très grand nombre de parties extensives qui sont, les unes par rapport aux autres, dans une proportion par laquelle une essence est exprimée (*SPE* p. 183-184, 191-192, 290 ; *SPP* p. 124, 134-135). Puisque la rencontre de ces parties extrinsèques et extensives est déterminée par « des lois purement mécaniques », des « lois de composition et de décomposition des rapports », « les modes passent à l'existence, et cessent d'exister, en vertu de *lois extérieures à leurs essences* » (*SPE* p. 192). Les parties extensives sont par leur nature déterminées de l'extérieur (*SPE* p. 173) par d'autres parties extensives qu'elles peuvent rencontrer (par les lois de cause à effet), et donc l'effet que les autres parties extensives ont sur un mode est expliqué par un déterminisme externe plutôt que par son seul degré de puissance propre. Ainsi, quoiqu'une essence soit *exprimée* par des parties extensives dans le rapport approprié, elle n'est pas *constituée* par ces parties (*SPE* p. 290, *SPP* p. 124-125), et n'est donc pas affectée quand les parties entrent dans un autre rapport qui s'avère incompatible avec elle (*SPE* p. 230). Par suite, « chaque mode dure tant que les parties restent sous le rapport qui le caractérise » (*SPE* p. 194), et cesse d'être par une « rencontre hasardeuse » dans laquelle ses parties extrinsèques sont déterminées de l'extérieur à entrer dans un rapport qui ne peut pas être combiné avec le sien propre (*SPE* p. 216-217 ; *SPP* p. 33, 46-48). « Si la mort est inévitable, ce n'est nullement parce qu'elle serait intérieure au mode existant ; c'est au contraire parce que le mode existant est nécessairement ouvert sur le dehors [...], parce qu'il rencontre nécessairement d'autres modes existants capables de léser un de ses rapports vitaux » (*SPP* p. 137).

La finitude n'est rien d'autre que le fait que « la force avec laquelle un homme persévère dans l'existence [soit] [...] surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures » (*E IV* P3), certaines de celles-ci étant capables de faire en sorte qu'« un autre rapport de mouvement et de repos s'établisse entre elles [les parties du corps humain] » d'une manière qui en détruit la vie (*E IV* P39 Scolie). Cette limite extérieure ne détermine pas le caractère spécifique du mode ; « la spécificité du mode repose moins sur sa finitude que sur le type d'infini qui lui revient » (*SPP* p. 119), ou sur la spécificité de son essence ou « degré de puissance ». Il n'y a rien dans l'idée de durée elle-même qui implique une fin.

Pourtant, comment se fait-il que la durée temporelle puisse avoir un commencement de manière nécessaire et une fin de manière « accidentelle » seulement ? À moins que les parties extensives des modes soient continuellement créées et portées à l'existence (une idée que Spinoza rejetterait avec véhémence), la venue à l'existence ou la durée d'une chose sont nécessairement et simultanément la destruction d'autres choses puisqu'elles requièrent que les

parties extensives qui avaient été subsumées sous d'autres rapports soient subsumées sous un nouveau rapport, incompatible avec l'ancien. La naissance de toute chose est la mort d'une autre ; et si les commencements sont nécessaires, il doit s'ensuivre que les fins le sont aussi. De surcroît, si la mort ou la destruction d'une chose est « extérieure », dans la mesure où elle suit non pas de l'essence du mode, mais du déterminisme externe qui gouverne ses parties extensives, alors l'existence et la durée du mode sont tout aussi extérieures : l'existence n'ajoute ni ne retranche rien à l'essence d'un mode (voir *E II P8*), et elle ne suit jamais de cette essence (*E I P24*, *E II P30* Démonstration). Dans ce cas, cependant, une essence éternelle devrait sembler être éternellement morte, n'ayant aucun des mouvements et variations de la vie. Mais d'un autre côté, même si la mort temporelle concrète arrive de manière accidentelle, le fait de mourir est une vérité nécessaire *sub specie aeternitatis*, une vérité essentielle qui coexiste avec la durée d'un mode (*SPE* p. 292-293, *SPP* p. 58)¹¹. Il semble alors que l'on reste avec, d'un côté, l'existence mortelle et finie, et de l'autre, les essences éternelles mais sans vie : la vie et la mort semblent entourées de toutes parts par la mort.

La réplique de Deleuze ferait référence à la réalité dynamique des essences, considérées comme des puissances pleinement effectives « d'exister et d'agir » (*EPS* p. 194, 304), ou comme des degrés de puissance d'agir et de penser (*SPE* p. 176, 282-283, 292). Une essence est aussi dynamique que le corps qui l'actualise, elle est de « l'énergie potentielle [...], l'énergie de l'événement pur », « tandis que les formes d'actualisation correspondent aux effectuations de l'événement » par l'entremise des parties extensives, ou corps¹². La durée caractérise l'existence des modes dans la mesure où celle-ci consiste en « des variations continues de la puissance d'agir du mode existant » (*SPP* p. 87), et ce n'est qu'en ce sens que le temps mesure la puissance d'un mode : « les états de l'essence sont toujours aussi parfaits qu'ils peuvent l'être, mais différent suivant leur loi de production dans l'existence », selon que l'affect d'un mode reflète une augmentation ou une diminution de sa puissance d'agir (*SPP* p. 58). La qualité vécue de la durée consiste dans « les transitions vécues qui définissent les affects, passages constants à des perfections plus ou moins grandes » qu'on éprouve par la joie ou la tristesse (*SPP* p. 87, 57-58), affects qui « ne sont pas séparables de la durée qui les rattache à l'état précédent et les fait tendre à l'état suivant » (*SPP* p. 69 ; voir *SPE* p. 200).

De la sorte, « l'existence elle-même est [...] une sorte d'épreuve [...], une épreuve physique ou chimique, comme celles des artisans qui vérifient la qualité d'une matière » (*SPE* p. 296 ; voir *SPP* p. 58). La personne qui s'efforce de vivre autant que possible en accord avec son essence perdra peu en mourant ; elle perdra seulement les éléments passifs et conditionnés de

11. Voir aussi Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 146-153 ; désormais *DR*.

12. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 125 ; désormais *LS*.

l'extérieur de son corps et de son âme ; mais ce qui reste, le degré de puissance lui-même, « est absolument effectué » (*SPE* p. 293-298), à condition que pendant sa vie cette personne ait fait l'expérience du plus possible de joies actives, qui dépendent de notre seule puissance d'agir et de penser. De telles joies, qui expriment « la possession pleine, formelle » de la puissance ou perfection d'un mode, ne semblent avoir cours que dans le temps mesurable, mais elles sont en fait éternelles (*SPP* p. 58-59, 69-70) et nous permettent de rejoindre l'éternité durant notre vie (*SPP* p. 59-61). Ou, pour le dire autrement, selon le degré d'activité auquel nous parvenons, nous comprenons l'éternité de la vie elle-même comme une puissance d'agir et de penser ; non pas l'éternité qui persiste ou arrive après la mort, mais celle qui accompagne la vie et qui peut être « l'objet d'une expérience directe » (*SPE* p. 293 ; voir *E V* P23 Scolie). La mort, au contraire, est d'intensité nulle ; c'est le degré zéro de l'intensité ou de la puissance, et du processus de « devenir » d'une intensité à une autre¹³. Par conséquent, « toute intensité mène dans sa vie propre l'expérience de la mort, et l'enveloppe » (*AO* p. 395) plutôt que la mort ne limite la vie. Une essence ou un degré de puissance « forme toujours une limite (un maximum ou un minimum) » (*SPE* p. 186), non parce qu'il manquerait quoi que ce soit aux essences, mais parce que les modes existants qui leur correspondent peuvent s'approcher du maximum ou du minimum d'un degré de puissance donné, à un point tel que le mode réalise réellement sa puissance d'agir et de penser — et son *conatus* n'est, justement, que son effort pour faire cela (*SPE* p. 210).

La vie elle-même est alors éternelle quand elle est vécue avec une intensité maximale, ou quand l'existence extrinsèque et dans la durée d'un mode s'approche le plus près possible de la « force d'exister » (*vis existendi*), de l'*élan vital* de son essence. C'est pourquoi « un homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie » (*E IV* P67).

4. Durée et éternité

Il devrait être évident par ce qui précède que la durée et l'éternité ne sont pas, chez Spinoza, opposées de la manière dont le croient les commentateurs. En fait, même Deleuze croit que Spinoza affirme « une distinction de nature entre la durée et l'éternité » (*SPE* p. 292). Toutefois, ceci n'est vrai que si l'on confond la durée avec le temps qui le mesure, et l'éternité avec l'éternité sans temps des vérités éternelles. Et aucune de ces deux suppositions n'est juste.

En elle-même, et indépendamment du temps qui la mesure, la durée est un devenir-actuel et une continuité dans l'actualité qui expriment la puissance active de Dieu en tant que *natura naturans*, par l'intermédiaire de la puissance

13. Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Capitalisme et schizophrénie : L'Anti-Édipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 393-395 ; désormais *AO*.

d'agir qualitativement déterminée qui est un mode de l'essence éternelle. La durée d'un mode, ou son existence actuelle, ne suit pas du mode lui-même ou même de son essence, mais d'une cause efficiente extrinsèque qui a pour effet que les parties composantes du mode adoptent le rapport particulier de mouvement et de repos qui correspond à son essence ou à son degré de puissance ; et parce qu'il n'est pas causé par soi, il manque au mode l'être nécessaire qui appartient à la substance. Puisque l'éternité est « l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle » (*E I Définition 8*), on comprend pourquoi les modes ne sont pas éternels et pourquoi « bien que les modes existent, nous pouvons les concevoir comme n'existant pas [...] si nous avons égard à la seule essence des modes » (*Lettre 12*). Mais la durée, quoiqu'elle ne soit pas l'existence éternelle ou nécessaire, est une *vis existendi*, et non un écoulement déterminé de temps ; et, en fait, sa mesure propre n'est pas le temps mais l'essence qui mesure le degré selon lequel elle actualise sa puissance d'agir, l'essence établissant le maximum et le minimum de cette puissance. La durée découle des « choses éternelles », c'est-à-dire des essences et des lois éternelles du mouvement et du repos ainsi que des lois de composition et de décomposition des corps. Quand on coupe la durée de sa source éternelle et qu'on la confond avec le temps, on se retrouve immédiatement au beau milieu des paradoxes de Zénon :

Dès que l'on aura conçu abstraitement la durée et que, la confondant avec le temps, on aura commencé de la diviser en parties, il deviendra impossible de comprendre en quelle manière une heure, par exemple, peut passer. Pour qu'elle passe, en effet, il sera nécessaire que la moitié passe d'abord, puis la moitié du reste et ensuite la moitié de ce nouveau reste, et retranchant ainsi à l'infini la moitié du reste, on ne pourra jamais arriver à la fin de l'heure (*Lettre 12*).

Ce passage aurait pu provenir de l'*Évolution créatrice* de Bergson¹⁴, et la solution de Spinoza aux paradoxes de Zénon, comme celle de Bergson, consiste à concevoir la durée comme n'ayant rien à voir avec les mesures temporelles, les « moments » dans le temps ou la chronologie¹⁵. La réalité de la durée est un devenir-actuel dans lequel le schéma passé-présent-futur qui est indissociable du temps n'a pas de place (voir *LS* p. 9-18, 77-81, 176-177, 190-197, 206-207, 215-216). La durée est, selon l'expression de Bergson, « un devenir qui dure, un changement qui est la substance même » (*B* p. 29) ; c'est « le *virtuel* [...], en tant qu'il s'actualise, en train de s'actualiser » (*B* p. 36), si l'on comprend le « virtuel » comme les essences de Spinoza qui, comme les « virtuels » de Bergson, sont « réels sans être actuels ».

Quant aux essences, quoique éternelles, elles ne sont pas « hors du temps » ou statiques à la manière des vérités logiques nécessaires. Les essen-

14. Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1941, p. 303-313.

15. Voir Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 1997 ; désormais *B*.

ces, à la différence des modes existants finis, n'ont pas de durée, que celle-ci soit considérée en elle-même (comme *vis existendi*) ou à travers le temps. Les essences sont des degrés de puissance qui correspondent à un certain rapport de mouvement et de repos entre les « corps simples » infiniment petits qui constituent un individu existant, mais elles ne sont pas identiques au mouvement et au repos de ces corps. Pourtant, bien que le mouvement et le repos *actuels* des corps ne *constituent* pas d'essence, ils en expriment concrètement une, et cette essence-là « contient » implicitement alors le mouvement et le repos, étant donné qu'elle détermine nécessairement un rapport de mouvement et de repos. De plus, le mouvement et le repos des corps sont des notions comparatives, des manières de distinguer les corps les plus simples entre eux (*E II P13 Lemme 1*), et par conséquent ils impliquent le temps, ou la mesure de la durée par la comparaison des actions d'un corps avec les actions d'un autre : la vitesse et le repos d'un corps sont *relatifs* à d'autres corps. En ce sens, les essences éternelles contiennent implicitement à la fois la durée, *et le temps*, quoique les essences ne soient pas *dans* le temps. En somme, les essences ne sont pas statiques mais dynamiques, et elles renvoient nécessairement au temps (taux de changement, vitesse et lenteur). La sorte de « nécessité éternelle » qui se trouve dans les essences (*SPE* p. 291 ; *E V P22 Démonstration*) appartient aux rapports de mouvement et de repos qui enveloppent nécessairement le temps. Il y a, alors, du temps dans l'éternité, sous la forme des rapports de mouvement et de repos des corps — mais conçus *sub specie aeternitatis*, par une appréhension de la nécessité par la raison, plutôt que saisis dans l'expérience ordinaire *dans* le temps par l'imagination.

Si, en un sens, il y a du temps dans l'éternité, il est tout aussi vrai qu'il y a de l'éternité dans le temps, ou du moins dans la durée. Chaque mode fini, lorsqu'il existe, exprime une essence ou un degré de puissance particulier qui fixe les limites minimales et maximales de sa puissance d'exister. Un mode est d'autant plus actif, et il s'approche d'autant plus de sa puissance d'exister, que ses actions suivent de sa propre essence ou de sa propre puissance d'action. De plus, un mode est d'autant plus libre que ses actions sont déterminées par sa propre nature ou suivent nécessairement d'elle (*E I Définition 7*) et qu'il s'approche du statut de cause de soi (*E I Définition 1*). Un mode, par conséquent, participe d'autant plus de l'éternité de l'existence d'un être cause de soi qu'il maximise sa puissance et se détermine lui-même.

On peut faire *l'expérience* de l'éternité dans le temps, par les affects actifs et l'autodétermination rationnelle, parce que l'éternité elle-même, quoiqu'elle ne soit ni dans le temps ni équivalente à une durée infinie, existe à travers le temps, sous-tendant les événements qui se déploient dans le temps chronologique, en tant que nécessité rationnelle qui explique cette succession apparemment contingente. C'est pourquoi « dans l'éternité il n'y a [...] ni *quand*, ni *avant*, ni *après* » (*E I P33 Scolie 2*). Mais la nécessité impliquée dans l'existence éternelle est celle de l'autodétermination, les actions et affections d'une chose suivant seulement de la nécessité de sa propre nature — ce n'est pas celle d'une

éternité « abstraite », statique et « hors du temps » au sens platonicien du terme. En bref, l'éternité est la puissance de Dieu lui-même, l'*existence* éternelle et l'activité éternelle, et pas un ensemble de relations logiques ou de vérités *a priori* abstraites : la nécessité éternelle est existentielle et non pas simplement conceptuelle. Elle est, certes, *en dehors* de l'écoulement chronologique du temps, mais elle n'est pas totalement *atemporelle*, et alors qu'il est vrai que les relations de cause à effet ne sont correctement comprises qu'à travers leur relation atemporelle de condition nécessaire et suffisante à conséquent, cette nécessité rationnelle sous-tend mais ne remplace pas l'efficacité causale de la puissance productrice divine. Pour être exercée, cette puissance conditionnante auto-conditionnée doit se différencier en cause et effet, en raison et conséquence ; ce qu'elle fait par les différences qualitatives entre les essences modales, différences qu'elle produit activement simplement en les affirmant, et en affirmant par là à la fois les différences entre les essences et la différence de chaque essence (voir *DR* p. 119-128, 152-153, 163-165). En ce sens, l'éternité se redouble, ou elle « retourne » à elle-même. Elle se « précède » elle-même métaphysiquement, mais pas dans le temps chronologique. Toutefois, cette « préséance » est le genre de temps qui appartient à l'éternité elle-même, à savoir, à l'existence éternelle en tant que nécessité se déterminant elle-même.

Il est vrai que c'est là une conception très deleuzienne de Spinoza, et par là une conception bergsonienne, une conception nietzschéenne. Il se pourrait malgré tout qu'elle soit vraie. À défaut d'autre chose, nous espérons au moins que notre lecture est suffisamment fondée dans l'*Éthique* de Spinoza pour rendre questionnables quelques unes des idées établies concernant la durée, le temps et l'éternité dans la philosophie de Spinoza, et pour montrer qu'une philosophie spinoziste du temps n'est pas l'absurdité qu'elle peut sembler au premier abord¹⁶.

Bibliographie :

- Bennett, Jonathan : *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984.
 Bergson, Henri : *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1941.
 Deleuze, Gilles : *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 1997.
 - *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
 - *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
 - *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
 - *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.

16. Ce texte a été traduit de l'anglais par Syliane Charles.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix : *Capitalisme et schizophrénie : L'Anti-Edipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Hampshire, Stuart : *Spinoza*, Harmondsworth, Penguin, 1978,

Spinoza, Benedictus : *Éthique*, dans Ch. Appuhn, *Œuvres*, Paris, GF, 1965, vol. III.

- *Lettres*, dans Ch. Appuhn, *Œuvres*, Paris, GF, 1966, vol. IV.

Wild, John, éd. : *Spinoza : Selections*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958.

Spinoza et le problème juif de la théodicée

Steven Nadler

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009562ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009562ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nadler, S. (2002). Spinoza et le problème juif de la théodicée. *Philosophiques*, 29 (1), 41–56. <https://doi.org/10.7202/009562ar>

Spinoza et le problème juif de la théodicée

STEVEN NADLER

University of Wisconsin, Madison
smnadler@facstaff.wisc.edu

RÉSUMÉ. — On considère souvent qu'il n'y a pas de place dans la philosophie de Spinoza pour le problème de la théodicée ou pour la question de la conciliation de la justice, de la sagesse et de la puissance divines avec la présence apparente de mal et d'imperfection dans le monde. Son rejet d'un Dieu providentiel semblerait écarter à soi seul toute approche spinoziste du problème. Toutefois, Spinoza a bel et bien beaucoup à dire sur la question de la théodicée. En niant l'immortalité personnelle de l'âme, Spinoza offre de manière, je crois, pleinement consciente une réponse à l'approche traditionnelle qu'on trouve au sein de la philosophie juive médiévale, celle qui repose sur les récompenses à attendre de la vertu dans le « monde à venir ». De plus, on trouve effectivement les composantes de l'approche de Spinoza dans cette tradition antérieure, et la conception de Spinoza est une continuation naturelle d'un courant à l'intérieur du rationalisme juif médiéval.

ABSTRACT. — It is often assumed that there is no room in Spinoza's philosophy for dealing with the theodicy problem, or the question of how to reconcile God's justice, wisdom and power with the apparent presence of evil and imperfection in the world. His denial of a providential God would, by itself, seem to rule out any Spinozistic approach to the issue. However, Spinoza does have a good deal to say about the theodicy question. By denying the personal immortality of the soul, Spinoza, I believe, self-consciously offers a response to a traditional approach found within medieval Jewish philosophy, one which relies on the rewards for virtue to be expected in the "world to come". Moreover, the constituents of Spinoza's approach are, in fact, found in that earlier tradition, and Spinoza's views are a natural extension of a trend within medieval Jewish rationalism.

L'idée même de discuter de l'approche spinoziste du problème de la théodicée doit paraître *a priori* hors de propos, si ce n'est carrément absurde. Après tout, Spinoza ne rejette-t-il pas toute la question de la théodicée sur la base de son incohérence et de son enracinement dans une conception fausse ou inadéquate de la nature des choses ? Il semblerait, de fait, que la question ne puisse même pas être posée à l'intérieur de son système métaphysique et moral, et qu'il soit par conséquent inutile de chercher à comprendre autre chose que les raisons de cette impossibilité. Et pourtant, comme j'espère le montrer, je crois que ce n'est pas tout ce qu'on peut en dire.

1.

Pour que prenne naissance le projet même d'une théodicée, un certain nombre de conditions doivent être réunies. Premièrement, il faut qu'on croie qu'il y a un Dieu et que Dieu est le créateur (ou, du moins, la source causale) du monde

dans lequel on vit. Deuxièmement, il faut qu'on croie qu'il y a du mal (qu'il soit apparent ou réel) dans la création divine. Qu'on veuille l'appeler « mal moral », « mal métaphysique » ou encore « mal physique », pour reprendre la catégorisation de Leibniz, il faut tout du moins qu'il y ait un certain type d'imperfection dans le monde, en particulier vis-à-vis des êtres humains. Parfois, ces imperfections seront les péchés commis par les agents moraux, tandis qu'à d'autres moments l'imperfection consistera dans la souffrance de l'innocent et le triomphe des méchants. Les défauts de naissance, les désastres naturels et les châtements non mérités sont autant de caractéristiques indéniables et, apparemment du moins, inexplicables du monde. Or, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, ces choses ne sont pas problématiques. Elles ne le deviennent — et génèrent alors l'ensemble des questions connues, à la suite de Leibniz, sous le nom de « théodicée » — que lorsqu'on les met en relation avec certaines affirmations sur Dieu qui nous empêchent de répondre à ces questions de manière trop facile ou simpliste. La première de ces affirmations stipule que Dieu est tout-puissant, c'est-à-dire que Dieu peut faire tout ce qu'il veut et que la volonté de Dieu est, du moins absolument parlant, d'une portée infinie. Cette théorie nous empêche de dire que Dieu ne peut rien contre les maux de sa création. La seconde de ces affirmations dit que Dieu est omniscient, c'est-à-dire qu'il connaît tout, y compris les défauts soi-disant apparents de son œuvre. Cette conception nous empêche de dire que Dieu pourrait (et voudrait) faire quelque chose contre le mal présent dans sa création si seulement il en avait connaissance, mais qu'étant donné que ce n'est évidemment pas de lui que ce mal provient, il n'en connaît tout simplement pas l'existence. La troisième affirmation pose que Dieu est bienveillant et juste, ou encore que Dieu ne veut que ce qui est bon. On ne peut alors résoudre l'énigme en disant tout simplement que Dieu connaît le mal et qu'il serait capable de l'empêcher, mais qu'il ne se soucie pas de le faire. Comment, dès lors, peut-on concilier l'existence du mal, de la douleur et de la souffrance dans le monde, avec le fait que le monde a été créé par un Dieu à la fois juste, sage, bon, omniscient, tout-puissant et libre ?

Spinoza rejette un certain nombre de ces affirmations. Tout d'abord, pour Spinoza, Dieu ou la Nature (*Deus sive Natura*, selon la fameuse phrase que ses amis ont tirée de l'édition hollandaise posthume de ses œuvres) n'est pas tout-puissant dans le sens classique du terme. Si le Dieu de Spinoza est bien la cause infinie et première de tout ce qui existe, il n'est pas, en revanche, un Dieu libre agissant par volonté et choix. Comme il le dit explicitement, Dieu, tout en étant libre, « ne produit rien par effet d'une liberté de la volonté »¹ :

1. Spinoza dit bien que Dieu est « libre », mais seulement parce que « Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans subir aucune contrainte » (*Éthique* IP17), et non parce que Dieu serait doté d'une « liberté de la volonté ». Toutes nos références à l'*Éthique* suivent la notation standard en partie (chiffres romains), proposition (P) et, le cas échéant, scolie (S). La traduction utilisée est celle de Charles Appuhn, Spinoza, *Œuvres*, 4 volumes, GF-Flammarion, 1965.

tous les aspects de l'univers suivent nécessairement et avec une détermination absolue de la substance infinie, à savoir, Dieu et ses attributs. De plus, le Dieu de Spinoza n'est pas non plus un être bon et juste. En fait, Dieu est, pour Spinoza, totalement dépourvu de toute caractéristique morale. Dieu *est* la nature, ou du moins les aspects actifs, génératifs, éternels et infinis de la nature — ce qu'il appelle la *Natura naturans* —, et ce n'est pas un être motivé à agir par une quelconque conception du bien. De fait, le Dieu de Spinoza n'agit en vue d'aucune fin de quelque sorte que ce soit. Il n'y a pas de téléologie, ni à l'intérieur de la nature, ni pour la nature dans son ensemble. Assigner à Dieu une « bonne fin en vue de laquelle il agit » ou une volonté libre mue par une conception du bien équivaldrait pour Spinoza à succomber au type d'anthropomorphisation de Dieu qui est typique des superstitions organisées qui se font passer pour les plus grandes religions.

Sans un Dieu libre, bon et juste, toute la question de la théodicée semble ne même pas pouvoir être posée — ou il serait peut-être plus juste de dire que l'on répond immédiatement à la question. S'il y a de la souffrance et des désastres dans le monde, c'est parce qu'il n'existe pas de Dieu sage et providentiel qui veillerait sur le monde, et qu'au contraire, dans ce monde, tous les événements sont déterminés simplement par les lois de la nature. Dans ce cas, alors, pourquoi faudrait-il même s'intéresser à Spinoza dans le contexte du problème de la théodicée ?

De plus, Spinoza lui-même semble parfois n'avoir que du mépris pour ceux qui perdent leur temps à essayer de résoudre le problème du mal en élaborant une théodicée (un peu à la manière des amis de Job qui essayaient de lui expliquer les raisons de sa souffrance).

Considérez, je vous le demande, où les choses en sont enfin venues ! Parmi tant de choses utiles offertes par la Nature, ils n'ont pu manquer de trouver bon nombre de choses nuisibles, telles les tempêtes, les tremblements de terre, les maladies, etc., et ils ont admis que de telles rencontres avaient pour origine la colère de Dieu excitée par les offenses des hommes envers lui ou par les péchés commis dans son culte ; et, en dépit des protestations de l'expérience quotidienne, montrant par des exemples sans nombre que les rencontres utiles et les nuisibles échoient sans distinction aux pieux et aux impies, ils n'ont pas pour cela renoncé à ce préjugé invétéré. Ils ont trouvé plus expédient de mettre ce fait au nombre des choses inconnues dont ils ignoraient l'usage, et de demeurer dans leur état actuel et natif d'ignorance, que de renverser tout cet échafaudage et d'en inventer un autre. Ils ont donc admis comme certain que les jugements de Dieu passent de loin la compréhension des hommes (*Éthique* I, Appendice).

S'engager dans la spéculation de la théodicée n'est faire preuve que de superstition, et non d'entendement.

Ce que je voudrais montrer, c'est qu'en fait, Spinoza n'était pas entièrement insensible au problème du mal et de la souffrance. Mais ce qu'il nous offre, en revanche, n'est pas tant une théodicée qu'une réponse à un type particulier de tentative de théodicée. Ceci, en soi, n'est pas particulièrement nou-

veau ou surprenant, et n'importe quel lecteur attentif de l'*Éthique* peut s'en rendre compte par soi-même. Mais ce que je trouve *vraiment* tout particulièrement intéressant, ce sont les deux choses suivantes : premièrement, que le type de théodicée auquel Spinoza s'attaque soit d'un genre très répandu dans la philosophie juive médiévale et même dans des textes rabbiniques plus anciens ; et deuxièmement, que les germes de la réponse spinoziste à ce type de théodicée soient aussi présentes dans la pensée médiévale juive du mal. Je voudrais proposer ici l'idée qu'en élaborant sa conception du bonheur humain, Spinoza ne fait rien d'autre qu'offrir une *reductio* d'une théodicée particulière que l'on retrouve dans le rationalisme juif. Au fond, ce que je crois que Spinoza veut dire, c'est que certains penseurs juifs classiques ont bien vu les choses, mais qu'ils n'ont pas poussé leur conception assez loin (du moins, pas explicitement).

2.

Avant d'en venir à ma thèse principale, qu'on me permette d'envisager deux éléments dans la pensée de Spinoza qui ne sont pas à proprement parler centraux pour ma discussion, mais qui portent néanmoins sur le problème de la théodicée.

Tout d'abord, il y a la définition que donne Spinoza des termes de « bien » et de « mal ». On sait que Spinoza affirme que le bien et le mal ne sont « rien de réel en eux-mêmes ». Absolument parlant, il n'y a pas de « défaut » de la nature :

La perfection donc et l'imperfection ne sont, en réalité, que des modes de penser, je veux dire des notions que nous avons accoutumé de forger parce que nous comparons entre eux les individus de même espèce ou de même genre [...]. Nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas notre âme pareillement à ceux que nous appelons parfaits, et non parce qu'il leur manque quelque chose qui leur appartienne ou que la Nature ait péché (*Éthique* IV, Préface).

Les qualifications de « bon » et de « mauvais » sont seulement relatives à notre conception des choses, et ne dénotent rien de réel à propos des choses elles-mêmes. « Quant au bon et au mauvais, ils n'indiquent également rien de positif dans les choses, considérées du moins en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des modes de penser ou des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles ». Par « bon », tout ce qu'on entend, c'est « ce que nous savons avec certitude qui est un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous proposons ». À l'inverse, par « mauvais », tout ce qu'on entend est seulement « ce que nous savons avec certitude qui nous empêche de reproduire ce modèle » (*Éthique* IV, Préface). En d'autres termes, ce qui est bon, c'est simplement ce qui est considéré par une créature comme utile ; ce qui est mauvais, c'est simplement

ce que celle-ci considère comme un obstacle à la réalisation de ses fins ou à l'accomplissement de ses désirs. Rien n'est bon ou mauvais sauf dans la mesure où on le juge bon ou mauvais.

Le problème, toutefois, c'est que Spinoza parle plus loin de « la connaissance vraie du bien et du mal », ce qui suggère bien entendu que l'on peut avoir raison ou se tromper sur ce qui est vraiment bon ou utile². Et effectivement, la philosophie morale de Spinoza exige qu'il y ait une certaine sorte de recherche de ce qui est *réellement* notre bien en tant qu'êtres rationnels — à savoir, la recherche de l'acquisition d'idées adéquates et du troisième genre de connaissance. Le bon et le mauvais peuvent être relatifs à un modèle ou une norme quelconques placés devant nos yeux — dans ce cas, un modèle de l'être humain —, mais il existe aussi un modèle spécifique et objectif de l'être humain, à savoir « l'homme libre » ou « le vertueux », que nous *devons* nous efforcer d'imiter. « La connaissance de Dieu », écrit Spinoza en *Éthique* IVP28, est « le bien suprême de l'âme ». Et elle n'est pas seulement bonne pour la raison qu'on croit qu'elle est favorable à notre bien-être et qu'elle est un soutien pour notre *conatus*, mais bien parce qu'il en est réellement ainsi. Assurément, cette « connaissance vraie du bien et du mal » est tout autant éprouvée affectivement que la conception purement subjective du bien et du mal, ou du moins, elle « enveloppe » une composante affective qui fait son travail de persuasion ; mais je ne crois pas qu'elle puisse être facilement écartée sous le motif d'être « simplement relative » à nos conceptions. Il s'agit là d'un problème connu de l'interprétation de la théorie éthique de Spinoza, et je ne veux pas y entrer trop profondément ici³. Mais ce qui, d'après moi, est bel et bien montré par cela, c'est que la résolution par Spinoza — ou l'écartement — du problème de la théodicée ne consiste *pas* en une élimination pure et simple de la réalité du bien et du mal ou en une réduction de ceux-ci à de simples modes de notre pensée.

L'autre point que je voudrais mentionner ici sans m'y attarder, concerne une autre dimension du problème de la théodicée. Parfois ce problème n'est pas formulé en termes de « pourquoi, dans un monde créé par un Dieu bon, puissant et omniscient, le péché et la souffrance existent et pourquoi toutes les créatures ne peuvent parvenir à jouir de la plus haute perfection qu'ils méritent », mais plutôt et avant tout, en termes de « pourquoi Dieu a créé un monde distinct de lui ». Si Dieu est parfait et auto-suffisant, qu'est-ce qui a bien pu le conduire à créer quelque chose en dehors de lui ? Or pour Spinoza, cette question n'a même pas à être posée. Premièrement, Dieu ne choisit pas du tout de créer ou pas ; le monde découle nécessairement des

2. Voir, par exemple, IVP14.

3. Voir la discussion de ce point par Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method : A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 120-123, et par Allison, Henry E., *Benedict de Spinoza : An Introduction*, New Haven, Yale University Press, 1987, p. 140-144.

attributs éternels et des modes infinis, et n'aurait pas pu ne pas exister. Il n'y a jamais eu de temps avant lequel il n'existait pas et à partir duquel il est advenu à l'être. Deuxièmement, pour Spinoza, le monde n'est pas, en fait, séparé de Dieu. Au contraire, Dieu *est* précisément la substance de l'univers, la cause immanente — et non une cause transitive distincte — de tout ce qui existe.

Il y a, bien entendu, une longue tradition consacrée qui a pensé de cette manière la relation entre Dieu et la création, tant dans la philosophie juive que dans la philosophie arabe, et même, auparavant, dans la pensée grecque. Et il serait très intéressant de reprendre le projet de Wolfson de chercher dans ces traditions les sources du rejet spinoziste de cet aspect du problème de la théodicée⁴. Mais dans le cadre de cet essai, je dois laisser de côté ce projet.

3.

Lorsque Job est submergé par la douleur, lorsqu'on lui a volé tout ce qui lui était cher, lorsque, finalement, tout semble perdu, il élève la voix pour se plaindre à Dieu du traitement qu'il a reçu, lui qui est selon toutes les apparences un homme de bien. Ses amis viennent essayer de lui offrir leur consolation ou, du moins, une rationalisation visant à expliquer pourquoi il a été l'objet d'un tel désastre. D'après eux, il doit y avoir une raison à l'affliction de Job, résidant ou bien dans un péché commis par lui ou l'un des membres de sa famille, ou bien dans une raison que Dieu posséderait mais qui excéderait les pouvoirs de notre connaissance. L'un de ses compagnons croit que l'on ne devrait pas limiter notre jugement de la justice divine à ce qu'on en voit dans cette vie, où souvent le juste est opprimé et le méchant prospère. Bildad suggère que si Job est réellement innocent, il doit prendre en considération le fait qu'il sera en bout de ligne récompensé — et pas seulement dans cette vie, qui pour le juste est longue, mais tout particulièrement dans ce qui lui arrivera après la mort :

C'est la lumière du méchant qui s'éteindra ! La flamme, à son foyer, cessera de briller. La lumière, chez lui, perdra de sa clarté, la lampe de sa vie va s'éteindre à son tour [...]. Alors il deviendra comme un arbre qui meurt, de la racine, en bas, jusqu'aux rameaux, en haut. Au pays, on perdra tout souvenir de lui, son nom ne sera plus prononcé nulle part. De la lumière, on l'expulsera dans la nuit, et on le chassera de la terre habitée. Aucun enfant n'assurera sa descendance, aucun ne survivra, de toute sa maison (Job, 18, 5-19).

La destinée ultime du méchant, malgré sa prospérité temporaire, est l'oubli. La conséquence en est que le juste, quant à lui, tout en souffrant peut-être durant sa vie, devrait se réjouir à l'idée que les fruits de sa vertu persis-

4. Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Harvard University Press, 1934, 2 volumes.

teront bien après qu'il ait quitté ce monde. Comme Sofar l'affirme avec insistance, « les méchants ne crient victoire que peu de temps, la joie est de courte durée chez l'homme de mauvaise foi. Même s'il est de taille à monter jusqu'au ciel, même s'il a la tête au niveau des nuages, il finira comme ses propres excréments » (Job, 20, 5-7).

Ce texte biblique ne comporte aucune mention explicite et même aucune implication d'une âme immortelle ou d'une vie après la mort, éléments qui n'apparaissent que plus tard dans le judaïsme. Mais il suggère bel et bien une théodicée qui a la structure générale suivante : ne jugez pas la justice divine avant d'avoir adopté une perspective à long terme sur la destinée d'une personne, y compris sur sa mort et sur ce qui se passe après.

Lorsque le judaïsme finit par développer, au cours de la période rabbinique, une conception bien définie de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des morts, qui accompagne les idées concomitantes de récompense éternelle au paradis (ou *Gan Eden*) et de punition éternelle en enfer (*Sheol* ou *Gehinnom*), ce message fondamental peut enfin prendre la forme d'une théodicée pleine et entière. Dès lors, on considère que le véritable domaine de la justice divine n'est pas *ce* monde, mais le monde à venir, *Olam ha-Ba*. C'est là, et à ce moment-là, que les vraies récompenses et les vrais châtiments sont assignés aux justes et aux mauvais. Les innocents peuvent bien souffrir dans cette vie-ci, ils peuvent bien être affligés par la peine et le malheur, et peut-être même à cause de leurs quelques péchés, mais ils seront plus que dédommagés pour leurs souffrances dans l'autre vie. Inversement, les méchants peuvent bien prospérer en ce monde, et le plus souvent aux dépens des justes, mais tout ce qu'ils peuvent gagner ici et maintenant n'est rien en comparaison des souffrances qui leur seront infligées après leur mort ou à la fin des temps. Lorsqu'on prend tout cela en considération, on peut comprendre dans quel contexte plus large vient s'inscrire la souffrance des innocents, et, ce qui importe plus, on peut comprendre la véritable justice des voies divines. Lorsqu'on adopte une perspective à long terme, on constate que chacun reçoit finalement bien ce qu'il mérite, et l'on n'est plus tenté de questionner la bonté, la sagesse et le pouvoir de Dieu. On trouve même des auteurs dans la littérature du Talmud et des Midrashim pour qui la souffrance dans cette vie apparaît comme un prélude à la sainteté dans le monde à venir⁵. Quoique ce ne soit pas là le courant dominant de la théodicée dans la pensée juive — de nombreux rabbins, croyant que la justice divine se manifeste non pas dans le monde à venir, mais dans le monde dans lequel on vit, ont insisté sur l'importance du châtiment et de la récompense pour le péché et la vertu dans cette vie-ci —, il faut reconnaître que cette conception a exercé un pouvoir d'attraction

5. Voir, par exemple, les paroles de R. Nehemia : « Quel est le chemin qui conduit un homme vers la vie dans le monde à venir ? Les souffrances », *Sifre Deuteronomy*, sect. 32 ; f.73b.

puissant sur d'importantes autorités religieuses et sur des philosophes juifs majeurs.

Une théodicée de ce type est formulée en des termes particulièrement clairs et systématiques par le philosophe du dixième siècle Saadia ben Joseph (ou Saadia Gaon), qui était également le directeur (ou *gaon*) de l'académie à Babylone. Si Dieu est juste, demande Saadia, comment se fait-il que l'on voie des personnes pieuses être affligées par la douleur et le malheur dans cette vie tandis que, dans le même temps, l'impie prospère ? Saadia considère son explication comme la seule explication rationnelle, c'est-à-dire comme la seule qu'on puisse raisonnablement attribuer à un Dieu rationnel et non arbitraire. Une personne « pieuse », dit-il, est quelqu'un dans la conduite de qui « les bonnes actions dominent », tandis qu'un « impie » est quelqu'un dans la conduite de qui la plupart des actions sont mauvaises. Il arrive que des personnes pieuses commettent un plus grand nombre de péchés que d'autres (ces péchés ne constituant toujours qu'une minorité de leurs actions dans l'ensemble), et qu'à l'inverse certains impies commettent plus de bonnes actions que d'autres personnes. Cependant il existe, affirme-t-il avec insistance, un « deuxième monde » au-delà de celui-ci, « le monde des rétributions ». Il n'advient « qu'une fois que le nombre total d'êtres rationnels est atteint. C'est alors que [Dieu] rétribue tous [les êtres rationnels] selon leurs actions »⁶. Mais il serait injuste de ne pas prendre en compte *toutes* les actions d'une personne, autant celles qui sont en minorité que celles en majorité. Saadia prétend donc que Dieu a établi une loi générale selon laquelle tous les individus seront payés en retour dans ce monde-ci pour la plus petite partie de leurs actions, et dans le monde à venir pour la majorité de leurs actions. « Il n'a par conséquent institué de récompense dans ce monde-ci que pour la plus petite partie de la conduite d'une personne [...], tandis que la totalité de ses mérites est réservée pour un temps très éloigné »⁷. Ceci explique

pourquoi il arrive souvent qu'une personne globalement vertueuse soit sujette à beaucoup de défaillances, à cause desquelles elle mérite d'être au supplice pendant la plus grande partie de sa vie. D'un autre côté, une personne globalement impie peut avoir à son actif beaucoup de bonnes actions, pour lesquelles elle mérite de jouir du bien-être pendant la plus grande partie de son existence terrestre.

Une fois que tout est dit et fait, chacun reçoit exactement ce qu'il mérite : chacun reçoit des récompenses et des punitions, soit dans ce monde-ci soit dans le suivant, parfaitement proportionnées à ses actions. Enfin, Saadia admet qu'il arrive parfois qu'une personne pure de tout péché souffre néanmoins dans ce monde-ci, mais il répond tout simplement en disant qu'elle sera récompensée de ses peines dans le monde à venir.

6. Saadia ben Joseph, *Le livre des croyances et des opinions*, traité V, chapitre 1.

7. *Ibid.*, chapitre 2.

Des philosophes juifs médiévaux plus tardifs tels que Maïmonide et Gersonide s'accordent avec Saadia pour dire que la vraie récompense de la vertu n'est pas l'absence de douleur ou de souffrance dans cette vie. Et ce, même si une vie de vertu véritable doit, de par la nature de la vertu, préserver et soulager de beaucoup de vicissitudes. Les bons trouvent leur véritable récompense dans le monde à venir, dans la vie d'après. C'est là également, bien sûr, une caractéristique récurrente dans plusieurs théodicées chrétiennes ; mais ce qui m'intéresse tout particulièrement pour l'étude de Spinoza, c'est le tournant intellectualiste que les rationalistes juifs Maïmonide et Gersonide ont donné à cette doctrine. Quoique je croie que la plupart des choses que j'ai à dire soient vraies aussi de Maïmonide, j'entends me concentrer ici seulement sur Gersonide (Levi ben Gershom), le rabbin et philosophe du XIV^e siècle vivant en Provence.

Dans son œuvre philosophique principale, *Les Guerres du Seigneur* (en hébreu, *Sefer Milchamot ha-Shem*), Gersonide soutient que l'on ne doit pas juger la providence divine en se basant seulement sur ce qu'on observe dans ce monde, et en particulier sur la distribution du bien et du mal⁸. Car ce qu'on voit généralement, c'est clairement un manque d'ordre et d'équité dans la distribution de ceux-ci, avec des personnes qui ne reçoivent apparemment pas leur dû. Le mal arrive aux justes, et le bien aux pécheurs. Par conséquent, écrit-il, « ou bien Dieu pouvait établir un déterminisme tel que l'homme soit rétribué selon ses œuvres, mais il n'a pas fait cet effort (il serait alors indubitablement injuste, qu'à Dieu ne plaise) ; ou bien Dieu n'en était pas capable (c'est encore une imperfection en lui !) »⁹.

La solution à cette énigme est que « la récompense et le châtimement véritables ne consistent pas en ces biens et en ces maux perceptibles : en effet, la récompense et le châtimement pour l'homme en tant qu'homme, doivent être des biens et des maux spécifiquement humains, mais non pas des biens et des maux qui ne le sont pas »¹⁰. Les biens et les maux principaux en ce monde sont les bénéfices et les pertes de type matériel, tels que de bons aliments et d'autres objets et plaisirs sensuels, lesquels nous sont communs avec d'autres créatures. Or ceux-ci peuvent très bien ne pas être distribués en fonction du mérite de la personne, mais par le hasard et la nature. Le « véritable » bien humain, en revanche, consiste dans « l'acquisition du bonheur spirituel », qui représente la perfection la plus haute et la plus intrinsèque à un être humain. « Le malheur pour l'homme c'est d'être privé de la béatitude de l'âme, qui perd ainsi son entéléchie, il est donc évident que, pour l'homme en tant

8. Ce n'est pas là le seul endroit où Gersonide traite de la question de la providence et du problème du mal. Le sujet est également abordé, d'une manière très similaire, dans son *Commentaire sur le Livre de Job*. La meilleure discussion de Gersonide sur la providence se trouve dans l'étude magnifique de Touati, Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, parties 6 et 7.

9. *Guerres du Seigneur*, livre IV, chapitre 6, traduction par Charles Touati, *Les Guerres du Seigneur, Livres III et IV*, Paris, Mouton & Co, 1968, p. 145.

10. *Ibid.*, p. 146.

qu'homme, la récompense ou le châtement, ce sont la béatitude ou l'absence de béatitude de l'âme, mais non pas ces biens et ces maux perceptibles qui procèdent des Corps Célestes »¹¹.

Ce en quoi consiste ce bonheur spirituel, d'après Gersonide, c'est dans l'acquisition de la connaissance et dans l'union avec un intellect supérieur. Laissé à lui-même, l'esprit humain est limité à la connaissance du monde autour de lui tel qu'il peut être perçu par son intellect matériel, qui travaille en conjonction avec les sens. Mais par l'entremise de l'Intellect Agent, c'est-à-dire de l'Intellect (ou Âme) séparé qui gouverne ce monde et la sphère la plus profonde à laquelle il appartient, l'esprit humain peut parvenir à la connaissance de vérités plus générales. Il peut connaître des vérités éternelles qu'il tire de l'expérience à l'aide de l'Intellect Agent. C'est ainsi que l'esprit humain passe de la connaissance sensible par images à l'appréhension des intelligibles, des formes des choses en dehors de leur matérialité¹². Par ce processus, l'esprit humain parvient à comprendre l'ordre véritable du monde, et sa connaissance grandit jusqu'à être le reflet de la connaissance qui est dans l'Intellect Agent lui-même.

Or ces vérités éternelles que l'esprit peut saisir constituent son « intellect acquis », une partie de l'esprit qui est différente de l'intellect matériel. L'âme humaine, pour Gersonide, est simplement une partie du corps, elle n'est pas une substance séparée ou incorporelle. De la sorte, l'âme humaine elle-même est corruptible¹³. Mais l'intellect acquis, lui, du fait qu'il n'est composé que d'une connaissance éternelle, n'est pas corruptible. En réalité, il est séparable du corps et de l'intellect matériel. Parce qu'il n'est rien d'autre que « la connaissance de l'ordre même inhérent à l'Intellect Agent » — un ordre de la nature qui s'exprime dans le monde, lequel est gouverné par cet Intellect —, l'intellect acquis est éternel et immatériel. Lorsque le corps périt, l'âme humaine et l'acquisition de connaissances font de même, mais l'intellect acquis demeure. Il est, comme le rappelle Gersonide, immortel. En fait, l'immortalité d'un être humain ne consiste qu'en la persistance de son intellect acquis après la mort du corps¹⁴.

Or, le bonheur humain véritable réside dans l'accomplissement intellectuel représenté par le perfectionnement de l'esprit, soit la connaissance obtenue par l'intellect acquis. Et dans le cours de cette vie, nous pouvons jouir d'une partie de cette perfection, mais les exigences du corps et la force des circonstances empiriques viennent souvent se mettre en travers du chemin de l'accomplissement et de la jouissance de la vraie perfection. Ainsi, même les

11. *Ibid.*, p. 146. Cela ne veut pas dire pour autant que Gersonide était indifférent à la distribution de ces biens « imaginaires » dans ce monde-ci. En réalité, une partie de son propos sur la providence inclut un passage consacré entièrement à cette question, qui repose aussi sur celle de l'union avec l'intellect actif.

12. Voir Gersonide, *Guerres*, Livre I, chapitre 10.

13. Voir Gersonide, *Guerres*, Livre I, chapitre 11.

14. *Ibid.*

vertueux, ceux qui ont consacré leur vie à la recherche de la connaissance véritable, sont soumis à la fortune, aux dérangements et aux imperfections de ce monde — mais à leur mort, par contre, ils sont en mesure de jouir de leur plus grand bonheur, et ce au plus haut degré.

Il importe de réaliser que tout homme qui a atteint cette perfection jouit du bonheur résultant de sa connaissance après la mort. Nous pouvons avoir une première idée de ce plaisir grâce à celui que nous procure le peu de connaissance que nous avons maintenant et qui domine la partie animale de notre âme [de telle sorte que] l'intellect est isolé dans son activité. Ce plaisir est incomparable aux autres plaisirs et n'a aucune relation d'aucune sorte avec eux. C'est pourquoi ce plaisir sera d'autant plus grand après notre mort, car alors toute la connaissance que nous avons acquise dans cette vie sera contemplée de manière continue et l'on appréhendera simultanément toutes les choses présentes dans notre esprit, puisqu'après la mort, ce qui faisait obstacle à ce genre de connaissance, c'est-à-dire la matière, aura disparu [...]. Après la mort, [l'intellect] détiendra de manière simultanée toute la connaissance qu'il aura acquise durant la vie¹⁵.

La vraie récompense de la vertu, de la recherche de la connaissance et de l'excellence intellectuelle, sera donnée dans le monde à venir, et non dans une vie dénuée de mal et de souffrance dans ce monde : notre bonheur le plus haut n'est donné qu'après la mort. « D'après nos Maîtres, la récompense et le châtiment véritables sont réservés au monde futur et [...] il n'est aucunement nécessaire que la récompense et le châtiment, consistant en biens et en maux corporels, soient proportionnés ici-bas à la vertu et à la méchanceté. Ils ont déclaré : "Dans ce monde, point de salaire pour une bonne action !" »¹⁶.

4.

Étant donné la conception spinoziste de la connaissance et du bonheur humain, on peut dire que Spinoza dispose de tous les éléments pour élaborer une théodicée du même type que celle présentée par Gersonide. En fait, il est même assez clair que sa conception de la connaissance et du bonheur a été fortement influencée par ce qu'il avait lu chez Gersonide et Maïmonide¹⁷. Mais

15. Gersonide, *Guerres*, Livre I, chapitre 13.

16. Gersonide, *Guerres*, Livre IV, chapitre 6, p. 163. Comme nous l'avons dit plus haut, ce n'est pas là le seul type de théodicée que l'on trouve dans la pensée juive. De nombreux rabbins, croyant que la justice divine se manifeste non dans le monde à venir mais dans ce monde-ci, ont insisté sur l'importance des punitions et des récompenses pour le péché et la vertu dans cette vie. Il a même été soutenu que, en fait, la vision de Gersonide que nous venons de voir allait à l'encontre de la tradition rabbinique (cf. Kellner, Menachem, « Gersonides, Providence and the Rabbinic Tradition », *Journal of the American Academy of Religion*, 42, 1974).

17. Parmi les livres retrouvés dans la bibliothèque de Spinoza après sa mort se trouvait une copie du *Moreh Nevukhim* de Maïmonide, c'est-à-dire la traduction en hébreu du *Guide des Égarés*, mais aucun exemplaire d'un livre de Gersonide (cf. *Catalogus van de Bibliotheek*

il est tout aussi clair, selon moi, que Spinoza niait l'immortalité de l'âme et que, de ce fait, il s'empêchait de s'engager dans un type particulier de théodicée — à savoir, dans celle promue par les rabbins du Talmud, par Saadia, Gersonide et tout un ensemble d'autres philosophes, juifs ou gentils. S'il est vrai qu'il n'y a aucune vie après la mort, s'il est vrai que l'on ne persiste pas après la corruption du corps et la fin de l'existence dans la durée, alors il ne peut exister aucune récompense à espérer (ni aucune punition à craindre) dans aucun « monde à venir » que ce soit. L'idée que je voudrais proposer ici, c'est que Spinoza, en réalité, s'engage dans une sorte de *reductio* de la théodicée de Gersonide : étant donné tout ce que dit Gersonide à propos de l'âme, de son accomplissement intellectuel et de son bonheur — et avec quoi Spinoza est entièrement d'accord —, il ne peut y avoir aucune récompense véritable de la vertu dans un monde qui serait, prétendument, après celui-ci. Bien plutôt, la vertu doit être à elle-même sa propre récompense dans ce monde, en tant que source d'un bonheur permanent et d'un dégagement des vicissitudes du hasard et de la fortune. En d'autres termes, Spinoza mène la théodicée de Gersonide jusqu'au bout de ce qui lui paraît en être la conclusion logique.

Le projet principal de l'*Éthique* consiste à montrer comment l'on peut parvenir, dans un monde de déterminisme, à l'autonomie et au bonheur — dans une certaine mesure. Plus particulièrement, Spinoza veut expliquer comment nous sommes généralement les esclaves de nos passions, ballottés sur les flots de nos réactions affectives face au monde. C'est dans l'exacte mesure où l'on accepte de rester dans cet état que l'on est sujet au contrôle de forces en dehors de notre contrôle, aux objets éternels qui vont et qui viennent selon la manière dont les lois de la nature les y déterminent. Et tant que l'on identifie notre bonheur à la possession des objets et états de choses temporels et changeants auxquels on accorde de la valeur, le bonheur reste une chose incontrôlable et instable.

Cependant, si l'on on ne peut pas contrôler la nature, on peut contrôler notre réponse à la nature. On peut tenter de réduire le pouvoir que nos passions ont sur nous et, ce faisant, parvenir à un minimum de liberté, à savoir, d'indépendance eudémoniste aux forces extérieures qui agissent sur nous¹⁸. Le moyen pour cela, c'est la connaissance. C'est en nous comprenant nous-mêmes et le monde, et en particulier en voyant comment toutes les choses sont

der Vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg, Leiden, Brill, 1965). Pourtant, on ne peut aucunement douter du fait que Spinoza avait lu et connaissait bien au moins le *Sefer Milhamot ha-Shem*, si ce n'est les commentaires bibliques de Gersonide. Pour un approfondissement des relations entre Spinoza et Maïmonide, Voir Roth, Léon, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1924, Harvey, Warren Zev, « A Portrait of Spinoza as Maimonidean », *Journal of the History of Philosophy* 19, 1981, et les analyses de Harry Wolfson dans *The Philosophy of Spinoza* (op. cit.).

18. Il ne s'agit alors pas, cependant, d'une indépendance physique réelle ou même psychologique pleine, car comme Spinoza le rappelle bien, aucun être humain ne peut être complètement en dehors de la chaîne causale de la nature (Voir *Éthique* IVP4).

reliées aux natures éternelles qui constituent la substance unique — Dieu ou la Nature — et comment elles suivent nécessairement de ces natures ou attributs, que l'on peut progresser vers une paix de l'âme de type stoïcien : la force des passions diminuera et nous serons moins atteints par les vicissitudes du monde autour de nous¹⁹. Autrement dit, nous nous rapprocherons d'un état permanent de joie et de contentement. Ce vers quoi nous devons tendre, dans les termes de Spinoza, c'est vers « la connaissance du troisième genre », une compréhension intuitive des choses du point de vue de l'éternité, par opposition à la connaissance partielle et lacunaire des choses que nous avons par nos sens et notre imagination.

La connaissance du troisième genre appréhende les choses non dans leurs relations causales finies, particulières et changeantes, ou dans leur existence dans la durée, mais à travers leur essence, leur nature immuable. Et comprendre les choses de manière essentielle de cette façon revient à les mettre en relation avec leurs causes infinies, savoir la substance (Dieu) et ses attributs :

Les choses sont conçues par nous comme actuelles en deux manières : ou bien en tant que nous en concevons l'existence avec une relation à un temps et à un lieu déterminés, ou bien en tant que nous les concevons comme contenues en Dieu et comme suivant de la nécessité de la nature divine. Celles qui sont conçues comme vraies ou réelles de cette seconde manière, nous les concevons avec une sorte d'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu (*Éthique* VP39S).

Ce à quoi nous nous attachons, c'est à comprendre les corps à travers l'étendue et ses lois et non à travers d'autres corps. Pour utiliser l'expression de Spinoza, nous nous efforçons de comprendre les choses « *sub specie aeternitatis* », c'est-à-dire de les voir non dans une perspective finie, mais dans la perspective infinie et éternelle qui est celle du point de vue divin.

Je crois que la connaissance du troisième genre dont parle Spinoza est la même chose que l'intellect acquis dont parle Gersonide. Comme Gersonide, Spinoza identifie cette connaissance avec la recherche d'une perspective générale, asensorielle et atemporelle, et avec une compréhension en profondeur de l'ordre de la nature. Il s'agit d'une appréhension intellectuelle qui réside dans la possession d'idées claires et distinctes (ou adéquates) des choses, et Spinoza précise que la recherche de cette connaissance est également ce qui constitue la « vertu » et la vie bonne²⁰. Mieux encore, comme l'intellect acquis chez Gersonide, la connaissance du troisième genre est éternelle, et ce fondamentalement parce qu'elle est la connaissance de Dieu lui-même. Lorsque le corps et ses facultés meurent, cette connaissance, elle, qui ne forme pour l'instant qu'une partie de notre bagage de connaissances, demeure.

19. C'est l'aboutissement des parties IV et V de l'*Éthique*. Voir en particulier VP6 : « Dans la mesure où l'Âme connaît toutes choses comme nécessaires, elle a sur ses affects une puissance plus grande, c'est-à-dire qu'elle en pâtit moins ».

20. Voir *Éthique* IVP23-26.

Mais c'est précisément à ce point que Spinoza commence son offensive. À partir de ces mêmes doctrines, Spinoza va dire que l'immortalité personnelle de l'âme n'existe pas — et, étant donné la similitude de sa conception de la connaissance et du bonheur avec celle de Gersonide, on peut bel et bien penser qu'il veut dire que Gersonide aurait dû la nier également. S'il est vrai que tout ce qui survit après la mort du corps est un mode de connaissance, alors, encore celui-ci fût-il éternel, il ne peut y avoir aucune immortalité de nature personnelle qui tienne. Par conséquent, on ne peut légitimement mettre cette conception de la connaissance et du bonheur au service d'une théodicée promettant aux individus la véritable récompense de leur vertu dans un monde à venir, comme le fait Gersonide. Examinons pourquoi il en va ainsi.

Dans notre progression vers le troisième mode de connaissance, nous nous efforçons d'acquiescer des idées adéquates, de les maintenir telles et d'en augmenter le nombre. En quoi cela est-il à notre avantage ? Simplement en ce que plus nous avons d'idées, plus ce qui nous appartient demeure après la mort du corps et la fin de notre existence dans la durée, puisque les idées adéquates ne sont rien d'autre que la connaissance éternelle des choses. En d'autres termes, plus nous avons d'idées adéquates, plus le degré d'éternité de notre esprit est élevé.

P 38 : Plus l'Âme connaît de choses par le deuxième et le troisième genres de connaissance, moins elle pâtit des affects qui sont mauvais et moins elle craint la mort.

Dem : L'essence de l'Âme consiste dans la connaissance ; à mesure donc que l'Âme connaît plus de choses par le deuxième et le troisième genres de connaissance, une plus grande partie d'elle-même demeure, et en conséquence une plus grande partie d'elle-même n'est pas atteinte par les affects qui sont contraires à notre nature, c'est-à-dire qui sont mauvais.

Est-on en présence d'une doctrine de l'immortalité de l'âme²¹ ? Dans une large mesure, il s'agit là d'une question demandant s'il y a une âme *personnelle* après la mort. Un esprit éternel peut-il se distinguer qualitativement d'un autre et rester relié à la vie qui était la sienne dans la durée ?

Je ne vois pas comment, pour Spinoza, un esprit éternel pourrait se distinguer qualitativement d'un autre et s'individualiser. Ou plutôt, et ce peut-être de manière plus exacte, je ne vois pas pourquoi deux esprits éternels devraient *nécessairement* être distincts l'un de l'autre. Ces esprits éternels ne sont composés que d'idées ou de connaissances abstraites, et il n'y a en principe rien qui les empêche d'avoir un contenu identique. Le cas limite serait celui de la connaissance parfaite, dans lequel l'esprit refléterait la compréhension totale et éternelle des choses qui est celle de Dieu : dans ce cas, un esprit éternel aurait

21. Je développe plus amplement l'idée que Spinoza niait l'immortalité de l'âme dans *Spinoza's Heresy : Immortality and the Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2002, chap. 5.

le même contenu qu'un autre. Mais même avec un degré moindre de connaissance, qu'est-ce qui empêcherait deux esprits d'avoir le même ensemble d'idées adéquates ? Spinoza dit assez clairement que plus deux esprits ont des idées d'adéquates, plus ils « s'accordent l'un avec l'autre », et que dans la mesure où nous avons des idées adéquates, nous nous « accordons » tous les uns avec les autres (IVP35).

Il est tout aussi problématique de prétendre qu'un esprit peut s'individualiser non par les éléments synchroniques qui forment son contenu, mais par son rattachement à une conscience particulière existant dans la durée lors de cette vie (ce qui, alors, lui donnerait sa dimension personnelle). Spinoza affirme assez clairement que la continuité de la mémoire est essentielle à la continuité de l'identité d'une personne dans le temps (IVP39S)²² ; mais il affirme également, comme le ferait tout bon cartésien, que la mémoire ne dure qu'aussi longtemps que le corps est en vie (VP21). Par conséquent, il n'y aura aucun lien à l'intérieur de la conscience entre l'esprit dans la durée et l'esprit *sub specie aeternitatis*.

Indépendamment de ce que l'on peut penser de ces arguments, il est vrai, bien sommaires, il y a une très bonne raison, et à notre sens la meilleure possible, pour penser que Spinoza niait l'immortalité personnelle de l'âme. Il s'agit d'une raison interne au système de Spinoza, mais qui demande que l'on prenne un peu de recul pour envisager l'ensemble de son plan philosophique, en particulier dans ses aspects moraux et religieux. Souvenons-nous que l'un des buts principaux du projet de Spinoza est de nous libérer de l'emprise des passions irrationnelles et de nous conduire vers une vie de vertu, de bonheur et de liberté — ou, du moins, vers le type d'autonomie qui nous est accessible en tant qu'agents rationnels —, et que les deux passions qui l'intéressent le plus sont l'espoir et la crainte. Ce sont les passions les plus facilement manipulées par les autorités religieuses, qui cherchent à contrôler notre vie et à s'assurer de notre obéissance. Des prédicateurs sans scrupules profitent de notre tendance à la superstition en nous persuadant qu'il existe une récompense ou une punition éternelles à espérer ou à craindre après cette vie. Or, un élément essentiel de la réussite de leur discours réside dans notre conviction qu'il y a effectivement une telle vie après la mort ; que *notre* âme, une âme pour laquelle nous avons un attachement très intime, continuera à vivre après la mort de notre corps, et qu'il y a une immortalité personnelle. Je crois que Spinoza voulait nous délivrer d'une vie poussée aux quatre vents de l'espoir et de la crainte, c'est-à-dire d'une vie de superstition, en tuant à la racine et en éliminant la croyance fondamentale sur laquelle ces espoirs et ces craintes grandissent, savoir, la croyance en l'immortalité de l'âme. Car il se peut qu'il y ait des aspects éternels de l'esprit. Mais, nous dit Spinoza, la véritable éternité de

22. Ce n'est toutefois pas un point accordé par tous les spécialistes de Spinoza. Voir en particulier « Spinoza on the Self, Personal Identity and Immortality », dans *Spinoza : The Enduring Questions*, éd. G. Hunter, Toronto, University Press of Toronto, 1996.

l'esprit n'a rien à voir avec l'immortalité personnelle que les chefs des religions organisées nous brandissent devant les yeux en guise de motivation ou de menace.

Ce qui reste vraiment de nous après la mort, selon Spinoza, c'est un corps impersonnel de connaissances, un corps de connaissances qui, en un sens, nous appartenait déjà lors de notre vie. De la sorte, nous sommes en mesure de partager et de jouir de cette éternité dès notre existence dans la durée : ainsi, comme l'exprime Spinoza, « nous sentons et nous connaissons par expérience que nous sommes éternels »²³. Mais cette éternité de l'esprit n'est pas propre à nous reconforter au sens où l'on pourrait en attendre une récompense pour la vertu dans un monde à venir. Et il me semble que Spinoza voulait bien dire que Gersonide et ceux qui voulaient construire une théodicée similaire n'avaient pas le droit de prétendre que l'on devait en attendre une telle récompense.

On pourrait me reprocher d'avoir exagéré la continuité entre Spinoza et Gersonide en disant que Gersonide ne reprendrait assurément pas à son compte la négation spinoziste de l'immortalité personnelle et ses conséquences pour la théodicée. Après tout, ne soutient-il pas explicitement l'immortalité de l'âme et l'existence d'une récompense pour la vertu dans le monde à venir ? Quoique je ne sois pas entièrement convaincu que Gersonide ne désirait pas, lui aussi, rejeter la dimension personnelle de l'immortalité, il se pourrait qu'il y ait effectivement ici une discontinuité radicale entre les deux penseurs sur cette question. Mais cela ne diminue certainement aucunement l'importance du dialogue qui se joue entre Spinoza et ses précurseurs rationalistes juifs en ce qui concerne ce problème. Peut-être ne devrait-on pas voir Spinoza comme un iconoclaste qui a marqué une coupure radicale avec la pensée juive traditionnelle, mais plutôt comme un homme qui a endossé un certain courant intellectualiste du rationalisme juif et l'a simplement poussé jusqu'à ses conclusions logiques²⁴.

23. *Éthique* VP23S.

24. Ce texte a été traduit de l'anglais par Syliane Charles.

Spinoza et le problème de l'akrasia : Un aspect négligé de l'ordo geometricus

Jacques-Henri Gagnon

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009563ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009563ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagnon, J.-H. (2002). Spinoza et le problème de l'akrasia : Un aspect négligé de l'ordo geometricus. *Philosophiques*, 29 (1), 57–71.
<https://doi.org/10.7202/009563ar>

Spinoza et le problème de l'*akrasia* : Un aspect négligé de l'*ordo geometricus*

JACQUES-HENRI GAGNON

Ministère des Affaires étrangères et du commerce international du Canada

Jacques-Henri-Gagnon@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — Dans un premier temps, ce texte expose de façon succincte comment l'*Éthique* traite de la problématique de l'*akrasia*, c'est-à-dire de la faiblesse de la volonté. Traditionnellement exprimée par la sentence « voir le meilleur et pourtant faire le pire », cette problématique incontournable pour toute éthique, est développée dans la quatrième partie de l'*Éthique*. Dans un deuxième temps, nous montrons comment l'ordre géométrique utilisé par Spinoza pour écrire son livre constitue un aspect important de la solution spinoziste au problème de l'*akrasia*.

ABSTRACT. — The question of the weakness of the will, traditionally named *akrasia* after Aristotle's *Nicomachean Ethics* (Book III), is tackled in part 4 of Spinoza's *Ethics*. After a brief presentation of this problematic in the *Ethics*, the author shows how the geometrical order chosen by Spinoza to write his book constitutes a great part of the strategy put in place to concretely resolve this question.

À Hélène

Rechercher dans les livres ce qu'est l'homme, je le devrais tenir pour un plus mauvais travail que s'en assurer soi-même, puisque bien peu sont aptes à mettre dans un livre l'homme tel qu'il est.

Lichtenberg *Sudelbücher*

Il n'est pas une seule pensée importante dont la bêtise ne sache aussitôt faire usage ; elle peut se mouvoir dans toutes les directions et prendre tous les costumes de la vérité. La vérité, elle, n'a jamais qu'un seul vêtement, un seul chemin : elle est toujours handicapée. La bêtise dont il s'agit là n'est pas une maladie mentale ; ce n'en est pas moins la plus dangereuse des maladies de l'esprit, parce que c'est la vie même qu'elle menace.

Robert Musil *Über das Dummheit*

L'écriture d'une éthique pose des problèmes spécifiques liés à la nature propre qu'entretient son contenu avec l'action. Car si un tel livre veut être autre chose qu'un exercice en vanité, ou qu'une expression du ressentiment de l'auteur excité par le comportement jugé coupable de ses semblables, il doit trouver les moyens de sortir de l'état dans lequel il semble immanquablement condamné : celui de lettre morte.

Cette question, aussi fondamentale que négligée par nos éthiciens et moralistes modernes (ou postmodernes !), marquée comme ils le sont par l'avidité de découvrir une solution miracle, et dont le miraculeux tiendrait tout entier dans la rapidité de son efficacité et la facilité de son administration, cette question donc fut l'objet d'une réflexion soutenue chez les philosophes de

l'Antiquité. La chose est bien connue, et les travaux de Pierre Hadot et de quelques autres y sont assurément pour beaucoup dans la compréhension renouvelée que nous avons aujourd'hui des pratiques philosophiques des anciens.

Cependant, il semble bien que, si on veut croire le tableau scolaire et institutionnalisé de l'histoire de la philosophie — miroir que la philosophie se donne à elle-même pour ne pas voir un monde qui correspond trop peu à son monde des idées, et dans lequel elle se repaît par la contemplation de sa glorieuse Histoire — il semble bien donc, que l'époque moderne abandonna complètement l'idée selon laquelle la philosophie est un art de vivre, une quête du souverain bien, bref la recherche du bonheur ici-bas. Et de là émergea une conception plus élevée de la philosophie, dans laquelle celle-ci se voulait indispensable à ce qui a un véritable effet sur le monde, c'est-à-dire la science. Cette mythomanie des philosophes, effet compensatoire de la dépossession successive de leurs objets d'étude initiaux par les sciences de la nature, puis par les sciences humaines, ne fut pas sans effet sur la manière dont ceux-ci abordèrent la lecture des textes de ce qu'il convient maintenant d'appeler d'un sobriquet somme toute assez récent, les grands philosophes. Ce nouveau type de lecture se caractérise par une coupure absolue entre l'action et la théorie, qui atteindra son comble dans la réduction de l'action à un discours sur celle-ci. Le théorique devient par là même auto-suffisant, car il est sa propre fin, et le philosophe se conforte dans le rôle d'homme de cabinet, d'érudit inutile à lui-même et aux autres. Ce faisant, sa réflexion s'égare, guidée par cet aveugle à soi, au monde et aux autres, cet aveugle que Bourdieu nomme « la disposition scolastique »¹.

Une des conséquences de cette disposition scolastique pour le sujet qui nous intéresse ici, aura été qu'un des aspects sans doute les plus importants de l'ordre géométrique utilisé par Spinoza pour exposer son *Ethica*, demeura inexploré. Il ne pouvait en être autrement puisque les érudits, ne reconnaissant pas la difficulté propre à l'écriture d'un ouvrage d'éthique, ne pouvaient voir en cet ordre géométrique la solution à cette difficulté.

1. La question de l'*akrasia* dans l'*Éthique* :

La question de l'*akrasia* ou de la faiblesse de la volonté est fondamentale pour toute entreprise théorique qui se conçoit comme une éthique. Point nodal entre le théorique et le pratique, ou encore explication que certains qualifieraient de facile pour rendre compte de l'inefficacité du discours théorique en éthique, l'*akrasia* nous semble néanmoins être une question que toute éthique, ou toute morale, se doit de tenter de résoudre. La solution au problème de l'*akrasia* doit cependant aller au-delà de l'explication qui en poserait simplement la cause. Sinon, la construction théorique ne resterait

1. Bourdieu, Pierre, *Les méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, 318 p.

qu'un discours vide, la création d'un homme de cabinet qui se berce d'illusions en s'enfermant dans un discours inopérant.

Spinoza traite de cette question de l'*akrasia* dans E4, un lieu qui ne nous étonnera pas puisque cette partie a pour titre *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus*². Le premier paragraphe de la *Praefatio* l'exprime très clairement :

Humanam impotentiam in moderandis, & coercendis affectibus servitutem voco ; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi. (E4Praef)³

On reconnaît là la formulation traditionnelle du problème de l'*akrasia* : voir le meilleur et pourtant faire le pire. Spinoza poursuit ce premier paragraphe de la *Praefatio* de E4 en indiquant que c'est justement la cause de cette chose, et aussi ce qu'ont de bon ou de mauvais les affects, qu'il démontrera dans cette partie.

Toutes les premières propositions de E4 servent à asseoir la démonstration de la cause de l'*akrasia* qui trouve une triple formulation dans E4p15, E4p16 et E4p17. Après avoir démontré dans E4p1 l'irréductibilité de la positivité de l'idée fausse face à la présence du vrai, les propositions 2 à 4 posent la nécessité pour l'homme en tant qu'il est une partie de la nature, d'être toujours soumis aux affects. La cause de la puissance des affects, et les conséquences de cette cause pour l'homme sont développées dans les propositions 5 à 7. L'importante proposition 8 identifie la connaissance du bien et du mal à la conscience de l'affect de joie et de tristesse, ce qui permettra de poser la cause de l'*akrasia* à partir de la notion de désir qui fut définie dans la partie précédente comme l'essence même de l'homme, c'est-à-dire l'appétit avec la conscience de l'appétit (E3p9, E3p9S ; E3DefAff1 et son *Explicatio*). Le désir étant ce qui détermine l'homme à agir de telle ou telle manière pour assurer sa conservation (E3p9S), avec celui-ci le problème de l'*akrasia* pourra être posé dans les termes de l'agir. Les propositions 9 à 13 analysent les modalités de la puissance des affects selon que l'image de la chose qui nous affecte est imaginée au sein de la durée, ou comme nécessaire, possible ou contingente.

2. « De la servitude humaine, autrement dit des forces des affects » (p. 335). Toutes les traductions de l'*Éthique* sont tirées de Spinoza, B., *Éthique*, Texte original et traduction nouvelle de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988, 542 p. Dans la suite du texte la référence à cette traduction sera faite comme suit : P suivi du numéro du folio. Les références au texte latin sont extraites de l'édition *princeps* : Spinoza, B., *Opera*, ed. Carl Gebhardt, 4 vol., Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925. Elle est citée selon la manière usuelle au sein des études spinozistes. Ainsi « G II, 205, 3-5 » signifie le volume 2 de l'édition Gebhardt, page 205, lignes 3 à 5. Nous avons respecté les italiques de l'édition *princeps*.

3. « L'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects, je l'appelle servitude ; en effet, l'homme soumis aux affects est sous l'autorité non de lui-même, mais de la fortune, au pouvoir de laquelle il se trouve à ce point qu'il est souvent forcé quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire. » (P, 335 ; G II, 205, 7-12)

La proposition 14 démontre que ce n'est qu'en tant que la vraie connaissance du bien et du mal est considérée comme un affect qu'elle peut contrarier un affect. Cette proposition, qui ne sera pas reprise dans le reste de l'appareil démonstratif de l'*Éthique*, même si les propositions à partir desquelles elle se démontre le seront (E3DefGenAff, E4p1, E4p7 et E4p8), est importante du point de vue de la problématique de l'*akrasia*, car celle-ci se pose dans les termes d'une vraie connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire d'une connaissance adéquate. Les formulations de E4p15, E4p16 et E4p17 ne laissent pas d'équivoque à ce sujet :

Cupiditas, quae ex vera boni, & mali cognitione oritur, multis aliis Cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui, vel coerceri potest. (E4p15)⁴

Cupiditas, quae ex cognitione boni, & mali, quatenus haec cognitio futurum respicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coerceri, vel restingui potest. (E4p16)⁵

Cupiditas, quae oritur ex vera boni, & mali cognitione, quatenus haec circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coerceri potest, Cupiditate rerum, quae praesentes sunt. (E4p17)⁶

Dans le Scolie qui suit E4p17 et qui commente le groupe de propositions E4p15 à E4p17, Spinoza, en plus de reprendre la traditionnelle formulation de ce problème — « *Video meliora, proboque, deteriora sequor* »⁷ — donne aussi une formulation qu'il emprunte à l'*Ecclésiaste* et qui infléchit le sens de la sentence traditionnelle d'une manière qui n'est pas anodine. Cette seconde formulation se lit : « *Qui auget scientiam, auget dolorem.* »⁸ Si elle n'est pas anodine, c'est qu'elle pose dans toute sa nudité le risque qui pourrait être encouru par une entreprise comme l'*Éthique*. En effet, si la philosophie spinoziste donnait au lecteur la connaissance de ce qu'est le souverain bien, mais ne lui fournissait pas en même temps les outils nécessaires à l'atteinte de ce souverain bien, alors cette philosophie, selon les principes mêmes exposés dans l'*Éthique*, ne serait pas cause de joie, mais bien au contraire d'une tristesse, parce que c'est sa pro-

4. « Un désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal peut être éteint ou contrarié par beaucoup d'autres désirs qui naissent des affects auxquels nous sommes en proie. » (P, 365 ; G II, 220, 2-4)

5. « Un désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant que cette connaissance regarde le futur, est plus facile à contrarier ou à éteindre qu'un désir pour les choses qui sont présentement agréables. » (P, 365 ; G II, 220, 24-26) Bien que la proposition ne reprenne pas la formulation « connaissance vraie du bien et du mal », la démonstration elle, reprend cette formule.

6. « Un désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal, en tant qu'elle a trait à des choses contingentes, est encore beaucoup plus facile à contrarier qu'un désir pour les choses qui sont présentes. » (P, 367 ; G II, 221, 6-8)

7. « Je vois le meilleur et l'approuve, je fais le pire. » (P, 367 ; G II, 221, 16-17)

8. « Qui augmente la science, augmente la douleur. » (P, 367 ; G II, 221, 18)

pre impuissance à atteindre le souverain bien qui serait la plus présente à l'esprit du lecteur. Ce faisant, l'*Éthique* causerait exactement l'effet inverse de ce qu'elle est supposée faire, nommément nous conduire comme par la main à la connaissance de l'esprit humain et de sa béatitude. Elle serait un livre de la douloureuse conscience de la servitude, c'est-à-dire de l'impuissance, plutôt qu'un texte libérateur.

Soulignons que ce risque est encouru parce que l'*Éthique* est écrite avec des mots, et qu'elle mobilise donc, de prime abord, une connaissance du premier genre, une connaissance imaginative. Il est donc toujours possible pour le lecteur de lire l'ouvrage et d'acquérir une connaissance seulement imaginative du souverain bien, ce qui, étant donnée la nature inadéquate des idées de ce genre de connaissance, le mettra dans la position d'un Moïse halluciné croyant voir une terre promise qui lui reste interdite.

Si nous écrivons un « Moïse halluciné » c'est que, n'ayant pas une connaissance vraie du bien et du mal, alors bien évidemment ce n'est pas une connaissance vraie qui causerait en lui une tristesse. Car s'il avait une connaissance vraie du bien et du mal, déjà cette connaissance en tant qu'elle est vraie causerait chez lui une augmentation de puissance et donc provoquerait la joie. La formulation spinoziste de la cause de l'*akrasia* contient donc, comme en germe, sa solution. Et dans cette solution, l'ordre géométrique selon lequel se démontre l'*Éthique* joue un rôle important, et ce, même si ce rôle n'est probablement pas la seule raison pour laquelle Spinoza a choisi cette forme.

2. L'*akrasia*, l'entendement et le lecteur :

La solution au problème de l'*akrasia*, solution que nous ne développerons pas ici, trouve son élaboration la plus complète dans E5, car bien que le reste de E4 — de E4p19 à E4p73 et qui pourrait s'intituler « De l'utile et du nuisible à l'homme du point de vue de son essence » — contienne plusieurs règles de vie, autrement dit ce que nous dicte la raison, ces règles seules ne nous indiquent pas comment lutter contre les affects, même si elles nous permettent de voir comme en un tableau ce que serait une vie conduite selon l'essence de l'homme. Elles se servent donc de cet « *naturae humanae exemplar* »⁹ qu'évoque Spinoza dans la préface de cette quatrième partie, et qui doit nous permettre de juger du bien et du mal, du parfait et de l'imparfait dans la sphère de l'action humaine. Ainsi elles nous permettent, selon la formulation traditionnelle du problème de l'*akrasia*, de voir le meilleur, mais elles ne nous indiquent pas comment éviter le pire.

D'ailleurs quelqu'un qui ne lirait que le résumé qui se trouve en appendice de E4 et qui voudrait suivre ces règles, se trouverait véritablement dans la position de notre Moïse halluciné. Car il voudrait se soumettre à une auto-

9. « modèle de la nature humaine » (P, 341 ; G II, 16 et 19-20)

rité dont il ne comprendrait pas la nécessité¹⁰. Et ignorant sa puissance propre d'agir, qui consiste en une détermination de l'agir à partir d'une connaissance adéquate de soi et de Dieu, il pâtirait de son incapacité à suivre ces règles de vie dont Spinoza nous dit qu'elles sont dictées par la raison, mais qui, pour ce lecteur, ne seraient dictées que par Spinoza. C'est peut-être cette difficulté qui amena Spinoza à abandonner le *Traité de la réforme de l'entendement*. En effet, la forme narrative adoptée pour la rédaction de cet ouvrage et la description, pour ainsi dire extérieure, de l'entendement, ne permet pas au lecteur de faire l'expérience en lui de la raison, de sa puissance et de la joie qu'elle provoque, et ce, même si toutes ces choses sont dites dans le texte. Un monde, véritablement, sépare la lecture de l'expérience de la puissance de l'entendement (« [...] quamdiu mens circa has cogitationes versabatur, tandiu illa aversabatur, & serio de novo cogitabat instituto ; quod magno mihi fuit solatio. Nam videbam illa mala non esse talis conditionis, ut remediis nollent cedere. » (TIE, § 4)¹¹) de cette expérience effectivement vécue par le lecteur. *L'Éthique* ne reproduira pas cette erreur du TIE.

La solution au problème de l'*akrasia*, développée dans E5, a pour clef de voûte une connaissance adéquate des affects. Dans le scolie de la proposition 20 de E5, Spinoza récapitule les remèdes aux affects qu'il a démontrés dans les propositions précédentes, c'est-à-dire tout ce que l'esprit considéré en lui-même peut contre les affects. Ces remèdes sont au nombre de 5, et tous ont à voir avec l'esprit en tant que son essence se définit par l'acte d'intellection :

I° In ipsa affectuum cognitione (*vide Schol. Prop. 4 hujus*). II° In eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat (*vide Prop. 2. Cum eodem Schol. Prop. 4 hujus*). III° In tempore, quo affectiones, quae ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse, seu mutilate concipimus (*vide Prop. 7 hujus*). IV° In multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates, vel ad Deum referuntur, foveantur (*vide Prop. 9 & 11 hujus*). V° Denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare, & invicem concatenare potest (*vide Schol. Prop. 10 & insuper Prop. 12 13 & 14 hujus*).¹²

10. On se souviendra que Spinoza écrit, dans une des lettres à Blyenbergh (Ep37), que la connaissance de la nécessité est nécessaire pour l'entendement des fondements de l'éthique.

11. « [...] pendant le temps du moins que mon esprit était occupé de ces pensées, il se détournait des choses périssables et sérieusement pensait à l'institution d'une vie nouvelle ; cela me fut d'une grande consolation : le mal, je le voyais, n'était pas d'une nature telle qu'il ne dût céder à aucun remède. » (Spinoza, B., *Oeuvres 1 (Court Traité, Traité de la Réforme de l'Entendement, Les Principes de la Philosophie de Descartes, Pensées Métaphysiques)*, traduction, notices et notes par Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p.183 ; G II, 7, 31-34)

12. « (I) dans la connaissance même des affects (*voir le Sch. Prop. 4 de cette partie*) ; (II) en ce qu'il [l'esprit] sépare les affects d'avec la pensée d'une cause extérieure, que nous imaginons confusément (*voir la Prop. 2 avec le même Sch. Prop. 4 de cette partie*) ; (III) dans le temps, grâce auquel les affections qui se rapportent à des choses que nous comprenons l'emportent sur celles qui se rapportent à des choses que nous concevons de manière confuse ou mutilée (*voir la Prop. 7 de cette partie*) ; (IV) dans le très grand nombres de causes qui alimentent les

L'ordre même selon lequel sont énumérés ces remèdes marque bien l'importance de celui qui consiste en la connaissance même des affects, qui vient au premier rang. Or les idées adéquates sont les idées de l'entendement, et avant d'avoir une connaissance adéquate des affects, il importe simplement d'avoir une idée vraie, ou plutôt de faire l'expérience de l'idée vraie et donc de l'entendement, ce qui permettra de distinguer l'idée vraie de la fausse, l'imagination de la raison. C'est justement ce en quoi consiste la méthode. Dans Ep37, lettre qu'on pourrait baptiser « la lettre sur la méthode », Spinoza écrit que : « Ex his igitur clare apparet, qualis esse debeat vera methodus, & in quo potissimum consistat, nempe in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae, & legam [...] »¹³ Et selon E1p31S : « Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conductat. »¹⁴ Or les démonstrations de l'*Éthique* — et qui plus est les premières démonstrations du *De Deo*, qui revêtent une importance plus aiguë pour la question qui nous intéresse — nous font comprendre par l'entendement et nous donnent donc une plus parfaite connaissance de l'intellection.

L'ordre géométrique choisi par Spinoza pour exprimer son *Éthique*, remplit plusieurs fonctions, mais une qui n'est pas des moindres est justement de faire sentir au lecteur, naturellement et nativement englué dans l'imagination, la puissance de son entendement et sa portée immédiatement éthique. Et de ce point de vue il constitue un élément important dans la solution spinoziste au problème de l'*akrasia*. L'énigmatique passage de E5p23S, prend alors tout son sens :

At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes.¹⁵

affections se rapportant aux propriétés communes des choses ou à Dieu (*voir les Prop. 9 et 11 de cette partie*) ; (V) enfin, dans l'ordre dans lequel l'esprit peut ordonner et enchaîner entre eux ses affects (*voir le Sch. Prop. 10 ainsi que les Prop. 12, 13 et 14 de cette partie*) » (P, 511 ; G II, 293, 7-17)

13. « On voit par là clairement quelle doit être la méthode et en quoi elle consiste essentiellement, à savoir dans la seule connaissance de l'entendement pur, de sa nature et de ses lois. » (SPINOZA, B., *Oeuvres 4 (Traité politique et Lettres)*, traduction, notices et notes par Ch. Apphun, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 251 ; G IV, 188, 19-20 et 189, 1) Il y aurait beaucoup à dire sur ce qu'implique cette définition de la méthode pour la philosophie de Spinoza, à commencer par l'impossibilité d'écrire un Traité de la méthode, c'est-à-dire un livre qui exposerait la connaissance de l'entendement pure, de sa nature et de ses lois. Car les lois de l'entendement sont immanentes à cette activité qu'est l'entendement ; pour reprendre une expression de Wittgenstein, nous dirions qu'elles se montrent dans cette activité, et que leur formulation possible serait vide de sens sans la présence en soi de l'expérience effective de l'entendement, et avec cette expérience effective la formulation de ces lois devient superfétatoire. Nous traiterons de cette question de la méthode chez Spinoza dans un prochain article.

14. « Car il n'est rien que nous puissions comprendre par l'intellect, qui ne conduise à une plus parfaite connaissance de l'intellection. » (P, 69 ; G II, 72, 16-17)

15. « Et néanmoins nous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels. Car l'esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celle qu'il a en mémoire.

Avant d'exposer le fonctionnement de cet ordre géométrique, il importe cependant de rappeler une évidence, qui, probablement à cause de la disposition scolastique de beaucoup de commentateurs contemporains, est sinon oubliée, du moins passée sous silence. Le lecteur de l'*Éthique* n'est pas le sage, ou même celui qui se croit tel : l'un n'en a guère besoin, et l'autre, par manque d'humilité, est imperméable à toute transformation. Le lecteur de l'*Éthique* est bien plutôt cet homme — ou cette femme — décrit par Spinoza dans les parties 2, 3 et 4 de son ouvrage. C'est-à-dire un être ayant naturellement certains préjugés — le finalisme, la croyance en une liberté indéterminée, etc. — qui l'empêchent de comprendre l'ordre vrai des choses tel qu'il est. Comme nous le disions précédemment il est englué dans l'imagination. Ce lecteur, c'est bien aussi cet homme qui est évoqué dans le corollaire de la proposition 4 de la quatrième partie que nous avons déjà citée, c'est-à-dire un homme qui « nécessairement, est toujours sujet aux passions, [qui] suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et [qui] s'y adapte autant que l'exige la nature des choses. »¹⁶ Il est aussi cet « homme que mène seulement l'affect ou l'opinion »¹⁷ ce qui, selon le scolie de la proposition 66 de la quatrième partie, a pour conséquence qu'il fait « les choses desquelles il est le plus ignorant »¹⁸. Il est cet homme dont la raison semble impuissante à maîtriser les passions. C'est pour lui que l'*Éthique* est écrite : c'est justement lui qu'elle mènera « comme par la main à la connaissance de l'esprit humain et de sa suprême béatitude. »¹⁹ Or si cet homme décrit dans l'*Éthique* est bien le lecteur de l'*Éthique*, cette évidence implique que l'*Éthique* doit être écrite en tenant compte de celui-ci.

Cette constatation, certes banale, est pourtant déterminante car elle nous incite à observer ce que fait effectivement l'ordre géométrique, c'est-à-dire l'interaction qu'elle induit entre le texte de Spinoza et le lecteur naïf, et non à tenter d'expliquer la forme de l'ouvrage à partir du contexte historique (en la situant au sein de la problématique cartésienne de l'analyse et de la synthèse, ou encore en faisant appel au statut privilégié accordé au savoir mathématique au XVII^e siècle), ou encore à partir des conceptions métaphysiques qu'on retrouve dans l'*Éthique* (la nature de Dieu comme *causa sui* et son caractère absolu, ce qui pose son antériorité logique). Nous ne contestons pas la légitimité de ces manières d'expliquer l'*ordo geometricus*, nous croyons au contraire qu'elles peuvent être tout à fait pertinentes, et que notre explication, loin de les réfuter, pourrait leur donner une vigueur nouvelle.

En effet, les yeux de l'esprit, par le moyen desquels il voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes. » (P, 517 ; G II, 296, 3-7) Ici aussi, il y aurait beaucoup à dire sur ces trois petites phrases. Qu'il nous suffise ici de remarquer que dans cette analogie, c'est l'aspect de l'expérience, du sentir, qui se retrouve dans les deux termes qui sont analogues l'un à l'autre.

16. P, 351 ; G II, 213, 31-33.

17. P, 445 ; G II, 260, 23-24.

18. P, 445 ; G II, 260, 24-25.

19. P, 93 ; G II, 84, 11-12.

Or comment fonctionne cet ordre géométrique ? Comment cette forme du texte de Spinoza réagit à son lecteur qu'il doit mener à la béatitude, c'est-à-dire faire passer de l'état de vulgaire à celui de sage ? Nous esquisserons à grands traits les modalités de ce fonctionnement, en insistant surtout sur le tout début de E1, parce qu'il nous semble que celui-ci fait faire au lecteur une expérience éthique fondamentale — expérience déjà décrite dans le début du TIE — et qui sera comme le sol sur lequel le reste de l'*Éthique* s'appuiera, et à la lumière de laquelle la solution spinoziste au problème de l'*akrasia* prendra toute sa puissance.

3. Le début de E1 et l'expérience éthique :

Le début de l'*Éthique* est particulièrement aride. L'ouvrage, sans préface ni introduction, s'ouvre sur la définition de la *causa sui* qui est particulièrement hermétique. Et les choses ne s'améliorent pas au fil de la lecture de ces définitions. La définition de la substance ou celle de l'attribut, celle de la chose libre ou de l'éternité, restent opaques pour le lecteur qui commence la lecture de l'ouvrage. Non seulement il ne comprend rien aux définitions que pourtant il est capable de lire, mais la forme même des définitions lui semble problématique. Toutes, sauf la définition 2 et 7, ont en effet la forme suivante : par X j'entends (*intelligo*). L'auteur semble ainsi indiquer qu'il comprend tel ou tel mot de la manière dont il l'a défini. Le lecteur pourrait donc recevoir ces définitions comme de simples définitions nominales, de simples conventions établissant le sens des termes dans la suite de l'ouvrage. Et comme une définition tire sa pertinence de ce qu'elle devrait au moins rendre plus claire la notion définie, le lecteur se trouve ici bien embarrassé.

La lecture des axiomes de cette partie ne nous semble pas présenter ce même genre de difficultés. Ils n'offrent pas la même opacité que les définitions, même si certains sont problématiques. Mais alors pourquoi Spinoza commence-t-il son texte de façon si abrupte et si aride ? La réponse tient dans la cause de l'opacité des définitions.

Le lecteur de l'*Éthique*, comme nous le supposons, est cet homme décrit dans les parties 2, 3 et 4 de l'*Éthique*. Or celui-ci s'adapte aux conditions changeantes de son environnement à l'aide d'une connaissance qui est en grande partie une connaissance du premier genre, soit la connaissance par expérience vague et la connaissance à partir des signes, ce genre de connaissance que Spinoza nomme aussi opinion ou imagination. Toutes connaissances tirées des signes sont donc une connaissance du premier genre. Or l'*Éthique*, comme nous le remarquions précédemment, est, en tant que texte, écrite avec des mots. Conséquemment la connaissance que le lecteur en tirera sera une connaissance du premier genre. Et c'est là que réside la cause de l'opacité des définitions de la première partie de l'*Éthique* : elles ne possèdent, pour la plupart, aucun contenu imaginatif. Aucune image n'est évoquée par ces signes. Ce faisant, elles ne donnent que très peu de prise au préjugé, mais plus

important encore, ce début confisque complètement la puissance de l'imagination du lecteur.²⁰

Si le lecteur, bien que pour lui les définitions demeurent opaques, poursuit malgré tout sa lecture, une chose assez extraordinaire se produira. C'est qu'en lisant les premières propositions qui suivent les définitions et les axiomes il fera une expérience curieuse et déterminante : il fera l'expérience de l'idée adéquate et ce faisant il éprouvera la puissance de l'entendement. Les démonstrations des toutes premières propositions sont très simples. Ainsi la démonstration de la première proposition (*Substantia prior est natura suis affectionibus*) dit seulement : « Cela est évident par les définitions 3 et 5 », et bien que le lecteur ne saisisse pas très bien — ou même pas du tout! — ce qu'est la substance et le mode, la mise en rapport des deux définitions dans la démonstration permet d'affirmer avec certitude que la ou une substance est par nature antérieure à ses affections. Et il en sera de même pour les autres propositions et leurs démonstrations. Le lecteur, petit à petit découvrira diverses relations entre ces notions définies, et ainsi il en appréciera de plus en plus les propriétés au fur et à mesure qu'il les investiguera rationnellement à l'aide des yeux de l'âme que sont les démonstrations.

Mais une autre chose se produira aussi, qui n'est pas moins importante. Il découvrira l'affect lié à la compréhension et à l'augmentation de sa puissance, cet affect que Spinoza nomme la joie. Et la joie ressentie par le lecteur sera d'autant plus forte qu'elle contrastera plus fortement avec le sentiment négatif d'impuissance — de tristesse — que le lecteur aura éprouvé face à la difficulté de comprendre ces opaques définitions.

Cette expérience — celle de la puissance de l'entendement et de la joie qui lui est liée — sera en tant qu'expérience, le terreau sur lequel le reste de l'*Éthique* pourra s'enraciner²¹. C'est pourquoi si ce terreau n'est pas présent, le lecteur risque fort d'abandonner son effort. Et en ce sens on peut dire que le début de l'*Éthique* fonctionne comme un filtre à lecteurs. Seront rejetés par le texte ceux qui seront rebutés par l'absence de narration : ceux-là sont rejetés avant même de tenter le voyage. Mais il y a aussi ceux qui, ne portant pas une attention suffisamment grande aux définitions de la première partie —

20. On s'est souvent demandé selon quel genre de connaissance est écrite l'*Éthique*. La réponse la plus fréquente est qu'elle serait écrite selon le deuxième genre de connaissance. Il nous semble plutôt que l'*Éthique* n'est pas écrite selon un genre de connaissance ou un autre, mais qu'elle peut-être lue selon un genre de connaissance ou un autre. Et le lecteur qui commence l'*Éthique* pour la première fois mobilisera assurément le premier genre de connaissance, celui qu'il mobilise le plus couramment.

21. Remarquons au passage que cette manière de faire en sorte que lecteur fasse quelque chose et seulement par la suite d'explicitier dans le corps du texte ce qui a été fait par celui-ci nous semble typique du style de Spinoza. Par exemple, le chapitre méthodologique du TTP est au milieu de l'ouvrage, en un endroit où le lecteur est déjà familier avec la méthode parce qu'il l'a vue à l'œuvre. En paraphrasant la devise cicéronienne, on pourrait dire qu'un des traits stylistiques propres à l'écriture spinoziste, est qu'elle suit la maxime : « Primum facere, deinde explicandi ».

peut-être est-ce le cas de ceux qui se prétendent déjà sages car ils lisent avec moins d'attention, ne cherchant dans le texte que la confirmation de leur sagesse — et ne remarquant pas que la connaissance qu'ils tirent de la lecture de ces définitions est nulle ou presque, ceux-là aussi seront rejetés ; leur capacité réflexive n'est pas suffisante. Il y a aussi les lecteurs cartésiens, lecteurs qui étaient assurément fort nombreux à l'époque de Spinoza, et qui le sont encore aujourd'hui. C'est un cas particulièrement intéressant. En effet, la terminologie qu'ils découvrent leur étant tout à fait familière, ils croiront comprendre alors qu'en fait ils ne font que plaquer leur savoir cartésien sur un texte qui lui est rétif. Ce n'est qu'au fil de la lecture qu'ils se rendront compte qu'ils font face à quelque chose qui résiste à leur savoir. Ils cesseront peut-être alors leur lecture, ou encore, pour les plus généreux d'entre eux, ils tenteront de donner une interprétation accommodant la philosophie de Spinoza à la sauce cartésienne, donnant lieu à de multiples difficultés. Et pour les plus érudits des cartésiens, eh bien ceux-là ne manqueront pas de crier à l'hérésie et à la provocation. L'*Éthique* ne leur semble-t-elle pas écrite selon le style synthétique, style que Descartes réprouvait pour exposer les questions touchant à la métaphysique, car il ne possède pas la force de conviction nécessaire en ces matières, force que seul le style analytique possède, lui qui emporte l'adhésion du lecteur par un exercice de méditation soutenue qui l'amène à la redécouverte des vérités éternelles²² ? De plus, la première notion qu'ils rencontrent — la *causa sui* — est cette notion même qui, selon Descartes, est la plus difficile de toute, celle qui ne peut être entendue clairement qu'après avoir parcouru tout l'itinéraire de la *via analytica*, c'est-à-dire après plusieurs semaines de méditation²³ ? La tentative de la condamnation de l'*Éthique* et de son auteur sera alors grande pour ces lecteurs. Tous les autres — s'il en reste ! — seront les lecteurs de l'*Éthique*.

Cette expérience vécue par le lecteur, qui est une première expérience éthique en tant qu'elle révèle la puissance de l'entendement et la joie qui lui est concomitante, c'est bien l'*ordo geometricus* qui en est le support. Et elle est importante parce qu'elle a pour fonction d'être le véritable *incipit* à l'éthique spinoziste. C'est à partir d'elle que la solution au problème de l'*akrasia*, exposée dans le début de E5 pourra être entendue comme réellement efficace, parce que la puissance de l'entendement et la joie qui l'accompagne auront déjà été éprouvées par le lecteur.

Mais par delà ce début remarquable de l'*Éthique*, le reste de l'ouvrage contribue aussi à la préparation du lecteur à la mise en œuvre de la solution du problème de l'*akrasia*. En effet, le régime de lecture que l'ordre géométrique

22. Voir Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, (*Responsio ad secundas objectiones*) (AT VII 155-159) ; et aussi la traduction française, revue par Descartes et qui diffère sensiblement du texte latin : Descartes, *Méditations Métaphysiques*, (*Réponses aux secondes objections*) (AT IX-1 121-123).

23. Voir les réponses aux quatrième objections faites par Arnauld.

que impose au lecteur aura pour effet de lui donner cette connaissance de l'entendement pur, de sa nature et de ses lois, en mobilisant constamment la connaissance par l'entendement à l'aide des démonstrations et aussi grâce au système de renvoi qu'elles comprennent. Car s'il est vrai que l'*Éthique* doit mener son lecteur à la connaissance de l'esprit humain et de sa suprême béatitude, force est de constater que c'est à reculons qu'il nous mène, ce texte! En effet, la forme adoptée par Spinoza pour exprimer sa philosophie contraint le lecteur à toujours revenir en arrière, à relire ce qu'il a déjà lu. Car c'est bien ce que fait le système de renvois mobilisé dans la plupart des démonstrations de l'*Éthique*. Prenons une proposition au hasard dans l'*Éthique*, par exemple la démonstration de la troisième proposition de la deuxième partie. Elle renvoie le lecteur à 4 propositions : E2p1, E1p16, E1p35, E1p15. Et ces propositions dans leurs démonstrations renvoient à leur tour à d'autres propositions. Ainsi le lecteur est constamment amené à relire ce qu'il avait déjà lu. Il pourrait sembler que ce type de lecture à reculons est répétitif, mais en fait il n'en est rien. Car chaque démonstration crée un nouveau contexte pour les propositions qu'elle nous amènera à relire. Et dans ce nouveau contexte, c'est très souvent une nouvelle détermination ou implication, une nouvelle puissance des concepts mobilisés dans la proposition relue que découvre le lecteur. Et on pourrait donc dire que, bien qu'il soit amené à revenir en arrière, ce n'est pas à un même texte que le lecteur revient, mais à un nouveau texte puisque, assurément la proposition relue est la même, mais son contexte est différent.

Le fonctionnement de ce système de renvois fait de l'*Éthique* un livre tout à fait particulier. À la différence d'un livre traditionnel qui n'offre qu'un itinéraire linéaire de lecture, celui des phrases qui s'enchaînent les unes les autres au fil des paragraphes et des chapitres, l'*Éthique* au contraire est un immense maillage, un réseau complexe fini, qui offre plusieurs parcours au lecteur.²⁴ Il est assez remarquable que Spinoza ait écrit en sous-titre de son *Éthique* « *ordine geometrico demonstrata* » et qu'il n'use pas du terme qu'il avait employé pour décrire la forme de son ouvrage sur les *Principes de la philosophie* de Descartes, c'est-à-dire le terme « *mos* ». Cette notion d'ordre est en effet capitale à la réalisation du projet de l'*Éthique* et pour la mise en œuvre de la solution du problème de l'*akrasia*.

Elle intervient dans plusieurs expressions au sein de l'*Éthique*, mais pour ce qui nous intéresse les deux suivantes sont particulièrement importantes : l'ordre pour l'imagination et l'ordre pour l'entendement. Dans l'appendice de E1, Spinoza écrit à propos de l'ordre :

Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant, & imaginatiorem pro intellectu capiunt,

24. Observons au passage que le texte de l'*Éthique* est en fait ce que nous appelons aujourd'hui un texte hypertextualisé. En effet, les renvois dans les démonstrations ne sont rien d'autres que des liens hypertextuels, dont le fonctionnement est identique à ceux que l'on retrouve sur le WEB. Sauf que le réseau de l'*Éthique* peut être parcouru dans sa totalité.

ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum, suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus representantur, eas facile imaginari, & consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas, si vero contra, ipsas male ordinatas, sive confusas esse dicimus.²⁵

Ceux qui prennent l'imagination pour l'intellect, décrivent donc comme ordonnées les choses qui sont représentées par les sens parce qu'ils ont plus de facilité à les imaginer et à s'en souvenir. L'ordre de ce point de vue n'est donc pas une caractéristique des choses ou de la nature, mais décrit plutôt un certain rapport que nous entretenons avec les choses qui nous sont représentées par les sens ; et la différence entre l'ordre et le désordre tient à la facilité ou la difficulté que nous avons à imaginer et à nous souvenir de ces choses. Remarquons que cette caractérisation de l'ordre ne restreint pas l'organisation des relations entre les choses à un type déterminé, ou, ce qui revient au même, à un seul usage du terme ordre. Indifféremment on pourra dire qu'une chambre est en ordre, qu'une série mathématique est ordonnée, ou encore que la représentation anatomique du corps humain est ordonnée. Pourtant dans chaque cas les relations entre les divers éléments sont de type différent.

Mais cette idée selon laquelle l'ordre est lié à la facilité n'est pas exclusive à l'ordre pour l'imagination : on la retrouvera aussi au sein de l'ordre pour (*ad*) l'entendement. Après avoir démontré dans E5p10D que « aussi longtemps que nous ne sommes pas en proie à des affects qui sont contraires à notre nature, aussi longtemps nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affects du corps suivant un ordre pour l'intellect »²⁶, Spinoza explique dans E5p10S comment, lorsque nous n'avons pas encore une connaissance parfaite — c'est-à-dire achevée — de nos affects nous pouvons faire en sorte de ne pas être affectés facilement (*facile*) par des affects mauvais. C'est essentiellement grâce à la pratique d'exercices spirituels, que nous pouvons y arriver :

Hac potestate recte ordinandi, & concatenandi corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (*per Prop. 7 hujus*) major vis requiritur ad affectus, secundum ordinem ad intellectum ordinatos, & concatenatos coercendum, quam incertos, & vagos. Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem, seu certa vitae dogmata concipere,

25. « Et parce que ceux qui ne comprennent pas la nature des choses, mais se bornent à imaginer les choses, n'affirment rien des choses, et prennent l'imagination pour l'intellect, à cause de cela il croient fermement qu'il y a de l'ordre dans les choses, sans rien savoir de la nature ni des choses ni d'eux-mêmes. Car, quand elles ont été disposées de telle sorte que, lorsqu'elles se représentent à nous par les sens, nous n'avons pas de mal à les imaginer, et par conséquent à nous les rappeler, nous disons qu'elles sont en bon ordre, et, sinon, qu'elles sont en désordre, autrement dit confuses. » (P, 87 ; G II, 81, 36-37 et 82, 1-6)

26. P, 499 ; G II, 287, 4-7.

eaque memoriae mandare, & rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, & nobis in promptu sint semper.²⁷

Ce qui est décrit là n'est ni plus ni moins qu'une restructuration de l'imagination qui s'opère en liant entre elles les images des choses particulières selon un ordre correspondant à l'essence de l'homme, c'est-à-dire un ordre rationnel²⁸. Et la pratique de ces exercices fera en sorte que ces images seront plus fortement enchaînées entre elles et que nous les aurons toujours sous la main (*in promptu semper*). Les exemples que Spinoza donne dans la suite du scolie, font voir qu'ainsi, selon les diverses circonstances de la vie, par cette structuration — cette mise en ordre — de l'imagination selon la raison, il nous sera plus facile d'être moins exposés aux affects négatifs, car la puissance de ce qui les cause, pourra être renversée par la puissance de ce maillage rationnel des images entre elles.

Alors que dire de ce sous-titre « *ordo geometrico demonstrata* » ? Très sommairement nous pourrions avancer, que la notion d'ordre dans l'*Éthique*, comme nous venons de le voir, ne doit pas s'entendre comme celui qui serait représenté par celui d'une déduction à partir de principes premiers. L'ordre consiste plutôt en un réseau, un complexe de relations. Et si au premier regard la forme de l'*Éthique* semble identique à celle de la manière des géomètres, en fait c'est tout autre chose qui se découvre lorsqu'on fait, par une lecture attentive, l'expérience à laquelle cette forme nous convie. C'est à une différenciation, à une complexification croissante de la substance, à laquelle nous assistons au fil des parties de l'*Éthique*. S'il nous fallait trouver une image pour rendre compte de cette complexification croissante, nous pourrions évoquer celle de l'œuf qui, une fois fécondé, se divise en se complexifiant.

4. Conclusion :

Ainsi s'expliquerait donc cette chose si étonnante : qu'un livre d'éthique soit écrit dans une forme qui rappelle celle des ouvrages de géométrie. On voit par là l'importance déterminante que jouent les démonstrations au sein de l'*Éthi-*

27. « Par ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du corps nous pouvons faire de n'être pas aisément affectés par des affects mauvais. Car (par la Prop. 7 de cette partie) il est requis plus de force pour contrarier les affects ordonnés et enchaînés suivant un ordre pour l'intellect, que pour en contrarier d'incertains et de vagues. Donc, le mieux que nous pouvons faire, aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir une règle de vie correcte, autrement dit des principes de vie précis, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affectée, et que nous les ayons toujours sous la main. » (P, 499 ; G II, 287, 20-29)

28. D'où l'on conçoit clairement toute l'utilité de la deuxième partie de E4 et de la construction d'un « *naturae humanae exemplar* ».

que. Sans elles, point de salut, dirions-nous. Chacune est un véritable exercice spirituel qui prépare le terrain sur lequel les exercices spirituels décrits dans E5p10S pourront se pratiquer, et qui feront en sorte, par une pratique assidue, d'éviter l'*akrasia*.

On voit aussi par là comment le contenu de l'*Éthique* a fait retour sur sa forme d'expression et comment celle-ci, loin d'être un vain artifice, une coquetterie d'auteur, joue en fait un rôle déterminant dans l'atteinte du souverain bien²⁹.

29. Une première version de ce texte fut prononcée à l'ACFAS en mai 1999. Qu'il me soit permis d'exprimer ici toute ma gratitude envers deux grands professeurs qui m'ont appris à lire Spinoza : MM. Jean-Marie Beyssade et Gilbert Boss. Ce texte leur doit beaucoup, même s'ils se reconnaîtront peu dans cette production d'un élève indiscipliné.

Je remercie les examinateurs de *Philosophiques* qui ont relu ce texte avec une très grande attention ; leurs remarques me furent d'une grande utilité. Enfin, je remercie Madame Delphine Moreau pour les judicieux commentaires qu'elle m'a généreusement et librement offerts.

Le salut par les affects : La joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza

Syliane Charles

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009564ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009564ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Charles, S. (2002). Le salut par les affects : La joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza. *Philosophiques*, 29 (1), 73–87.
<https://doi.org/10.7202/009564ar>

Le salut par les affects : La joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza

SYLIANE CHARLES

Université de Montréal

Sy_Charles@yahoo.ca

RÉSUMÉ. — Cet article propose une relecture du cheminement éthique dans la connaissance chez Spinoza sous l'angle de l'affectivité qui l'accompagne. L'analyse du passage de l'imagination à la raison lui réserve donc une place privilégiée, et ce non pour justifier ce passage, qui se fait mécaniquement par la comparaison entre elles d'idées du premier genre, mais pour expliquer la naissance d'un désir de connaissance dès qu'est donnée ne serait-ce qu'une idée vraie. De plus, l'affectivité joyeuse est également présente dans la connaissance vraie, et nous esquissons les grandes lignes d'une interprétation faisant de l'intuition l'expérience affective des idées données par la connaissance rationnelle.

ABSTRACT. — This paper proposes a revisitation of the ethical progress in knowledge in Spinoza from the perspective of the affectivity that accompanies it. Consequently, joy deserves a privileged place in the analysis of the transition from imagination to reason, not as a means to explain this transition itself—which is done automatically through the comparison of ideas of the first kind with each other—but to give an account of the arising of a desire for knowledge as soon as be it just one true idea is given. Furthermore, the affect of joy is also present in true knowledge, and this paper provides a broad outline of an interpretation making of intuition the affective experience of the ideas provided by rational knowledge.

Le bien suprême est pour lui [l'homme] de parvenir à jouir — avec d'autres individus, si faire se peut — d'une telle nature [...]. [Cette nature supérieure] est la connaissance de l'union que l'esprit possède avec toute la Nature. Telle est donc la fin vers laquelle je tends, à savoir, acquérir une telle nature supérieure et travailler à ce que beaucoup d'autres l'acquièrent avec moi¹.

L'éthique de Spinoza pourrait être qualifiée de philosophie de la jouissance, et s'il va de soi que Spinoza présente une conception progressive de la *connaissance* humaine, l'essentiel de son projet réside dans le fait que celle-ci est aussi, de manière immédiate, une conception progressive du *bonheur* humain : l'accomplissement éthique n'est pas un accomplissement de la connaissance seule, mais à travers celle-ci, de l'individu total. Or, il importe de voir que si la joie est la finalité de l'éthique, elle en est aussi le chemin. Nous voudrions

1. TIE 13-14, G II, 8 ; c'est nous qui soulignons. Les abréviations utilisées dans ce texte suivent la consigne établie dans les *Studia Spinozana* pour les citations, et nous n'indiquons que la référence dans l'édition Gebhardt (G suivi du tome puis de la page). Pour le *Traité de la réforme de l'entendement*, nous suivons la traduction d'Alexandre Koyré (Paris, Vrin, 1994). Pour tous les autres ouvrages, nous utilisons l'édition des *Œuvres* de Charles Appuhn (Paris, GF-Flammarion, 4 vol., 1965).

présenter ici une explication de la théorie de la connaissance qui montre combien l'affectivité fait partie intégrante du connaître. Une étude exhaustive de cette question nécessitant cependant beaucoup plus de place qu'il ne nous en est imparti ici, avec en particulier l'analyse des dimensions affectives et expérimentelles du regard d'éternité, nous nous contenterons, dans le cadre de cet article, de souligner la présence de la joie à chaque degré du perfectionnement dans la connaissance, et de tracer les grandes lignes d'une interprétation du rôle de celle-ci dans la progression elle-même. Nous nous attacherons par conséquent avant tout à montrer la continuité d'un genre à l'autre, tout en indiquant à chaque point de transition le rôle possible de la joie dans l'explication de la dynamique progressive.

1. Hiérarchie des genres de connaissance

On trouve des exposés de la théorie de la connaissance de Spinoza, et plus précisément des différentes manières de connaître, dans les trois ouvrages éthiques de Spinoza : le *Court Traité* (KV 2/1), le *Traité de la réforme de l'entendement* (TIE 19-24) et l'*Éthique* (E 2P40S2). Malgré quelques fluctuations dans le nombre (trois ou quatre) et dans le nom de ces modes de connaissance, on s'accorde généralement pour reconnaître que Spinoza n'a pas considérablement varié dans sa conception, même si inversement celle-ci semble n'avoir jamais été parfaitement établie². De ce fait, nous nous permettrons de nous référer ici simplement à la dernière expression de cette théorie du progrès dans la connaissance, celle de l'*Éthique*, qui est la plus achevée.

Spinoza y présente trois grands « genres de connaissance » : 1) la connaissance par imagination, qui est inadéquate et se subdivise en connaissance par expérience vague et en connaissance par signes (ou par ouï-dire) ; 2) la connaissance par raison ou notions communes, qui est adéquate ; et 3) la science intuitive, qui est adéquate aussi et représente le moment le plus parfait du développement cognitif de l'âme.

Le premier genre de connaissance, appelé « connaissance imaginative », « imagination » ou « opinion », ne nous fournit pas l'idée vraie de son objet, mais seulement une idée inadéquate et tronquée. La supériorité de la raison sur ce premier mode de connaissance est donc évidente : elle fournit une idée vraie et s'accompagne de certitude. Mais Spinoza précise bien que le but de sa philosophie est de permettre de connaître le plus de choses possibles par le dernier genre de connaissance³, qui toutefois n'est pas plus « vrai » ou « adéquat »

2. À l'intérieur même de l'*Éthique*, l'exemple de la recherche du quatrième nombre proportionnel que donne Spinoza pour expliquer les genres de connaissance semble ne pas correspondre exactement au découpage opéré précédemment entre ceux-ci (voir E 2P40S2, G II, 122).

3. Voir par exemple le *Traité de la réforme de l'entendement* : « Du troisième, par contre, il faut bien dire que nous possédons là l'idée de la chose, et aussi que [par ce mode] nous faisons des inférences sans danger d'erreur. Et néanmoins, en lui-même, il n'est pas le moyen

que le deuxième. En quoi consiste alors son privilège ? La tradition philosophique, depuis Platon et Aristote du moins, a placé la connaissance intuitive au-dessus de la connaissance rationnelle ou discursive, en opposant le caractère déductif de l'une à l'immédiateté de l'autre. Et l'on peut voir nettement chez Spinoza l'influence du modèle antique : peut-être en est-ce simplement le reflet ? Mais l'explication peut aussi être ailleurs. Nous ne croyons pas que le troisième genre de connaissance dont il est question dans l'*Éthique* soit *réellement* coupé du deuxième, ce que beaucoup accorderont⁴, mais nous poussons cette affirmation jusqu'à proposer de voir le deuxième et le troisième genre comme une seule et même connaissance, considérée simplement dans des perspectives différentes, à des niveaux différents de son déploiement. Et plus précisément, nous émettons l'hypothèse que l'intuition est une *expérience affective de puissance* immédiatement liée à la connaissance par raison, dont elle n'est alors autre que la modification, de même que tout affect est la modification immédiate d'une idée. Cette conception implique naturellement qu'une « intuition » découle toujours de l'appréhension d'une chose par la raison, ce qui peut certes être discutable.

Car en quoi, dans ce cas, la supériorité de l'intuition sur la raison réside-t-elle encore ? Simplement dans le fait que ce vers quoi tend l'*Éthique*, c'est la joie, comme le souligne la citation placée en exergue au début de cet article. Ce n'est pas la vérité ou la connaissance *en tant que telles* qui constituent le bien suprême, c'est ce qui en découle : la béatitude. Mais ici la distinction est purement de raison, et c'est bien pourquoi la différence entre le deuxième et le troisième genre est purement nominale elle aussi à nos yeux. La béatitude se confond avec la connaissance de Dieu parce qu'elle en est la modification affective immédiate. L'une n'est donc rien sans l'autre : en disant qu'il faut connaître autant que possible par le genre intuitif de connaissance, Spinoza dit seulement qu'il faut parvenir à « jouir » de la chose elle-même⁵, et que c'est dans cette jouissance affective que réside notre plus grand bien. Cela n'implique pas que l'on doive franchir une étape supplémentaire après être parvenu à la connaissance rationnelle d'une chose. Il n'y a qu'une « étape » : celle entre la connaissance inadéquate et la connaissance adéquate. Le reste n'est qu'une question de degré et de perspective.

d'atteindre notre perfection. Le quatrième mode seul saisit l'essence adéquate de la chose et cela sans danger d'erreur. Aussi faudra-t-il surtout user de celui-ci » (TIE 28-29, G II, 13).

4. La continuité immédiate entre les deux genres de connaissance est un fait établi dans la littérature secondaire. Par exemple elle est affirmée par Alexandre Matheron en 1969 (*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, en particulier p. 580-582, avec l'importante note 42), et théorisée par Martial Gueroult en 1974 (*Spinoza II - L'âme*, op. cit., en particulier p. 467-471).

5. Songeons à l'expression du *Court Traité* : « Nous appelons *connaissance claire* celle qui s'acquiert, non par une conviction née de raisonnements, mais par sentiment de jouissance de la chose elle-même, et elle l'emporte de beaucoup sur les autres » (KV 2/2 no2, G I, 55).

Dans tous les cas, la joie est indiscutablement présente au terme de la progression éthique. Que l'on accepte ou non l'hypothèse de lecture qui fait du troisième genre de connaissance la modification affective du deuxième, il faut convenir que le texte parle sans conteste de la joie suprême à laquelle mène la progression dans la connaissance (et que Spinoza appelle béatitude), joie en laquelle consiste le salut. Mais la joie et l'affectivité propres à la connaissance ne se trouvent pas qu'au terme du progrès, dans les formes particulièrement bien connues de l'amour envers Dieu et de l'amour intellectuel de Dieu ; elles constituent les aiguillons même du cheminement. Comment et pourquoi, sinon, apparaîtraient-elles soudain ? La joie est proprement le « ressort » de la progression éthique, ce qui en explique la dynamique ascendante. Dans ce cadre, la réflexion que nous entendons mener désormais sur la place de la joie dans le passage du premier au deuxième genre de connaissance, puis dans le renforcement de la connaissance adéquate, s'avère essentielle pour comprendre l'idée même d'un « salut » humain.

2. De l'inadéquation à l'adéquation

Spinoza est très ferme quant à l'affirmation qu'en elle-même, aucune idée n'est *fausse*⁶ : « Toutes les idées, considérées dans leur rapport avec Dieu, sont vraies » (E 2P32, G II, 116) ; « Il n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses » (E 2P33, G II, 116), et « La fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses » (E 2P35, G II, 116). En somme, ce qui fait qu'une idée est dite fausse, c'est son inadéquation ou sa confusion, mais ces dernières ne sont que des éléments négatifs (des mutilations, des privations) et non des éléments positifs, c'est-à-dire des caractéristiques existantes de l'idée. C'est une privation d'être qui est cause de cette imperfection *relative*, et l'on se souviendra des belles analyses de Deleuze sur la différence entre cette *privation*, qui n'empêche pas une perfection de l'idée ou de la chose en elle-même (positivement), et un quelconque *manque* ou *négation*, qui serait la reconnaissance d'une imperfection *en soi*⁷. Lorsque mon âme perçoit une chose, l'idée que j'ai est celle de Dieu même, *en un sens* :

Quand nous disons que l'Âme humaine perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant

6. Ce point a intrigué en particulier Jonathan Bennett qui, dans « Spinoza sur l'erreur », tente de manière plaisante de percer les raisons secrètes pour lesquelles Spinoza ne pouvait accepter l'évidence de la fausseté de certaines croyances (in *Studia Spinozana*, vol. 2, 1986, Walther & Walther Verlag, p. 197-217).

7. Sur ce point, voir G. Deleuze, *Spinoza - Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, en particulier p. 123-126. Voir aussi l'explication des mots de privation et de négation dans Ep. 21 à G. de Blyenberg (G IV, 128-129).

qu'il s'explique par la nature de l'Âme humaine, ou constitue l'essence de l'Âme humaine, a telle ou telle idée (E 2P11C, G II, 94-95).

Et en Dieu, toutes les idées sont vraies. Comment alors comprendre que l'on se trompe parfois, ou qu'un *progrès* dans la connaissance soit nécessaire pour l'âme humaine ? L'explication réside dans le fait que ma connaissance n'est celle de Dieu qu'« en un sens », justement ; car elle est avant tout imagination ou affection de mon corps par un objet extérieur à celui-ci :

Et quand nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non en tant seulement qu'il constitue la nature de l'Âme humaine, mais en tant qu'il a, outre cette Âme, et conjointement à elle, l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'Âme humaine perçoit une chose partiellement ou inadéquatement (*ibid*, G II, 95).

Il faut bien comprendre que selon ce qu'indique cette citation, *toute* connaissance d'une chose extérieure est une connaissance partielle ou inadéquate. Il en va tout simplement ainsi parce que notre connaissance est alors celle de quelque chose d'externe à la nature de notre âme, qu'il s'agisse de notre corps ou du mode extérieur à celui-ci qui vient l'affecter. L'âme ayant une idée de cette chose extérieure « dépend » nécessairement d'elle et de la manière dont cette chose l'affecte, c'est-à-dire qu'elle est passive. Sa perception est liée à la manière particulière (et non universelle) dont la chose lui apparaît, en un temps et un lieu donnés. Mais la connaissance parfaite ou adéquate saisit la chose dans ce qu'elle a d'universel et d'éternel. Dieu, qui a conjointement à l'idée de mon corps l'idée de toutes les choses existantes, *comprend* l'affection que reçoit mon corps selon les lois universelles de la nature, et sa connaissance de la nécessité de cette affection dans l'ordre de la nature est une action. Tout a un sens plein ; l'affection de mon corps est remplacée dans le réseau infini (E 1P28) qui l'explique et lui donne donc un sens complet. Du point de vue de Dieu, qui comprend la totalité de l'être, il n'y a ni passivité ni inadéquation. Et tout le sens de l'éthique spinoziste est précisément de nous permettre de rejoindre ce point de vue suprême.

Comment passe-t-on d'une connaissance initialement toujours inadéquate des choses extérieures à une connaissance adéquate ? La connaissance inadéquate n'est pas erronée en elle-même, de sorte qu'il s'agit simplement de la compléter par d'autres idées, qui la replacent alors dans sa vérité⁸. Le problème est qu'une certaine confusion peut faire que nous n'ayons pas certaines idées qui rectifieraient notre idée inadéquate pour la situer adéquatement

8. « Ici, pour commencer d'indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais faire observer que les imaginations de l'Âme considérées en elles-mêmes ne contiennent aucune erreur ; autrement dit, que l'Âme n'est pas dans l'erreur, parce qu'elle imagine ; mais qu'elle est dans l'erreur, en tant qu'elle est privée d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes. Si en effet l'Âme, durant qu'elle imagine comme lui étant présentes des choses n'existant pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, elle attribuerait certes cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à un vice » (E 2P17S, G II, 106. C'est nous qui soulignons).

dans l'ensemble de la nature. Spinoza prend lui-même, à plusieurs reprises, un exemple fort éloquent à ce sujet. Lorsque nous voyons le soleil, nous imaginons un astre peu éloigné de nous. En elle-même, toutefois, notre perception du soleil n'est pas trompeuse : c'est seulement l'absence d'une idée de la taille ou de la distance réelles du soleil qui nous font l'imaginer proche. Notre perception ou notre imagination changent-elles lorsque cette idée supplémentaire nous est donnée ? Aucunement, puisqu'elle est, en elle-même, vraie, et qu'elle ne fait qu'exprimer la manière dont notre corps est réellement affecté par le soleil. Cette vérité de l'affection (*affectio*) de mon corps, c'est-à-dire de l'état dans lequel mon corps est par rapport à une chose extérieure qui l'affecte, est simplement *enrichie* par une autre idée qui permet de « redresser » l'interprétation que je donne de cette sensation ou perception première :

Plus tard, en effet, tout en sachant que le soleil est distant de plus de 600 fois le diamètre terrestre, nous ne laisserons pas néanmoins d'imaginer qu'il est près de nous ; car nous n'imaginons pas le soleil aussi proche parce que nous ignorons sa vraie distance, mais parce qu'une affection de notre Corps enveloppe l'essence du soleil, en tant que le Corps lui-même est affecté par cet astre (E 2P35S, G II, 117).

Dans ce cas, la perception qu'on a par l'imagination seule est enrichie d'une autre idée à laquelle elle est *comparée* et à l'aune de laquelle elle prend un sens différent, et l'on connaît adéquatement, c'est-à-dire que l'idée est en nous comme elle est en Dieu : vraie. L'idée de comparaison est ici essentielle, et c'est elle qui permet d'expliquer la formation de notions communes, c'est-à-dire d'une connaissance rationnelle.

Dans une analyse fine et précise des processus cognitifs chez Spinoza, Pierre-François Moreau parle certes d'une « rupture » entre le premier et le deuxième genre de connaissance, mais il maintient fermement la possibilité du passage de l'un à l'autre d'une manière particulièrement audacieuse, en parlant de types d'*imagination* à l'œuvre *dans les deux genres*⁹. Cette interprétation originale mérite d'être bien comprise. Il y a, propose-t-il, trois façons différentes d'imaginer, dont on comprend que la troisième, fort différente des deux premières, est déjà presque la raison, à laquelle correspond le deuxième genre de connaissance : il y a l'imagination vive, qui « procède par association [et] donne l'*ingenium* du prophète » (premier type de connaissance dans le premier genre) ; il y a l'imagination pratique, qui « procède par répétition [et] donne l'empirique » (deuxième type de connaissance dans le premier genre) ; et il y a l'imagination puissante, qui « favorise la comparaison [et] donne l'homme d'entendement »¹⁰. Ce troisième type d'imagination d'après Moreau, l'imagination comparative, serait ce qui me permet de comparer ma perception par expérience vague (ou par ouï-dire) avec les autres choses et d'y adjoindre une

9. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 254-256.

10. *Ibid.*, p. 255.

connaissance venant rectifier l'interprétation fautive que j'en donnais en l'absence de cette comparaison. La raison est donc, si l'on veut bien suivre l'indication donnée par Moreau et même reformuler son hypothèse de manière plus tranchée encore, une forme d'imagination. Sans nécessairement demander l'adhésion à ce découpage en types d'imagination, nous croyons que cette interprétation vise juste en traçant un pont entre imagination et raison, sans nier l'irréconciliabilité des deux premiers types d'imagination avec la connaissance vraie, et surtout, en soulignant le rôle primordial de la comparaison. C'est exactement ainsi que se forment les « notions communes » propres à l'*Éthique* (cf. E 2P38-39 et leurs corollaires). Le passage au deuxième genre de connaissance, qui correspond à la découverte de l'idée vraie, se fait donc sans violence par rapport au premier genre de connaissance. Pourtant, c'est ce passage qui représente l'étape la plus importante dans le développement de la connaissance.

Si l'on comprend bien, dès lors, comment le passage du premier au deuxième genre de connaissance se fait en théorie, c'est-à-dire par l'accession à une compréhension de l'universalité des choses grâce à la comparaison entre elles des perceptions — ce qu'aucun animal ne saurait d'ailleurs faire, selon Spinoza —, on ne voit pas pour autant encore ce qui justifierait que l'âme, après avoir eu *une* idée commune, cherche à connaître toute chose de manière adéquate. Spinoza est ainsi confronté à ce qui représente certainement le problème fondamental de toute éthique : en quoi le caractère supérieur du bien qu'elle propose réside-t-il ? En d'autres termes, pourquoi faudrait-il réformer son mode de vie pour se conformer à ce modèle ? et, de manière plus problématique encore, *comment* cette sortie d'une vie non éthique vers une vie éthique est-elle possible ? C'est toute la question du *Traité de la réforme de l'entendement*. Mais c'est plus spécifiquement la théorie des affects passifs et actifs qui joue dans le système spinoziste le rôle de déclencheur de la dynamique du progrès. Car seul un élément dynamique peut vaincre l'inertie de l'acrasie. Et Spinoza, plus que tout autre, est conscient de l'insuffisance des mots sans le vécu, de la théorie sans l'expérience intérieure : « La connaissance vraie du bon et du mauvais ne peut, en tant que vraie, réduire aucun affect, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect » (E 4P14, G II, 219). En d'autres termes, contre les affects (*affectus*, c'est-à-dire les sentiments, les émotions) qui nous sont néfastes ou expriment un état diminué de notre être, et qu'avec Spinoza on peut appeler les passions tristes, seuls des affects peuvent agir. Et seulement des affects exprimant la joie ou le désir, c'est-à-dire posant une plus grande puissance de notre être, et de surcroît réellement très puissants ou en grand nombre, car les passions, elles, sont nombreuses et peuvent même écraser un affect individuellement plus puissant : « Un Désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais, peut être éteint ou réduit par beaucoup d'autres Désirs naissant des affects par lesquels nous sommes dominés » (E 4P15, G II, 220). Mais malgré la difficulté que traduit bien cette citation, c'est bien dans la lutte des affects les uns contre les autres, secondée par la connaissance, que réside la possibilité de faire son salut.

La troisième partie de l'*Éthique* décrit le fonctionnement du domaine affectif et tente d'expliquer la totalité de nos comportements en termes de mécanisme causal strict. La théorie de la passivité et de l'activité de l'âme qui y est fournie s'avère fondamentale pour comprendre la possibilité de se libérer de l'enchaînement passionnel¹¹ : « Notre âme est active en certaines choses, passive en d'autres, savoir, en tant qu'elle a des idées adéquates, elle est nécessairement active en certaines choses ; en tant qu'elle a des idées inadéquates, elle est nécessairement passive en certaines choses » (E 3P1, G II, 140) ; « Il suit de là que l'Âme est soumise à d'autant plus de passions qu'elle a plus d'idées inadéquates, et, au contraire, est active d'autant plus qu'elle a plus d'idées adéquates » (E 3P1C, G II, 141). En d'autres termes, si une personne passe d'une idée inadéquate d'une chose à une idée adéquate, elle devient elle-même la cause de son idée et sa puissance d'agir s'en trouve augmentée (selon E 3P1 et son corollaire). Autrement dit, son essence formelle, qui correspond à un certain degré de puissance exprimée, progresse vers une plus grande perfection. Or c'est là précisément la définition de la joie (*laetitia*) : « La joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection » (E 3DA2, G II, 191), ce qui revient à dire que tout progrès cognitif est immédiatement joyeux. Inversement, toute perte de puissance d'une personne s'accompagne de tristesse (*tristitia*), qui n'est rien d'autre que « le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection » (E 3DA3, G II, 191). Et joie et tristesse, avec le désir (*cupiditas*) qui n'est autre que l'expression consciente première de l'essence formelle de la chose, de son *conatus*, sont les affects fondamentaux (E 3P11S, G II, 149), ce qui signifie qu'on peut en faire dériver toute la gamme des affects jusqu'aux plus complexes, comme l'effectue précisément Spinoza dans la troisième partie de l'*Éthique*.

La passivité et l'activité ne recoupent ainsi pas exactement la joie et la tristesse, et alors que toute activité est joyeuse (elle correspond à une connaissance adéquate), une passion peut être joyeuse ou triste, selon la manière dont l'individu est affecté vers plus de vérité ou moins au sein d'une connaissance de la chose extérieure qui reste tout de même inadéquate. Si l'on passe d'une connaissance très inadéquate de la chose à une connaissance un peu moins inadéquate mais toujours partielle, on « progresse » bel et bien (donc on éprouve de la joie), mais on reste passif. Si en revanche on passe d'une connaissance inadéquate à une connaissance adéquate de la chose, cette joie trouve sa cause en nous puisque la connaissance s'accompagne d'une conscience de la puissance de penser qu'on exprime, et la joie est active. L'activité et la passivité ont donc à voir avec le fait qu'on soit ou non la cause adéquate de notre connaissance, tandis que la joie et la tristesse dépendent de la tran-

11. Pour un approfondissement de la notion de passivité, cf. Pascal Séverac, « Passivité et désir d'activité chez Spinoza », in *Spinoza et les affects*, dir. F. Brugère et P.-F. Moreau, Travaux et documents du groupe de recherches spinoziste, n° 7, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1998, p. 39-54.

sition d'un état de puissance à un autre — sachant que l'on est d'autant plus puissant que l'on connaît adéquatement, c'est-à-dire que la part de fausseté inhérente à toute idée de chose extérieure est réduite.

Il nous paraît clair que c'est par cet ancrage dans l'expérience affective de la joie que la théorie éthique de Spinoza permet de justifier la naissance d'un nouveau désir, qui est à la base de la démarche du progrès individuel : le désir de *connaître*. Ce désir de se servir de son entendement, de connaître les choses de plus en plus par sa raison, et de moins en moins par l'imagination seule, ne peut, en tant qu'affect, être engendré que par un autre affect (E 4P7, G II, 214). Et c'est ainsi que la joie initiale qui accompagne la formation d'une première idée vraie reste dans l'esprit comme une marque indélébile, capable de lui servir à tout instant de critère du vrai et du faux — nous songeons au passage célèbre qui présente l'idée vraie, et la certitude qui la caractérise, comme « *norma sui, et falsi* », norme d'elle-même et du faux (E 2P43S, G II, 124). Sans doute une seule vraie idée ne suffit-elle pas : nous avons tous d'ailleurs au moins une idée vraie, au moins une notion commune qui nous révèle la nature divine¹², et pourtant cela ne suffit pas à faire de nous des sages. Mais on peut supposer qu'avec la répétition d'une telle expérience, ainsi qu'avec la pratique de la logique qui entraîne l'esprit à penser rigoureusement¹³, une *habitude* du vrai peut s'installer et que l'âme, dès lors, peut réellement s'auto-perfectionner.

L'idée d'un auto-perfectionnement de l'âme est essentielle pour que le salut soit possible. Spinoza prend, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, l'image éloquente d'un outil simple qui sert à en faire un plus perfectionné, et ce dernier à son tour un plus perfectionné, et ainsi de suite, comme l'entendement qui à partir d'une idée vraie peut construire d'autres idées vraies et progresser seul vers la connaissance parfaite (TIE 85, G II, 32)¹⁴. Notre âme n'est ainsi guère plus qu'« une espèce d'automate spirituel » (*idem*), répondant nécessairement par un certain sentiment à un certain autre ou à une certaine situation. Or c'est parce que la joie qui accompagne la formation d'idées adéquates donne envie d'en rechercher d'autres, et surtout, de ne plus se contenter des connaissances inadéquates, que l'entendement *sait* se former et se rectifier. C'est en cela précisément que l'entendement peut, dès

12. « L'âme humaine a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu » (E 2P47, G II, 128).

13. C'est à la logique qu'est dévolu le rôle d'habituer notre entendement au vrai, d'augmenter son discernement et sa puissance : « Quant à la manière de porter l'Entendement à sa perfection et à la voie y conduisant, ce sont choses qui n'appartiennent pas au présent ouvrage, non plus que l'art de traiter le Corps de façon qu'il puisse remplir convenablement sa fonction ; cette dernière question est du ressort de la Médecine, l'autre de la Logique » (E 5Praef, G II, 277). C'est comme si la logique était vue comme un exercice préliminaire à la lecture de l'*Éthique*.

14. Voir également Wim N. A. Klever, qui a développé une belle interprétation du caractère automatique de la connaissance dans « Quasi aliquod automa spirituale », *Proceedings of the First International Congress on Spinoza : Spinoza nel 350° Anniversario della nascita, Urbino 4-8 ottobre 1982*, dir. Emilia Giancotti, Naples, Bibliopolis, 1985, p. 249-257.

sa première idée adéquate, se perfectionner seul, trouvant en soi le critère de sa rectitude tout autant que le moteur de sa dynamique progressive. Ce moteur, c'est donc l'affect de joie, qui est d'autant plus grand que la connaissance est plus active. Par cette expérience d'accroissement de puissance, l'entendement se renforce de plus en plus et finit par se guider seul vers une connaissance plus parfaite. Il agit alors *vraiment* comme un automate spirituel, qui, seul et par ses seules lois, tend à l'éternité et à la béatitude. L'homme est cependant entravé par l'ignorance des vraies causes des choses qui détournent le désir de son véritable objet et le rendent sujet aux passions. Mais ce perfectionnement de la connaissance n'en est pas moins naturellement inscrit dans l'essence puissante de l'entendement, et c'est pourquoi il faut le libérer.

3. Vers un approfondissement indéfini de la connaissance vraie

Nous espérons être parvenue à faire voir par les quelques explications qui précèdent quel rôle revient certainement aux affects dans le passage du premier genre de connaissance au deuxième, et plus particulièrement à la joie, pour expliquer la possibilité de développer un désir réel de connaître adéquatement, ou de ne plus se contenter de la connaissance imaginative, qui laisse passif. Cette étape fondamentale supposée passée, on peut se demander à quoi correspond la nouvelle distinction opérée par Spinoza entre d'autres « genres de connaissance », car cette fois c'est au sein de la connaissance adéquate qu'elle s'opère. Mais une idée n'est aucunement plus complète ou plus adéquate dans le troisième genre de connaissance que dans le deuxième, puisque dès le deuxième elle est déjà parfaitement adéquate en l'âme humaine. Qu'est-ce qui, dans ce cas, diffère dans la « science intuitive » et explique la distinction entre deuxième et troisième genre de connaissance ?

Ce qui explique ce passage c'est, une fois encore, une différence dans le mode de perception de cette idée ou perception, qui en elle-même (c'est-à-dire en Dieu) est toujours la même, unique et éternelle, à travers les trois genres de connaissance. Le troisième genre, explique Spinoza, « procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence de ces choses » (E 2P40S2, G II, 122). Qu'entend-il par « essence formelle de certains attributs de Dieu », et d'où provient la connaissance qu'on en a ? C'est nécessairement dans le deuxième genre que nous acquérons cette connaissance, sans quoi il y aurait un hiatus infranchissable entre le deuxième et le troisième genre.

Notre idée formée selon le deuxième genre, avons-nous dit, est identique en Dieu et en nous, c'est-à-dire est vraie. C'est là la source de son redoublement sous la forme d'une conscience de soi que Spinoza énonce en E 2P43 : « Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance » (G II, 123). Cette idée avait déjà été introduite en E 2P20, en E 2P21 et E 2P21S :

L'existence de l'idée de l'Âme, dis-je, et celle de l'Âme elle-même suivent en Dieu avec la même nécessité de la même puissance de penser. Car, en réalité, l'idée de l'Âme, c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée, en tant que celle-ci est considérée comme un mode du penser sans relation avec l'objet ; de même quelqu'un qui sait quelque chose sait, par cela même, qu'il le sait, et il sait en même temps qu'il sait qu'il sait, et ainsi à l'infini. Mais de cela il sera question plus tard (E 2P21S, G II, 109).

En d'autres termes, comme il le développe effectivement « plus tard » en E 2P43D et S, la possession d'une idée vraie ou adéquate enveloppe une certitude qui est celle de la possession de la vérité, et qui prend la figure d'une conscience immédiate et puissante d'être dans le vrai lorsqu'on a une idée adéquate. L'âme qui comprend quelque chose a simultanément conscience de comprendre cette chose et de ne pas se tromper, d'où l'idée déjà citée qu'elle se suffit à elle-même pour s'éclairer. La même notion de certitude se dégage du paragraphe 35 du *Traité de la réforme de l'entendement* :

La certitude n'est rien d'autre que l'essence objective elle-même ; c'est-à-dire, que la manière, dont nous *sentons* l'essence formelle, est la certitude elle-même. D'où il apert à nouveau que pour avoir la certitude de la vérité il n'est besoin d'aucun autre signe que la possession de l'idée vraie. En effet, ainsi que nous l'avons montré, point n'est besoin, pour que je sache, de savoir que je sais¹⁵.

Il nous semble que ces éléments pointent vers une certaine interprétation du troisième genre de connaissance, de la « science intuitive ». Nous voudrions tout simplement proposer de considérer que la perception de la « forme de l'idée » qui est donnée à l'âme lorsqu'elle connaît de manière adéquate, c'est-à-dire de l'essence formelle de cette idée ou de son intensité propre dans l'ordre de la puissance du penser, est une perception de la forme de l'attribut pensée lui-même, c'est-à-dire du type de *puissance* qui est exprimé par la pensée. Ce point est également rendu intelligible par l'emploi de « nous sentons » dans la citation ci-dessus pour caractériser la connaissance de l'essence formelle : cette sensation est un sentiment, un affect, c'est-à-dire une expérience de puissance. Et de quelle puissance ? De même que l'essence formelle d'un corps est le rapport unique de mouvement et de repos qui unit ses parties dans un même *conatus*¹⁶ — l'essence du corps est ce *conatus* lui-même —, l'essence formelle de l'âme n'est rien d'autre que le degré précis de puissance divine qu'elle exprime, soit de nouveau ce *conatus*, tel qu'il s'exprime dans la pensée. Et il en va de même pour toute idée, modification de l'essence de Dieu en tant que « chose pensante » (E 2P1), c'est-à-dire en tant que modification de l'attribut pensée¹⁷. Autrement dit, il est donné à

15. TIE 35, G II, 15. C'est nous qui soulignons.

16. Voir la définition de l'Individu dans l'exposé de la théorie des corps dans la deuxième partie de l'*Éthique* (E 2P13Def, G II, 99-100).

17. C'est d'ailleurs ce que signifie l'affirmation par Spinoza que « les essences formelles des choses singulières, ou modes, sont contenues dans les attributs de Dieu » (E 2 P8, G II, 90).

l'âme à chaque perception vraie une idée de sa propre « essence formelle » qui n'est autre qu'une idée du degré précis de puissance qu'elle exprime.

Nous irions plus loin en disant que toute idée conçue selon le deuxième genre de connaissance l'est aussi par le troisième de manière immédiate, c'est-à-dire que le troisième genre de connaissance découle du deuxième comme l'affect découle de l'idée. Car selon les citations données ci-dessus sur le redoublement immédiat de l'idée vraie en idée d'idée, c'est-à-dire en conscience de soi ou essence objective ou certitude, toute idée vraie perçue par notre âme cause immédiatement en celle-ci une conscience d'elle-même et de la vérité de son penser. Il nous semble alors possible, et fructueux, de considérer que le troisième genre de connaissance correspond à l'expérience affective du deuxième, est une manière d'en éprouver la puissance. Dans ce cadre toutefois, il faut reconnaître qu'il est impossible de concevoir une idée adéquate qui ne serait pas également perçue selon le troisième genre de connaissance, ce que tous n'accorderont pas. Tentons pourtant d'en approfondir l'hypothèse.

À l'aune de cette piste d'interprétation, on peut relire la description du troisième genre de connaissance comme « [procédant] de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence de ces choses » (E 2P40S2, G II, 122) en l'expliquant de la manière suivante : dans le deuxième genre de connaissance, chaque idée enveloppe une connaissance de la puissance divine qu'elle exprime, de la force du « penser vrai ». Si l'on part de cette connaissance ou conscience, on peut alors connaître l'essence formelle des corps qui sont les objets de nos idées, et en même temps le type de puissance exprimé par notre propre esprit. Il faut alors comprendre l'« intuition » dont il est question dans le troisième genre de connaissance comme une *connaissance expérientielle*, une expérience de la puissance divine, et voir en celle-ci une connaissance des essences formelles des choses et des attributs de Dieu au sens où nous l'avons expliqué précédemment, c'est-à-dire des degrés propres de puissance. Ainsi, la connaissance adéquate correspondrait à une conscience de la puissance infinie divine qui est cause de toutes choses, et ce sous deux aspects : l'attribut étendue (par la compréhension par notions communes d'un corps), et l'attribut pensée (par la découverte de la certitude qui exprime la puissance infinie de penser divine) ; et à une expérience du degré de puissance précisément exprimé par soi-même et l'objet connu.

C'est cette expérience de la puissance divine qui explique le fameux « *sentimus, experimurque, nos aeternos esse* », « nous sentons, et nous savons par expérience que nous sommes éternels » de E 5P23S (G II, 196) ; et toute la cinquième partie de l'*Éthique* se donne à lire de manière particulièrement significative si l'on accepte de voir dans l'intuition une connaissance *expérientielle*, dont la vivacité est celle d'un partage de *puissance*, d'une compréhension vécue, intérieure, de la puissance de l'être qu'on exprime et qu'exprime toute chose. C'est en ce sens que « nous sentons » notre éternité, mais il va de soi que

ce n'est pas une sensation du type de celles que nous éprouvons dans le premier genre de connaissance lorsque nous subissons une affection. Plutôt que la sensation de l'affection (*affectio*) corporelle, c'est la sensation de l'affect (*affectus*), c'est le sentiment, l'émotion qui accompagne toute idée, et c'est ici une perception adéquate¹⁸.

Ce qu'il nous importe de souligner étant avant tout le rôle des affects, notons que la certitude peut se voir attribuer un rôle de moteur pour glisser du deuxième genre de connaissance au troisième. Le deuxième genre est alors compris comme la perception d'un corps sous l'angle de l'éternité ou par notion communes, et le troisième comme l'expérience même de la puissance infinie divine (car le troisième genre de connaissance procède de la « connaissance de l'essence formelle de certains attributs de Dieu » : l'étendue et la pensée) et du degré précis d'intensité ontologique que possède, dans cette puissance infinie, l'objet compris (« à la connaissance adéquate de l'essence de ces choses »). L'un et l'autre ne sont alors que les deux faces, l'une cognitive et l'autre expérientielle, du même acte d'intellection, de saisie de l'essence formelle d'une chose singulière. La certitude, qui en tant qu'affect actif (puisqu'elle provient de la connaissance vraie) est nécessairement dérivée du désir ou de la joie (E 3P59, G II, 188), explique d'où provient le désir d'approfondissement sans fin de la connaissance adéquate par l'âme. Ainsi, le deuxième et le troisième genre de connaissance fusionnent dans un cercle d'interaction sans fin. La lecture faisant de l'intuition un genre « affectif » de connaissance, une perception affective de la forme des attributs de la pensée et de l'étendue, et de la place précise qu'occupe l'essence de la chose dans cette puissance infinie, permet donc de justifier que l'âme ne s'en tienne pas à une seule connaissance vraie mais, par la joie éprouvée, désire ardemment connaître de plus en plus de choses par ce même genre de connaissance, et en ait de plus en plus le pouvoir. Car la joie éprouvée est un renforcement dans sa perfection, ou sa puissance.

Enfin, l'affectivité joyeuse ne se trouve pas seulement à la source du passage d'un genre de connaissance à l'autre, mais elle en est aussi le résultat, ce qui explique que, de manière parfaitement compréhensible, différentes formes d'amour correspondent à la connaissance adéquate : l'amour envers Dieu (*amor erga Deum*), introduit en E 5P15¹⁹, l'amour intellectuel de Dieu

18. Étant donné la portée et le but de cet article, nous n'entendons pas discuter ici les deux interprétations les plus importantes et les plus récentes du sentiment d'éternité, celle de Pierre-François Moreau (*op. cit.*) et de Chantal Jaquet (*Sub specie æternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997). Notons simplement que nous sommes plus proche de la deuxième lecture que de la première, qui affirme notamment que ce sentiment est relié à une connaissance imparfaite.

19. « Qui se connaît lui-même, et connaît ses affections clairement et distinctement, aime Dieu et d'autant plus qu'il se connaît plus et qu'il connaît plus ses affections » (E 5P15, G II, 290). Cet amour découle du rattachement de toutes les choses finies existantes, en tant qu'elles sont conçues *sub duratione*, à l'idée de Dieu comme cause.

(*amor Dei intellectualis*), caractérisé en E 5P32²⁰, et finalement l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu (*Mentis amor intellectualis erga Deum*) décrit en E 5P36²¹. Une fois encore, un approfondissement de ces types d'amour irait au-delà de l'objectif que nous nous sommes proposé ici, et nous devons l'écarter. Nous nous bornerons pour notre propos actuel à souligner la présence réelle de ces formes joyeuses de l'affectivité et leur importance évidente aux yeux de Spinoza pour comprendre ce qu'est le salut. Le salut, c'est précisément la joie infinie découlant de la connaissance de l'infini ; ou encore, pour le dire autrement, la *béatitude* n'est autre que la connaissance de la nécessité divine, *en tant que* cette connaissance s'accompagne d'une joie infiniment puissante. La béatitude est ainsi la connaissance selon le troisième genre elle-mêmes — ce qui explique que l'âme humaine tende indéfiniment vers elle. Et la béatitude se fait amour réciproque de l'âme et de Dieu :

Nous connaissons clairement par là en quoi notre salut, c'est-à-dire notre Béatitude ou notre Liberté, consiste ; je veux dire dans un Amour constant et éternel envers Dieu, ou dans l'Amour de Dieu envers les hommes (E 5P36S, G II, 303).

L'amour, en effet, se définit comme « une joie qu'accompagne l'idée d'une chose extérieure » (E 3P13S). Or, qu'est-ce connaître selon le troisième genre de connaissance ? C'est, tout d'abord, connaître de manière adéquate, et donc éprouver de la joie, étant donné que l'on *pass*e d'une connaissance inadéquate de la chose — connaissance selon le premier genre — à une connaissance adéquate — selon le deuxième genre. Connaître selon le troisième genre, pour le dire autrement, c'est connaître à la fois selon le premier et selon le deuxième genre, et ressentir la joie du rétablissement dans la vérité de l'idée donnée confusément à la base. Deuxièmement, selon ce que nous avons développé précédemment, c'est éprouver la puissance infinie divine qui s'exprime dans le « penser vrai » et c'est donc savoir que l'on sait, autrement dit se connaître soi-même comme cause adéquate en tant que l'on est puissant. Or la puissance est l'essence même de Dieu (E 1P34), de sorte qu'il est certain qu'en éprouvant la puissance divine, comme c'est le cas si on con-

20. « À tout ce que nous connaissons par le troisième genre de connaissance nous prenons plaisir, et cela avec l'accompagnement comme cause de l'idée de Dieu » (E 5P32, G II, 300). Dieu est ici aimé en tant que cause éternelle des choses, conçues elles aussi *sub specie æternitatis*. La distinction que nous traçons ici entre l'amour envers Dieu et l'amour intellectuel de Dieu s'inspire de la distinction faite par Chantal Jaquet entre connaissance *sub quadam specie æternitatis* et connaissance *sub specie æternitatis* (voir Ch. Jaquet, *op. cit.*, p. 118-120).

21. « L'Amour intellectuel de l'Âme envers Dieu est l'amour même duquel Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Âme humaine considérée comme ayant une sorte d'éternité ; c'est-à-dire l'Amour intellectuel de l'Âme envers Dieu est une partie de l'Amour intellectuel infini duquel Dieu s'aime lui-même » (E 5P36, G II, 302). Pour comprendre cette réciprocité et même cette identité des deux amours (voir E 5P36C), on se référera aux analyses incontournables d'Alexandre Matheron (*op. cit.*, p. 598-599).

naît adéquatement, on connaît l'essence formelle de Dieu. Connaître selon le troisième genre de connaissance, c'est donc éprouver de la joie, ce qui était le premier point, et rattacher cette joie éprouvée à l'idée de Dieu, ce qui était le deuxième : c'est donc éprouver de l'amour envers Dieu. L'âme humaine retrouve ainsi sa place adéquate dans l'entendement divin infini en se confondant pleinement avec l'idée parfaite que Dieu a de notre corps sous l'aspect de l'éternité, et elle participe de la jouissance infinie et universelle de Dieu contemplant activement son auto-production. Le salut est, on le voit bien, une joie infinie.

Ainsi espérons-nous avoir montré l'importance d'une prise en considération des affects, et de la joie en particulier, pour rendre compte de la progression éthique en général, laquelle ne se réduit assurément pas à une progression dans la « connaissance » si l'on entend par celle-ci un simple contenu cognitif, théorique. La vie affective n'est pas un ornement ou un vernis posé sur la vie cognitive, mais la vie même qui l'anime, le souffle qui la fait progresser, et ce qui nous permet de *l'éprouver*. Or les affects sont donnés dans les trois genres de connaissance, et dans le deuxième genre, ils prennent la forme de la conscience de soi qui entraîne immédiatement la conscience de la puissance de former des idées qu'on exprime. Pour peu qu'on laisse notre entendement progresser selon les outils qu'il possède, la connaissance devient naturellement — automatiquement — joie et amour. Le salut et la béatitude résident alors simplement dans une connaissance unifiée de notre être et de toutes choses, connaissance donnée dans une *expérience affective* de la puissance infinie de l'être divin. Spinoza est donc tout aussi éloigné d'un rationalisme exsangue que d'un mysticisme illuminé : c'est la connaissance qui mène à Dieu, et cette connaissance est une expérience joyeuse et vive²².

22. Ce texte s'appuie sur l'interprétation développée dans ma thèse de doctorat réalisée de 1996 à 2001 à l'Université d'Ottawa, et ses idées principales ont été présentées au congrès annuel de l'Association canadienne de philosophie à l'Université Laval en mai 2001. Je tiens à remercier le CRSH (bourse de doctorat et bourse William E. Taylor) et le gouvernement de l'Ontario (bourse BÉSO) pour leur soutien dans la réalisation de mes recherches doctorales, ainsi que l'Université d'Ottawa, et en particulier son Fonds de Développement Académique, pour les nombreuses bourses et subventions de voyages accordées durant cette période.

La place de l'éviction et de la fuite dans le perfectionnement éthique

Rose Goetz

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009565ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009565ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Goetz, R. (2002). La place de l'éviction et de la fuite dans le perfectionnement éthique. *Philosophiques*, 29 (1), 89–98. <https://doi.org/10.7202/009565ar>

La place de l'éviction et de la fuite dans le perfectionnement éthique

ROSE GOETZ

Université Nancy II

RÉSUMÉ. — À la proposition 69 d'*Éthique* IV, Spinoza affirme que l'homme libre, face aux dangers, fait montre d'une égale vertu quand il les fuit ou quand il triomphe. Mais, au cours de l'itinéraire éthique qui mène de la servitude à la liberté, interviennent de multiples formes de lutte, d'éviction et d'esquive, dont il s'agit d'apprécier l'efficacité libératrice à l'égard des « périls communs de la vie ».

ABSTRACT. — In Proposition 69 of *Ethics* IV, Spinoza claims that the free man, in the face of dangers, shows as much virtue when he flees from them as when he triumphs over them. But in the course of the ethical passage leading from bondage to freedom, a multiplicity of forms of struggle, eviction, and dodging occur, the liberating efficiency of which it is important to appreciate in regard to the "common dangers of life".

Au terme de la 4^e partie de l'*Éthique*, quand surgissent en pleine lumière les contrastes entre la vie d'un homme conduit par l'affect ou par l'opinion et celle d'un homme conduit par la raison, Spinoza présente quelques observations concernant l'*ingenium* et la *vivendi ratio* de ce dernier. Entre autres traits, il note, à la proposition 69, que « la vertu de l'homme libre se révèle aussi grande à décliner les dangers qu'à les surmonter ». La démonstration de la proposition repose sur ce qu'a établi la proposition 7 : « un affect ne peut être réduit ni ôté que par un affect contraire et plus fort ». Or l'audace et la crainte sont des affects qu'on peut concevoir de force égale, suscités avec une même intensité par la violence des puissances extérieures s'opposant à notre propre puissance. Il faut donc à l'âme autant de vertu ou de force pour réduire l'audace que pour réduire la crainte. La « force d'âme » (*fortitudo*), et la « fermeté d'âme » (*animositas*) invoquée dans le corollaire, doivent être entendues au sens que leur a donné Spinoza au scolie de la proposition 59 de la 3^e partie. Relèvent de la *fortitudo* « toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'âme en tant qu'elle comprend ». Partie constitutive de la *fortitudo* (avec la *generositas* qui n'entre pas ici directement en jeu), l'*animositas* est « le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être en vertu du seul commandement de la raison ». C'est parce que l'*animositas* est un désir qu'elle peut se mesurer à d'autres affects, s'immiscer dans leurs conflits. C'est parce que ce désir actif est affectivement plus fort que les affects passifs qu'il parvient à les ôter ou à les réduire. La proposition 14 de la 4^e partie a fermement précisé que « la connaissance vraie du bon et du mauvais ne peut, en tant que vraie, réduire aucun affect, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect ». Par cet affect s'intensifie la puissance de l'âme, c'est-

à-dire sa vertu. Ainsi l'homme conduit par la raison oppose-t-il victorieusement sa force propre à la force de l'audace et à celle de la crainte. D'où il suit, et tel est le corollaire de la proposition 69, qu'en présence des dangers, et selon les circonstances, c'est avec la même fermeté d'âme qu'il choisit la fuite ou le combat. Dans les deux cas, l'enjeu est identique : la conservation du *conatus* sous la dictée de la raison.

En dépit de sa rigueur démonstrative, ce texte éveille dans l'esprit du lecteur une double interrogation. Le frappe d'abord la discordance des expressions employées par Spinoza pour qualifier le combat des dangers par l'homme libre. Dans l'énoncé de la proposition, sa vertu se signale au fait qu'il les « surmonte », qu'il en « triomphe », qu'il en « vient à bout » (selon les traductions proposées de *in superandis periculis*). Dans la conclusion de la démonstration, elle consiste en ce qu'il « tente de les surmonter » : *pericula superare tentat*. Le soupçon s'insinue que la force d'âme ne mène pas infailliblement au succès ; en tout cas qu'elle réside déjà dans l'affrontement des dangers avant même leur destruction. Mais, s'il en était ainsi, Spinoza, dans le corollaire, aurait placé symétriquement à la fuite opportune, non le combat mais le combat opportun. S'il ne le fait pas, c'est que, à propos d'un homme libre, parler de « combat opportun » est un pléonasme. Le scolie de la proposition 10 de la 5^e partie expliquera que, tant que nous ne connaissons pas parfaitement nos affects, nous devons concevoir une règle de vie droite et, notamment, « penser, pour nous débarrasser de la crainte, à la fermeté d'âme ; dénombrer et imaginer souvent les périls communs de la vie et comment on peut le mieux les éviter et les surmonter par la présence d'esprit et la force d'âme ». L'homme libre, tel qu'il est dépeint dans les dernières propositions de la 4^e partie, a des idées adéquates de ses affects. Connaissant l'étendue et les bornes de sa puissance, il estime avec justesse les périls auxquels il est exposé. Si le rapport des forces lui est défavorable, il s'esquive. S'il engage le combat, l'issue n'en est pas douteuse. L'*animositas* qui l'induit à braver les dangers ne se distingue pas de celle qui l'en fait triompher. Mais qu'est-ce que cet « homme libre », sinon la figure exemplaire du sage accédant au terme ultime du perfectionnement éthique ? En annonçant, au scolie de la proposition 73, qu'il démontrera, dans la 5^e partie, « jusqu'où » (*quousque*) la vertu humaine peut parvenir à atteindre une telle liberté, Spinoza en souligne l'idéalité. La substitution, dans la démonstration de la proposition 69, de *pericula superare tentat* à *in superandis periculis*, bien qu'elle n'exprime aucune modification de sens (ce qui ruinerait la preuve), n'a-t-elle pas pour effet de ramener l'attention, ne fût-ce que fugitivement, d'un idéal de perfection sur la voie réelle qui y conduit, de la liberté sur la libération au cours de laquelle l'âme s'affermir par degrés et réussit de mieux en mieux à surmonter les dangers ?

La réduction des attitudes de l'« homme libre » envers les dangers à la fuite opportune et au combat suscite une autre question. Le scolie de la proposition 69 définit le danger : « tout ce qui peut être cause de quelque mal, à savoir de tristesse, de haine, de discorde, etc. ». Or, dans des textes anté-

rieurs, Spinoza a désigné, à maintes reprises, le mal, et le danger qui en est cause, comme les cibles d'actions diverses dont la destruction et la fuite ne sont que deux espèces parmi d'autres. *Malum* et *periculum* y paraissent comme les accusatifs des verbes *destruere*, *amovere*, *removere*, *expellere*, *vitare*, *fugere*, qui traduisent les multiples « stratégies du conatus »¹ envers ce qui l'affaiblit, ce qui le fait passer d'une plus grande à une moindre perfection. Serf ou libre, conduit par les affects ou par la raison, l'être humain, en tant que *conatus*, ne peut pas ne pas s'efforcer de supprimer les causes de sa tristesse tant qu'il n'est pas entièrement écrasé par elles. Certes, la raison seule et la fermeté d'âme qui en procède lui assurent la maîtrise des situations périlleuses par des moyens efficaces. Si ces moyens, chez l'homme libre, consistent dans la fuite opportune et dans le combat victorieux, c'est qu'il s'agit là des stratégies les meilleures. On peut imaginer, au pôle opposé, un homme tellement asservi par la crainte et l'audace qu'il oscillerait sans cesse entre la fuite aveugle et le combat téméraire, ne devant sa persévération dans l'existence qu'au concours fortuit des causes extérieures. Mais entre la réaction spontanée au danger et l'action rationnelle engagée contre lui, dans ce processus où la formation progressive d'idées adéquates dépend de la capacité du *conatus* à se libérer des affects passifs, ne faut-il pas prendre en compte toutes ses formes de lutte, d'éviction et d'esquive ?

Spinoza ne présente pas ces formes isolément. Il les apparie souvent, sur le mode de l'association ou de la disjonction. Ainsi en va-t-il pour le couple *amovere* — *destruere*. Il arrive qu'*amovere*, « écarter », soit synonyme de *vitare*, « éviter ». Mais l'acte d'écarter est préférentiellement lié à celui de détruire. Ayant posé, dans le corollaire de la proposition 13 de la 3^e partie de l'*Éthique*, que « l'âme a en aversion d'imaginer ce qui diminue ou contrarie sa puissance d'agir et celle du corps », Spinoza énonce, dans le scolie, que « celui qui hait s'efforce d'écarter et de détruire la chose qu'il a en haine ». Le désir d'anéantir prolonge celui de repousser comme, dans le cas inverse et symétrique de l'amour, le désir de conserver la chose aimée prolonge le désir de l'avoir présente. La proposition 28 semble les dissocier en substituant *vel* à *et* : « tout ce qui mène à la tristesse, nous nous efforçons de l'écarter ou de le détruire ». Mais sa démonstration, qui s'appuie sur la proposition 13, précise *vel* par *sive* : « nous nous efforcerons de le détruire, c'est-à-dire de l'écarter de nous... » Qu'il ne s'agisse pas d'une véritable alternative est confirmé par la démonstration de la proposition 39 où « écarter ou détruire » prouve que « qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal ». Si tout l'effort de l'homme affecté de tristesse tend, selon la proposition 37, à écarter la tristesse, sa puissance d'agir, proportionnelle à la force de l'affect, s'intensifie dans la destruction des causes de la tristesse. La joie que nous éprouvons à imaginer disparu ce que nous haïssons secourt notre effort pour le détruire.

1. On peut utiliser au pluriel l'excellente expression de Laurent Bove. Voir Bove, Laurent, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996.

C'est l'affect de joie qui permet d'*amovere* les causes de la tristesse enveloppée dans la haine.

Une joie plus grande, une augmentation de la puissance d'agir, se produit quand *amovere* n'implique plus *destruere*. On le voit, à la proposition 44, à propos de « la haine, entièrement vaincue par l'amour, qui se change en amour ». Dans cette métamorphose, deux joies confluent : la joie de l'amour en tant qu'amour, la joie née de ce que l'effort d'écarter la tristesse enveloppée dans la haine est « tout à fait aidé », puisque l'idée de celui que l'on haïssait accompagne cette joie comme cause. C'est pourquoi cet amour est plus fort que si la haine ne l'avait pas précédé. Mais à ce stade où l'âme n'a que des idées confuses, l'amour se mue en haine aussi facilement que la haine en amour. L'imagination inverse le rapport de cause à effet que Spinoza a énoncé au scolie de la proposition 9 : « Nous ne nous efforçons vers aucune chose, ne la voulons, appétons ni désirons, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons ». Est bon ce qui nous rend joyeux ; mauvais, ce qui nous attriste. L'imagination attribue à des choses extérieures le pouvoir de susciter l'augmentation ou la diminution de la puissance d'agir du *conatus* tandis que, en réalité, le *conatus* constitue ces choses en aimables ou haïssables selon les rencontres fortuites de notre corps avec elles. Dans cet état d'assujettissement à des causes extérieures, il n'est pas étonnant que l'âme passe aisément de l'amour à la haine et puisse éprouver, comme cela se produit dans la jalousie, l'un et l'autre en même temps. Seule l'*animositas* de l'homme dirigé par la raison exclut ces fluctuations. « Un homme à l'âme forte n'a personne en haine », « la haine doit être vaincue par l'amour », dit Spinoza au scolie de la proposition 73 de la 4^e partie. Des idées adéquates découlent les affects actifs dont l'homme libéré est la cause adéquate. Mais la connaissance par notions communes, qui permet à l'âme de former des idées adéquates, a pour point de départ les idées inadéquates qu'elle a d'elle-même, de son corps et des corps extérieurs. Pour arriver à « considérer à la fois plusieurs choses, connaître les conformités qui sont entre elles, leurs différences et leurs oppositions », selon les termes du scolie de la proposition 29 de la 2^e partie de l'*Éthique*, elle doit découvrir ce qui est commun à son corps et aux autres corps. L'expérience répétée d'affects joyeux, quoiqu'encore passifs, mène l'âme au discernement de ce qui convient au corps. Elle est une étape indispensable à l'apparition d'affects actifs, nécessairement joyeux, nés de la raison. La joie d'écarter la tristesse en détruisant sa cause supposée, la joie, moins passive, de l'écarter en transformant cette cause en cause de joie, contribuent à la conquête de la joie active qui « se rapporte à l'âme en tant qu'elle comprend ». *Tristitiam amovere* est un impératif constant de tous les stades du perfectionnement éthique. Pour ce faire, l'homme libre est mieux armé que l'homme asservi. Mais en tant que mode fini, son *conatus* est exposé à une multitude de périls auxquels il fait face diversement. C'est ce qu'affirme le chapitre 8 de l'Appendice qui clôt la 4^e partie : « Tout ce qui est donné dans la nature des

choses que nous jugeons être mauvais, c'est-à-dire pouvoir nous empêcher d'exister et de jouir d'une vie rationnelle, il nous est permis de l'écarter par la voie paraissant la plus sûre » (« écarter » traduit ici *remove*).

Parmi les réactions spontanées du *conatus* au danger, à côté de l'éviction, et parfois lié à elle, se trouve l'évitement que Spinoza associe à ce qui en apparaît la condition ou le moyen : l'abstention. *Vitare* et *Abstinere* forment couple. Dans la démonstration de la proposition 39 de la 3^e partie, qui, on l'a vu, porte sur l'effort d'écarter ou de détruire celui que l'on hait, Spinoza note que cet effort est réduit dans un cas bien précis. Si celui qui éprouve de la haine « craint par là quelque chose de plus triste, ou (c'est la même chose) un plus grand mal pour lui, et s'il croit pouvoir l'éviter en ne faisant pas à celui qu'il hait le mal qu'il méditait, il désirera s'abstenir de lui faire du mal ; et cela, d'un effort plus grand que celui qui le portait à faire du mal et qui, donc, prévaudra ». Cet homme est mû par la peur (*timor*), définie dans le scolie comme une espèce de la crainte (*metus*) : « la crainte en tant qu'elle dispose l'homme à éviter un mal qu'il juge devoir venir par un mal moindre ». La peur est l'affect qui pousse le *conatus* à ne pas vouloir ce qu'il veut et à vouloir ce qu'il ne veut pas. Il arrive que le mal dont un homme s'effraie le frappe d'une stupeur telle qu'elle anéantit son désir de l'éviter. Cette épouvante, Spinoza la nomme « consternation » et la décrit, dans l'explication de la définition 47 de l'Appendice, comme le produit d'une peur double. L'homme consterné, affolé, est paralysé à la fois par l'ampleur de son effroi et par sa fluctuation entre les tourments de deux dangers. Il ne sait lequel des deux détourner (*avertare*) et son désir d'écarter (*amovere*) le mal est réduit. Ici, *vitare* rejoint *amovere* : ne pas « éviter » vaut ne pas « éloigner ».

Mais le plus souvent, *vitare* se rapporte au choix du moindre mal. Ainsi l'avare, évoqué dans l'explication de la définition 48, en dépit de son amour immodéré des richesses, jette-t-il ses richesses à la mer pour échapper à la mort. Et la mort elle-même peut être choisie comme un moindre mal par qui est menacé d'une mort pire. Le suicide de Sénèque, au scolie de la proposition 20 de la 4^e partie, est un exemple, parmi d'autres différents, illustrant la thèse selon laquelle on ne se donne jamais la mort que sous la contrainte de causes extérieures : « ... ou encore on est, comme Sénèque, forcé par l'ordre d'un tyran de s'ouvrir les veines, c'est-à-dire qu'on désire éviter un mal plus grand par un moindre ». Hormis ces cas de défaite totale du *conatus* par des causes extérieures à sa nature et qui lui sont contraires, personne n'omet de chercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être. Or, le scolie de la proposition 18 a montré que « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme ». Selon la proposition 73, « l'homme qui est dirigé par la raison est plus libre dans la Cité, où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même ». Si peu d'hommes vivent sous la conduite de la raison, ceux que dirigent seulement leurs affects reconnaissent déjà les avantages de la société et proclament l'homme « dieu pour l'homme ». Ils éprouvent, dit Spinoza au scolie de la proposition 35, « qu'ils peuvent beau-

coup plus aisément se procurer par une aide mutuelle ce dont ils ont besoin, et qu'ils ne peuvent éviter les périls les menaçant de partout qu'en joignant leurs forces ». Pour esquiver les dangers omniprésents auxquels il est exposé, le *conatus* doit s'abstenir de tout repli sur lui-même. Dans ce scolie, nous rencontrons les trois types d'ennemis mortels de la nature humaine, qui sont aussi les pires adversaires d'une éthique conçue à la manière spinoziste : les *Satiriques* qui tournent en dérision les choses humaines, les *Théologiens* qui les détestent et les *Mélancoliques* qui les méprisent. Or, même s'il n'obéit aux lois de la cité que par crainte de sanctions répressives, le citoyen y a plus de puissance que l'individu solitaire. Sa crainte est une tristesse. Mais l'augmentation de sa puissance est une joie. Une accumulation de joies dues à l'association peut le mener, dans la cité qui « tient lieu de raison à ceux qui n'en ont pas », selon la formule de Deleuze, à la formation de sa propre raison dont la cité devient le lieu d'éclosion². Entre la joie minimale d'éviter la mort, comme l'est, par exemple, celle d'une « multitude conquisse en vertu du droit de guerre », dont il est question au § 6 du *Traité Politique*, et la joie d'éviter les périls ordinaires de la vie, que procure à ses membres un État où règnent concorde, paix et sécurité, toute une hiérarchie de passages d'un mal plus grand à un mal moindre doit prendre place. C'est dans la bonne cité, dont la *virtus* est la sécurité, que l'individu a des chances d'accéder à sa propre *virtus*, qui est liberté et force intérieure. Ce « saut » s'opère quand sa puissance de comprendre parvient à transformer la joie passive en joie active. La compréhension des raisons pour lesquelles certains dangers sont inévitables contribue elle-même à cette joie. Au dernier chapitre de l'Appendice de la 4^e partie de l'*Éthique*, Spinoza écrit :

Nous supporterons d'une âme égale les événements contraires à ce qu'exige la règle de notre utilité, si nous avons conscience de nous être acquittés de notre office, savons que notre puissance ne s'étendait pas jusqu'à nous permettre de les éviter, et que nous sommes une partie de la nature entière dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette partie de nous qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure, y trouvera un plein contentement et s'efforcera de persévérer dans ce contentement.

« Nous acquitter de notre office », c'est poursuivre le bien. Par un désir qui tire son origine de la raison, le corollaire de la proposition 63 l'a précisé, « nous poursuivons le bien directement et fuions le mal indirectement ». Un désir actif et joyeux procède de la connaissance du bien, non de celle du mal qui est la tristesse même en tant que nous en sommes conscients, et donc une connaissance inadéquate. C'est en quoi la fuite calculée de l'homme libre ne ressemble en rien à celle du peureux.

2. Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 247.

Au terme de l'itinéraire de libération, *fugere* et *destruere* manifestent une égale activité. Au cours de la transformation des affects les plus passifs en affects moins passifs et susceptibles de devenir des affects actifs, *vitare* peut équivaloir à *amovere* ou *removere*. Cependant, le scolie du second corollaire de la proposition 45 invite à accorder une supériorité aux gestes de repoussement et d'expulsion. Spinoza y signale la nécessité impérieuse de chasser la mélancolie : *melancholiam expellere*. L'enjeu n'en est rien de moins que la conservation de soi : « chasser la mélancolie » est de même importance qu'« apaiser la faim et la soif ». Au scolie de la proposition 20, l'aversion pour la nourriture était associée au suicide et, comme lui, attribuée à la contrainte de causes extérieures. Anorexie et mélancolie mènent inéluctablement à la mort : ce à quoi aucun *conatus* ne peut, par définition, aspirer. La proposition 42 a établi que la mélancolie est toujours mauvaise. À la différence de la douleur, tristesse qui se produit quand une partie du corps est lésée, la mélancolie survient quand toutes les parties du corps sont également affectées. À cet effondrement général, il n'est d'issue que catastrophique. D'où l'urgence vitale de le bannir. Les moyens de l'éliminer préconisés par Spinoza dans le scolie cité, pour l'enchantement de tant de lecteurs surpris d'en trouver le recensement sous sa plume, sont les plaisirs variés de l'existence humaine :

Il est d'un homme sage de se refaire et recréer, en mangeant et buvant modérément de bonnes choses, ainsi qu'en usant des parfums, de l'agrément des plantes verdoyantes, de la parure, de la musique, des jeux qui exercent le corps, des spectacles, et d'autres choses du même genre dont chacun peut user sans dommage pour autrui.

Si cette façon de vivre s'accorde bien avec « la pratique commune », elle se fonde sur la conception spinoziste du corps humain composé d'une multitude de parties hétérogènes qui requièrent continuellement une alimentation nouvelle et diversifiée. Lorsqu'il la reçoit, il est apte à remplir toutes ses fonctions et l'âme, idée de ce corps, devient apte à comprendre beaucoup de choses à la fois. Qu'il faille, dans l'usage des plaisirs, se garder de tout excès ne découle pas d'un impératif moral de modération, mais du constat que l'excès déséquilibre la puissance du corps à être affecté en toutes ses parties. L'excès conduit au dégoût, à la nausée qui n'est plus plaisir mais tristesse. Le plaisir doit être pure joie, car « plus grande est la joie dont nous sommes affectés, plus grande la perfection à laquelle nous passons, plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine ». Dans ce texte de la 4^e partie de l'*Éthique*, inséré dans une étude comparée des affects selon leur utilité ou leur nocivité, on a là une sorte d'anticipation-éclair de la 5^e partie où tout affect joyeux sera rapporté à Dieu et où l'*acquiescentia in se ipso* s'épanouit en béatitude.

Il n'est donc pas étonnant que l'on retrouve dans ce scolie l'ennemie à abattre : « la farouche et triste superstition » qui prohibe le plaisir. Spinoza y dénonce l'« envieux » qui se réjouit du malheur des autres et tient pour vertu les larmes, les sanglots, la crainte et les autres marques d'impuissance d'une

âme. L'enjeu est bien d'ordre théologique. Car ce sont les « Théologiens », prédicateurs d'humilité et de mortifications, qui tentent de faire croire en une divinité envieuse, jouissant de nos peines et de nos faiblesses. Dans la Préface du *Traité théologico-politique*, Spinoza les dépeint coupables du travestissement en religion de la crainte que le régime monarchique impose aux hommes afin qu'« ils combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ». Les orateurs des églises dégénérées en théâtres y sont présentés comme des charlatans mus, non par le désir d'instruire leurs naïfs auditeurs, mais par celui de les captiver en les stupéfiant. Comme la peur empêche l'homme de chercher les vrais moyens de son salut, la fascination par les fictions extravagantes de la superstition l'empêche d'exercer sa raison. Les ravages effectifs de la superstition découlent de son interprétation délirante de la nature des choses. Spinoza semble toutefois entretenir l'espoir que la mélancolie qu'elle prétend instiller se retourne contre elle. Au scolie de la proposition 63 de la quatrième partie de l'*Éthique*, il affirme :

Les superstitieux qui savent réprover les vices plutôt qu'enseigner les vertus et qui, cherchant non à conduire les hommes par la raison mais à les contenir par la crainte en sorte qu'ils fuient le mal plus qu'ils n'aiment les vertus, ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les autres aussi misérables qu'eux-mêmes. Il n'est donc pas étonnant qu'ils soient le plus souvent insupportables et odieux aux hommes.

Selon la proposition 63, celui qui fait le bien pour éviter le mal n'est pas conduit par la raison (*vitare* dans l'énoncé de la proposition et *fugere* dans le scolie sont synonymes), puisque tous les affects qui se rapportent à la raison sont des affects de joie et de désir. Le chapitre XIII de l'Appendice soulignera à nouveau que ceux qui censurent les hommes et flétrissent leurs vices au lieu d'enseigner les vertus, qui s'emploient « à briser les âmes au lieu de les fortifier », sont insupportables aux autres, en ajoutant qu'ils le sont aussi à eux-mêmes. Beaucoup de ces mélancoliques, égarés par un faux zèle religieux, ont choisi de vivre parmi les bêtes plutôt qu'avec leurs semblables. Spinoza les compare à ces adolescents qui fuient (*confugiunt*) dans le service militaire les remontrances de leurs parents et préfèrent les inconvénients de la guerre et l'autorité d'un tyran aux douceurs domestiques et aux réprimandes paternelles.

Dans l'éthique spinoziste, la mélancolie est frappée d'un décret d'expulsion. On ne peut ni la fuir, ni s'y dérober, ni la détourner, ni s'y soustraire. On ne peut que la combattre sans merci, puisqu'il y va du *conatus* lui-même en tant qu'effort pour persévérer dans son être. On peut aussi la prévenir. Thérapeutiques ou prophylactiques, les moyens de ce combat sont tous *directs* et *positifs* : il s'agit de fournir continûment aux diverses parties du corps les « aliments » dont il a besoin pour être, en son entier, apte à tout ce qui suit de sa nature. Ces nourritures sont les plaisirs exclusifs de toute tristesse : les joies pures qui, rapportées à l'âme, développent son aptitude à comprendre. Cer-

tes, cette culture des plaisirs implique-t-elle des stratégies d'évitement, ne serait-ce que d'évitement des excès. Les affects « auxquels nous sommes quotidiennement en proie », remarque Spinoza dans le scolie de la proposition 44, se rapportent la plupart du temps à une partie du corps plus que les autres affectée. L'âme est ainsi absorbée dans la considération d'un seul objet et ne peut penser à rien d'autre. Cela peut aller jusqu'au délire, comme, par exemple, chez ceux qui brûlent d'amour et ne font que rêver, nuit et jour, de la femme aimée. Une vigilance doit donc s'exercer à l'égard de cette domination du corps par une seule affection ou par quelques-unes seulement. L'usage de tous les plaisirs est la condition d'une aptitude de l'âme à comprendre le plus de choses possibles, à former le plus grand nombre possible d'idées adéquates. Mais si nous devons fuir ou éviter les objets qui requièrent une attention exclusive, les détourner ou nous en détourner, c'est bien pour briser les limites dans lesquelles ils nous emprisonnent et libérer la capacité d'agir de notre corps, la capacité de comprendre de notre âme.

Dans le scolie de la proposition 10 de la 5^e partie, Spinoza indique à l'homme en voie de libération comment se servir du « pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du corps en sorte de n'être pas facilement affecté par des affects mauvais ». Il faut, notamment, « prêter attention à ce qu'il y a de bon en chaque chose afin que ce soit toujours un affect de joie qui nous détermine à agir ». Ainsi, si quelqu'un s'aperçoit qu'il recherche trop la gloire, il pensera au bon usage qu'on en peut faire, à la fin en vue de laquelle on la poursuit et aux moyens de l'acquérir, non à ses abus, à sa vanité ou à l'inconstance des hommes dont dépend sa reconnaissance. Chercher le bon en toute chose, c'est éviter indirectement le mauvais sans jamais penser à ce mauvais. Pour ce motif encore, sont condamnés ceux qui se complaisent à contempler les vices des hommes et à dénigrer la nature humaine, alors que « qui s'emploie à maîtriser ses affects et ses appétits par le seul amour de la liberté s'efforcera, autant qu'il peut, de connaître les vertus et leurs causes et de s'emplir l'âme du contentement qui naît de leur connaissance vraie ». L'*acquiescentia*, qui n'est, au départ, qu'une joie née de la contemplation par l'homme de sa puissance d'agir, devient, au cours du processus de libération, « un contentement intérieur souverain né de la conduite droite de la vie », comme le dit Spinoza dans ce scolie, puis, liée à la connaissance des essences singulières *sub specie aeternitatis*, béatitude.

Parmi tous les maux auxquels l'homme conduit par la raison ne pense jamais, figure le mal qui inspire à l'homme asservi par les affects tristes la plus effroyable des craintes : la mort. Cherchant uniquement le bon, la raison, qui poursuit en cela l'élan spontané du *conatus*, prescrit d'agir, de vivre, de conserver son être par la recherche de l'utile propre. Il n'est pas surprenant que, parmi les traits distinctifs de l'*ingenium* du sage dépeint à la fin de la 4^e partie de l'*Éthique*, Spinoza relève son insouciance de la mort. Elle apparaît, à la proposition 67, comme le simple effet de la plénitude de ce qui occupe sa pensée, la vie : « Un homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse

est une méditation, non de la mort, mais de la vie ». C'est ce même homme libre qui choisit la fuite devant les dangers quand il ne peut les vaincre, parce qu'il a appris à en apprécier la gravité au cours de toutes les sortes de combats qu'il a engagés contre eux. Pour passer d'une fuite aveugle à une fuite opportune qui vaut une victoire, son *conatus* a dû s'aguerrir en de multiples expériences d'évitement et d'éviction des périls qu'il court comme toute chose singulière dans la nature.

L'importance du mécanisme de projection imaginatif au sein de la démarche éthique spinozienne

Andrea Zaninetti

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009566ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009566ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Zaninetti, A. (2002). L'importance du mécanisme de projection imaginatif au sein de la démarche éthique spinozienne. *Philosophiques*, 29 (1), 99–105.
<https://doi.org/10.7202/009566ar>

L'importance du mécanisme de projection imaginatif au sein de la démarche éthique spinozienne

ANDREA ZANINETTI

Université de Montréal

azaninetti@hotmail.com

RÉSUMÉ. — Contrairement à Descartes, Spinoza regroupe sous le terme « imagination », des processus cognitifs que l'on s'attendrait ordinairement à voir distingués, soit la connaissance sensible et l'activité fantasmatique. Quelle est la raison profonde de leur unification ? Dans cet article, nous tenterons de répondre à cette question, en montrant tout d'abord que ces processus cognitifs partagent une caractéristique commune, soit leur dynamique projective (que nous nommons « mécanisme de projection imaginatif »). Après avoir défini les propriétés principales et les limites de ce mécanisme et avoir montré la manière dont celui-ci s'exprime, nous nous demanderons pourquoi il est dans l'intérêt de tout homme de le dépasser. Ce dernier point, fera ressortir la place centrale que ce mécanisme occupe au sein de la démarche éthique spinozienne.

ABSTRACT. — In contrast to Descartes, Spinoza amalgamates under the term 'imagination' cognitive processes that one would normally expect to be contradistinguished, i.e., sensitive knowledge and the activity of the fantasy. What is the underlying reason for this unification ? In this paper, I intend to answer this question by first showing that these cognitive processes share a common feature, that of their projective dynamics—which is referred to here as the "imaginative projection mechanism". After showing the main properties and the limits of this mechanism, as well as the way it realizes itself, I will ask why it is in the interest of any human being to transcend it. This last point will highlight the central place occupied by this mechanism within the Spinozistic ethical process.

« Ceux donc qui croient parler, se taire ou faire quoi que ce soit en vertu d'un libre décret de l'esprit, rêvent les yeux ouverts »¹. Ainsi s'achève le long scolie de la proposition II du *de Affectibus* ; sous l'apparente légèreté de cette déclaration, le lecteur averti décèlera peut-être une pointe acérée, dirigée contre la conception cartésienne du libre-arbitre. Il est fort probable cependant que Spinoza n'ait point voulu viser intentionnellement Descartes dans cet extrait, ce qui n'ôte rien au demeurant à son caractère profondément anti-cartésien. Car Spinoza nous dit ici quelque chose que Descartes a toujours repoussé avec vigueur : l'expérience de la liberté est un rêve éveillé, autrement dit, une illusion. Le terme « rêve » suggère d'emblée qu'une parenté étroite existe entre cette expérience et le songe nocturne. Comme l'illusion de la liberté est indis-

1. Toutes les citations sont tirées de : Spinoza, B., *Oeuvres complètes*, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Cailliois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, 1578 p. (Bibliothèque de la Pléiade # 108).

sociable de la dynamique imaginative, cette parenté concerne tous les processus cognitifs que cette dynamique englobe. Ceci est possible parce qu'il n'existe pas, chez Spinoza, de démarcation épistémologique permettant de différencier un rêve « les yeux fermés », d'un rêve « les yeux ouverts »². Cela tient à sa conception très particulière de l'imagination, qui met sur le même plan l'activité fantasmatique et la connaissance sensible. Qu'elles soient mises sur le même plan, ne signifie pas pour autant qu'elles soient confondues : Spinoza distingue en effet implicitement entre une activité fantasmatique qui est *indirectement* conditionnée par l'objet extérieur qu'elle représente, puisqu'elle procède du contact spontané (*spontaneo suo motu*) des parties fluides du corps sur les traces imprimées antérieurement par celles-ci dans les parties molles (sous l'effet d'un corps extérieur), et la connaissance sensible proprement dite qui elle, est *directement* déterminée par les corps extérieurs qu'elle représente. Cette distinction se retrouve dans la proposition 17 du *de Mente* : la première démonstration est consacrée à la connaissance sensible proprement dite et la seconde à l'activité fantasmatique, le corollaire intercalé entre les deux assurant leur transition. Le choix d'introduire ces dernières dans deux démonstrations séparées, indique clairement que Spinoza les considère comme deux mécanismes cognitifs distincts, mais le fait que ceux-ci se retrouvent tous deux au sein de la même proposition, démontre que ces mécanismes doivent être considérés comme étant de nature identique. Spinoza ne nous donne aucun critère permettant de différencier intérieurement ces mécanismes, contrairement à Descartes, qui dans la sixième Méditation les hiérarchise en fonction de la vivacité de leurs représentations (les objets extérieurs sont, pour Descartes, « mieux » perçus par les sens que par l'imagination). La différenciation externe de ces mécanismes, c'est-à-dire la relation immédiate ou médiate que leurs représentations entretiennent avec les corps extérieurs qui les déterminent, n'est pas une raison suffisante pour les considérer comme qualitativement distincts. Au contraire, ce critère extrinsèque, s'il avait été développé plus en détail ou traité dans des propositions séparées, aurait probablement détourné le lecteur de l'*Ethique* de l'essentiel, soit, que les représentations fantasmatiques et sensibles ont une parenté étroite, du fait que toutes deux, témoignent plutôt du corps de celui qui les forme que des corps extérieurs qui les déterminent.

Ceci le lecteur l'apprend en confrontant la proposition 17 du *de Mente* à celle qui la précède, soit la proposition 16 : cette dernière permet en effet de comprendre pourquoi l'activité fantasmatique et la connaissance sensible ne sont pas traitées séparément, bien qu'elles soient différenciées théoriquement. Par cette confrontation, le lecteur peut saisir concrètement de quelle manière Spinoza, ainsi qu'il l'annonce dans la préface du *de Mente*, entend restreindre

2. Non seulement l'ensemble des passions peuvent être considérées comme des rêves éveillés, mais en vertu de la parenté existant entre tous les processus cognitifs de l'imagination, elle peuvent également être identifiées à des « sortes de délires » (E, IV, 44, scolies.), entraînant ainsi une extension du pathologique à ce qui n'est point ordinairement considéré comme tel.

le champ théorique de l'*Éthique* à ce qui peut « nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa béatitude suprême. » Cette confrontation permet de déceler un subtil compromis entre, d'une part, les exigences de l'analyse scientifique et, d'autre part, celles de la démarche éthique. Alors que la première tend naturellement à séparer les objets du savoir en autant de champs d'investigations qui n'ont d'autre fin qu'eux-mêmes, la seconde, au contraire, cherche au sein de ce dernier les dénominateurs communs qui servent sa propre finalité. Dans l'exemple qui nous occupe présentement, le dénominateur commun existant entre l'activité fantasmatique et la connaissance sensible se trouve dans la proposition 16 et plus particulièrement dans son deuxième corollaire. C'est dans ce dernier que l'on apprend que les « idées que nous avons des corps extérieurs indiquent *plutôt* la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs. »³ On ne saurait trop insister sur le « *plutôt* », puisque ce simple terme souligne une spécificité importante de l'imagination, soit *son caractère projectif*, qui constitue précisément le dénominateur commun de tout ce qui est englobé sous le terme « imagination ». On peut même aller jusqu'à conjecturer que la raison de l'unification sous ce terme de mécanismes cognitifs aussi divers que le rêve, la connaissance sensible et l'imagination au sens étroit, réside précisément dans le fait qu'ils partagent tous ce caractère projectif. Cette unification pourrait en ce sens être interprétée comme un avertissement de ne pas se perdre dans la différenciation théorique de ces mécanismes cognitifs, mais au contraire de se concentrer sur le message éthique que leur unification suggère, message qui pourrait se résumer comme suit : *les hommes vivent communément dans le monde clos de leurs propres projections*.

L'Appendice du *de Deo* — auquel se réfère Spinoza dans le corollaire précédemment mentionné — fournit des précisions importantes sur la nature du mécanisme de projection imagitatif. Trois caractéristiques essentielles s'en dégagent : premièrement, ce mécanisme est *inconscient*, l'inconscience de ce dernier découlant de l'ignorance des causes qui le déterminent. Deuxièmement, ce mécanisme est *différentiel*, en ce sens que les projections qu'il déploie, épousent chaque fois la coloration particulière du tempérament (*ingenium*) de celui qui imagine, ceci impliquant qu'il y a autant de projections que de tempéraments particuliers. Troisièmement, ce mécanisme est *clos*, en ce sens que chacune de ses projections se déploie en circuit fermé⁴ (même si au regard des causes qui déterminent ces dernières, on peut à bon droit le considérer comme un circuit « ouvert »). Ainsi le mécanisme imagitatif peut être défini à la fois comme inconscient, différentiel et clos.

Ces trois termes sont liés mutuellement. L'inconscience du mécanisme imagitatif est indissociable de celle de son caractère différentiel mais également par extension de celle de son cloisonnement. Mais à la différence du

3. Nous soulignons.

4. Autrement dit, sans avoir conscience de l'existence des autres projections.

caractère différentiel qui, inconscient de lui-même ou non, demeure indépassable (puisque c'est un fait qu'il y a des essences singulières qualitativement distinctes), le caractère clos du mécanisme, lui, peut être dépassé, s'il devient conscient de soi. C'est le deuxième genre de connaissance, soit la connaissance par la Raison, qui rend conscient ce mécanisme, en permettant de considérer simultanément (*simul*)⁵ plusieurs choses singulières (alors que l'imagination est réduite à la perception d'une diversité éclatée), ce qui rend possible une comparaison entre elles : cette comparaison fait ressortir simultanément le caractère commun des choses comparées et leur caractère différentiel. Or ce qui est digne d'intérêt, c'est que la perception du caractère différentiel des choses, coïncide exactement, selon nous, avec la neutralisation de ce dernier. En effet, c'est au moment où un individu perçoit par la Raison que toute chose a une essence singulière, qu'il prend conscience du même coup de la particularité de sa propre essence et surtout que celle-ci était antérieurement projetée sur le monde extérieur : dès lors, le caractère différentiel de son essence singulière est neutralisé, dans le sens où celle-ci ne déploie plus inconsciemment sur le monde le produit de sa particularité (soit ses projections)⁶ mais au contraire, met sa particularité au service de la formation de notions communes, qui comme leur nom l'indique sont perçues par tous de façon identique.

Nous avons énuméré jusqu'à présent les caractéristiques générales du mécanisme de projection imaginatif et évoqué la possibilité de son dépassement par le deuxième genre de connaissance. Nous nous attarderons maintenant sur la manière dont ce mécanisme s'exprime. Comme ce dernier est neutralisé dès qu'il devient conscient de lui-même, on peut d'emblée poser que c'est l'ignorance qui rend possible son déploiement. Cette ignorance porte sur les causes qui déterminent ce mécanisme. Voyons ceci de plus près en se servant d'un exemple très spinozien. Si le corps de Pierre affecte le corps de Paul, l'idée que Paul aura du corps de Pierre indiquera plutôt l'essence de son propre corps que celle du corps qui l'affecte. Puisque l'idée que Paul aura de son propre corps a été déterminée par une cause extérieure (le corps de Pierre), elle est un effet de cette dernière. Or ceci l'idée imaginative l'ignore. De ce fait elle ignore également le caractère hybride de sa réalité objective, représentant la rencontre des deux corps dans la conscience de celui qui imagine, comme un tout uniforme. Cette double ignorance, entraîne une inver-

5. E, II, 39, scolie.

6. Plus précisément, ces projections continuent à être déployées mais accompagnées des idées de la Raison qui excluent l'existence de ce que les premières représentent. C'est cette rectification de l'imagination par la Raison qui neutralise le caractère projectif de celle-là. Le promeneur imagine le soleil à 200 pieds de lui mais il rectifie spontanément cette perception à l'aide d'idées de la Raison (dans le cas présent, empruntées à l'astronomie), qui lui indiquent la véritable distance du soleil par rapport à la terre. Dans un sens donc, il n'est pas faux de dire que les projections ne se déploient plus une fois rectifiées par la Raison, puisque dans l'exemple du soleil, il est évident sa distance imaginaire n'est dans un sens plus perçue, une fois son existence exclue par les idées rationnelles.

sion de la perception de l'ordre causal de la Nature. Puisque l'imagination ignore qu'elle est un effet, elle se prend pour une cause. Puisqu'elle ignore le caractère hybride de la réalité objective de ses idées, dont la majeure partie est de nature projective, elle va spontanément croire que ces dernières représentent le monde tel qu'il est vraiment. Ainsi prend forme le rêve éveillé de l'imagination. Rêve de liberté tout d'abord, qui découle de l'illusion d'être une cause première, mais aussi rêve d'un monde qualitativement ordonné qui serait adapté à nos besoins. Ce rêve comme Spinoza le montre dans l'Appendice du *de Deo*, ne connaît point de limite à son extension : même les dieux sont conçus inconsciemment comme des êtres soumis à la dynamique imaginative, c'est-à-dire comme des répliques plus puissantes de ceux qui les ont imaginés. Le paradoxe de cette dynamique, réside dans le fait que les personnes qui lui sont soumises, sont conditionnées par la Nature à soumettre cette dernière à leur propres besoins. Tout en étant de simples jouets du monde extérieur, elles sont coupées de ce dernier, et s'imaginent au contraire être libres et en contact direct avec la réalité. Seules les personnes qui parviennent à s'intérioriser⁷ ou, ce qui revient au même, à former des idées adéquates, perçoivent le monde tel qu'il est, soit un monde où chaque essence a sa place et où une authentique altérité est possible (même si elle ne peut être pensée sans l'identité divine).

Une question peut légitimement être posée ici, celle de savoir pour quelle raison il est dans notre intérêt de quitter le monde de projections dans lequel, selon Spinoza, nous vivons tous dès la naissance. Sa réponse implique le pourquoi de la démarche éthique spinozienne.

Une des réponses possibles — celle de Deleuze en l'occurrence⁸ — insiste sur le fait que la dynamique imaginative nous soumet inévitablement, à la longue, à de nombreuses mauvaises rencontres, qui finissent par avoir raison du rapport constitutif de notre essence : d'où l'importance de sortir au plus vite de cet état hasardeux qu'est la vie soumise à l'imagination. Cette réponse, qui se concentre sur l'absence de choix caractérisant la vie imaginative et sur les conséquences négatives qui en découlent n'est point convaincante à notre avis, car elle postule le triomphe des mauvaises rencontres sur les bonnes, alors que le contraire pourrait logiquement tout aussi bien être postulé : en effet il n'y a aucune raison, pour que le rapport constitutif de mon essence ne bénéficie pas de bonnes rencontres qui rééquilibrent les dommages causés par les mauvaises et ceci indéfiniment.

Une seconde réponse, que nous défendons, pose au contraire que c'est le caractère projectif de l'imagination qui est éminemment destructeur. Regardons celui-ci de plus près. La dynamique d'une personne soumise à l'imagination consiste à désirer dans le monde extérieur les qualités positives

7. *Ibid.*

8. Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 214-233.

qu'elle y a projeté. Une projection positive a lieu lorsqu'une partie de la chose extérieure rencontrée — et ce ne peut être qu'une partie — s'accorde avec l'essence du corps de celui qui la rencontre. Une fois cet accord réalisé, la personne s'efforcera de le conserver et s'il est le seul point commun de la rencontre, elle s'efforcera de nier les points de divergence, pour ne se concentrer que sur lui seul. Si cet accord vient à disparaître, elle s'efforcera de le reproduire comme auparavant et détruira tout ce qui l'en empêche. Bien que Spinoza comprenne sous le terme de chose (*res*), à la fois les choses matérielles, les êtres animés dépourvus de raison et les hommes, il est clair que dans la partie de l'*Ethique* consacrée à la dynamique imaginative, soit le *de Affectibus*, ce terme finit par ne désigner que les hommes⁹ (à partir de la démonstration de la proposition 21 pour être précis). Ceci a son importance, car cela signifie que les relations intersubjectives sont au cœur de la démarche éthique spinozienne. Ainsi, la chose en face de moi peut bien entendu être une pierre, elle peut me tomber dessus, me fracasser le crâne et finir par me tuer ; Spinoza inclut la possibilité de telles rencontres, mais il veut que l'on porte plus spécifiquement notre attention sur une chose semblable à nous-mêmes, c'est-à-dire un autre homme, qui va déployer ses stratégies d'appropriation sur notre personne ou résister à celles que l'on déploie sur lui, contrairement à ce que peut faire la pierre. Dans les relations intersubjectives, le mécanisme de projection est inévitablement destructeur, parce que chaque personne s'efforce, autant qu'elle peut, d'aimer dans l'autre la totalité d'elle-même et d'haïr ce qui la nie en partie ou en totalité. Comme l'autre ne convient que partiellement au rapport qui définit notre essence¹⁰, et qu'il n'entend pas être nié dans les parties qui ne nous conviennent pas chez lui (puisque au contraire il va s'efforcer de faire convenir ces parties avec une chose extérieure), cet autre va nécessairement nous haïr pour l'avoir nié et s'efforcera donc de nous détruire, en partie du moins. Ainsi et c'est le point capital, la destruction de notre essence est nécessairement *provoquée* par nous-mêmes, puisque nous voulons forcer les autres à vivre selon notre propre naturel (ou complexion corporelle) et que ces derniers agissent de même avec nous. Ce qui distingue donc la rencontre d'un homme d'avec celle d'une pierre, c'est que dans le premier cas, les efforts d'appropriation engendrent un ensemble de réponse dans la chose qu'on désire s'approprier, qui multiplie les risques rétroactifs de destruction dans notre propre essence et par conséquent les réponses négatives de notre part à l'égard de cette chose. Cette escalade destructrice n'est point envisageable dans le cas de la pierre, car si cette dernière peut nous détruire voire nous tuer, ce n'est évidemment point parce qu'elle réagit à la négation

9. Bien que les animaux soient également doués de sentiment (selon E, III, 57, scolie), il ne sont pas semblables à l'homme et dès lors il ne saurait y avoir d'échange affectif avec eux (en vertu d'E, III, 33).

10. Puisque l'individualité est conférée par le corps (E, II, Lemme IV) et que les corps humains diffèrent sur beaucoup de points (E, I, Appendice).

de sa propre essence mais simplement parce qu'elle entretient, au moment où elle nous détruit, un rapport qui ne s'accorde pas avec la nôtre. Ce rapport est invariable : il peut être reproduit autant de fois que les conditions qui le rendent possible sont réunies (il faut par exemple qu'une pierre d'un poids déterminé atteigne une vitesse déterminée pour blesser quelqu'un). Alors que la rencontre de l'homme avec les objets non rationnels met uniquement en jeu les compatibilités et incompatibilités de son essence avec ces derniers sous certains rapports invariables, les rencontres entre êtres humains soumis à l'imagination, au contraire, même si elles débute elles aussi par des rapports de plus ou moins grande compatibilité, finissent nécessairement par la destruction, c'est-à-dire par le triomphe des passions tristes sur les passions joyeuses. Ceci veut dire que deux personnes soumises à l'imagination, risquent fortement de voir les affinités qui cimentaient au départ leur relation — par exemple une attirance mutuelle pour leur « forme belle » — être graduellement substituées par une haine réciproque¹¹. Cette haine, nous l'avons vu, est engendrée par l'inévitable empiètement de « territoire » qu'entraîne le mécanisme de projection dans les relations intersubjectives gouvernées par l'imagination et des réactions que cet empiètement suscite mais surtout, elle est la conséquence de l'illusion de la liberté chez chacun des protagonistes impliqués dans ces relations. Car sans cette illusion, indissociable du mécanisme de projection, la haine entre ces protagonistes serait moins grande¹² et par conséquent les risques d'une escalade destructrice le seraient également.

La réponse à la question de savoir pourquoi il faut quitter la dynamique projective de l'imagination est donc très claire : cette dernière rend extrêmement dangereuse la vie sociale des hommes et ceci d'autant plus que cette vie est pour eux une nécessité¹³. Ainsi le mal éthique par excellence dont il faut se guérir est l'imagination en tant qu'elle se déploie dans les relations intersubjectives, car c'est là que les dégâts qu'elle provoque sont les plus dommageables.

Nous espérons avoir pu montrer, dans le cadre de cet article, l'importance du mécanisme de projection imaginatif, au sein de la démarche éthique spinozienne. Nous pensons que l'analyse de ce dernier offre une voie d'accès privilégiée à cette démarche, parce qu'il concentre à lui seul l'enjeu fondamental de cette dernière, soit l'urgence éthique du salut face à la destruction inévitable de notre essence, lorsque nous vivons sous régime imaginatif. C'est cette urgence qui réclame de ne se concentrer que sur l'essentiel, soit précisément sur ce mécanisme projectif, dont le remède réside dans sa propre compréhension.

11. Sur ce point, cf. E, IV, Appendice, ch. 19.

12. En vertu d'E, III, 49.

13. Cf. E, IV, 35, scolie.

De l'étude de l'État hébreu à la démocratie La stratégie politique du conatus spinoziste

Laurent Bove

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009567ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009567ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bove, L. (2002). De l'étude de l'État hébreu à la démocratie La stratégie politique du conatus spinoziste. *Philosophiques*, 29 (1), 107–119.
<https://doi.org/10.7202/009567ar>

De l'étude de l'État hébreu à la démocratie La stratégie politique du *conatus* spinoziste

LAURENT BOVE

Université d'Amiens

laurent.bove@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — De l'État le plus parfait dans la servitude, sont déduits, sur le plan de la théorie philosophique de la constitution du corps politique, des enseignements pour la compréhension de l'originalité de l'approche spinoziste de l'auto-organisation du corps collectif en général et de la démocratie en particulier. C'est dans et par l'examen historique et politique de l'effort de persévérance *in suo statu* que Spinoza a élaboré sa théorie du *conatus* et ce à travers l'étude d'un individu collectif, l'État hébreu. On ne peut pas détacher la théorie du *conatus* de la connaissance du procès concret d'actualisation d'une essence singulière, et les concepts d'*habitus*, de *consuetudo*, d'*ingenium*, de *dispositio*, conduisent à concevoir l'effort comme une pratique stratégique d'affirmation et de résistance, dont le régime peut être d'hétéronomie ou d'autonomie. *Stratégie* n'a pas un sens téléologique et instrumental : c'est la logique *causale* de chaque être dans son effort singulier pour persévérer en son être. Ainsi est mise à jour une ontologie politique spinoziste de la stratégie qui éclaire, pour tout régime, le rapport de la multitude à ses institutions.

ABSTRACT. — From the most perfect state during its servitude, precepts may be deduced on the level of philosophical theory regarding the constitution of the political body, which help one to understand the uniqueness of the Spinozistic approach to the self-organization of collective bodies in general, and democracies in particular. It is in and through a historical and political examination of the effort to persevere *in suo statu* that Spinoza elaborated his theory of the *conatus*, and he did so through the study of a collective individual, that of the Hebrew state. The theory of the *conatus* cannot be separated from a recognition of the concrete process of actualization of a singular essence ; the concepts of *habitus*, *consuetudo*, *ingenium*, and *dispositio* lead us to understand the effort as a practical strategy of affirmation and resistance, whose form may either be of heteronomy or of autonomy. *Strategy* does not have any teleological or instrumental meaning : it is the *causal* logic of each being in his singular effort to persevere in his being. We can thus see how a Spinozistic political ontology of strategy emerges that may account for the relationship between the multitude and its institutions within all governments.

Spinoza est mort en laissant inachevé un *Traité Politique* et le chapitre qu'il souhaitait consacrer à la démocratie. Or, de l'étude de l'organisation politique la plus parfaite dans la servitude (à savoir la théocratie hébraïque étudiée, elle, dans le *Traité Théologico-Politique*), nous pouvons déduire, sur le plan de la théorie philosophique de la constitution même du corps politique, des enseignements des plus utiles pour la compréhension de l'originalité de l'approche spinoziste de l'auto-organisation du corps collectif, en général, et de la démocratie en particulier.

Nous partirons pour cela de l'étude du concept de *conatus*. Ce concept est à proprement parler introuvable dans le texte du *TTP* alors qu'il est central dans l'*Éthique*, telle que Spinoza nous l'a laissée. Si l'on cherche en effet, dans le *TTP*, le concept de *conatus* — en tant qu'il définit l'essence actuelle d'une chose ou l'effort même que cette chose fait pour persévérer dans son être — on ne le trouvera pas. La proposition 6 d'*Éthique* III affirme : « Chaque chose, autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être »¹. Dans le chapitre XVI du *TTP* on trouve cette autre formulation : « Chaque chose, autant qu'il est en elle [de puissance] s'efforce de persévérer dans son état »². Persévérer « dans son état » et non « dans son être », comme le dit *Éthique* III, 6.

Nous voudrions montrer que c'est, — *premièrement*, dans et par l'examen historique et politique de cet effort, toujours particulier, de persévérance en son état (*in suo statu*) ou — ce qui signifie la même chose — de persévérance dans et par des dispositions particulières, que Spinoza a élaboré sa théorie du *conatus* et ce essentiellement à travers l'étude d'un individu collectif, l'État hébreu³, — *deuxièmement*, et par conséquent, qu'on ne peut pas détacher la théorie du *conatus* des études particulières des essences individuelles, soit de la connaissance effective du procès concret d'actualisation d'une essence singulière. Les *conatus* sont des pratiques. Et il y a autant d'espèces de *conatus* qu'il y a d'individus réels. La notion de *conatus* est certes universelle mais elle enveloppe aussi, dans ses développements concrets, les concepts théoriques nécessaires à sa propre explication, en tant qu'essence individuelle. Or ce sont ces concepts récurrents d'habitude (*habitus*), de coutume (*consuetudo*), de complexion propre (*ingenium*) de disposition (*dispositio*) qui nous conduisent à concevoir la nature de l'effort comme une pratique stratégique d'affirmation et

1. *Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*, in éd. Gebhardt, Carl, *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1982, rééd. 1972, t. II p.146.

2. *Unaqueque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare...*, *Ibid.* t. III p.189, traduction française d'Appuhn, Charles, in Garnier Flammarion t. II p.262.

3. Avant le *TTP* on peut lire déjà dans le *Court Traité*, qu'« aucune chose ne peut par sa propre nature tendre à l'anéantissement d'elle-même, mais qu'au contraire chaque chose a en elle-même une tendance à se maintenir dans le même état et à s'élever à un meilleur » (CT V, De la Providence de Dieu 1 et 2) ; dans l'Appendice géométrique du CT II, 6, Spinoza évoque « l'amour naturel, qui est en chaque chose, de conserver son corps » ; dans les *Pensées Métaphysiques* c'est tout d'abord, dans la première partie ch. VI, que Spinoza identifie la chose à « la tendance qui est en elle à conserver son être » (Gebhardt t. I p. 248 ; Appuhn t. I pp.353-354) ; dans le ch. VI de la partie II, c'est la « vie » elle-même qui est identifiée à « la force par laquelle les choses persèverent dans leur être ... *per quam res in suo esse perseverant* » (*Ibid.* t. I p.260 ; *ibid.* t. I pp.368-369). Remarquons aussi que, dans sa lecture des *Principes de la Philosophie de Descartes*, Spinoza aborde la question du repos « et » du mouvement (ou de leur « rapport ») d'un point de vue essentiellement dynamique (cf. Lécrivain, André, « Spinoza et la physique cartésienne », dans les *Cahiers Spinoza* 1, 1977 et 2, 1978 éd. Réplique, pp. 235-265 et 93-206). Mais ce n'est qu'à partir du *TTP* que cette dynamique (cette puissance, ce droit de nature ou cet effort de persévérance) va être pratiquement conçue comme un processus constitutif dont l'analyse de l'État hébreu éclaire les principes.

de résistance, ou comme procès d'auto-organisation collective dont le régime peut être d'hétéronomie ou d'autonomie, selon certaines proportions entre activité et passivité. Nous n'emploierons pas ici la notion de *stratégie* en un sens téléologique et instrumental. La stratégie est la logique causale de chaque être dans son effort singulier pour persévérer en son être. Et notre projet est ainsi d'étudier, chez Spinoza, une ontologie politique de la stratégie ou (c'est la même chose) de la puissance actuelle et constituante⁴.

Les textes où il est question de la naissance, de l'organisation et de l'histoire de l'État hébreu (essentiellement les chapitres V et XVII-XVIII du *TTP*) révèlent à l'analyse, et du point de vue qui nous intéresse, deux lignes possibles d'interprétation qui signalent bien la position de charnière de cette étude dans l'élaboration conceptuelle du système de l'*Éthique*.

1. La théocratie hébraïque à la lumière de l'appendice d'*Éthique* I

On peut lire en effet, tout d'abord, les textes du *TTP*, concernant l'État hébreu, à la lumière de l'appendice de la partie I de l'*Éthique* qui, à la suite du paragraphe 58 (numérotation Bruder) du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, pose la relation inversement proportionnelle entre la puissance de comprendre et la puissance d'imaginer : moins notre esprit comprend, plus il a une grande puissance de fiction ; plus notre esprit comprend, moins il imagine⁵. Relation qui est réaffirmée comme une vérité universelle au début du chapitre II du *TTP*, « Des Prophètes »⁶.

Dans l'appendice d'*Éthique* I, en décrivant du point de vue de l'ignorance et de la crainte la production imaginative d'une représentation du monde ou d'une codification du réel comme une exigence vitale commune à tous les hommes, Spinoza voyait déjà dans l'épigénétisme du préjugé finaliste — comme fiction — la matrice d'une véritable constitution imaginaire de la réalité humaine. Et selon une nécessité présentée comme logiquement inéluctable,

4. Ce texte est une synthèse et un prolongement de la position soutenue dans Bove, Laurent, *La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin 1996 (particulièrement dans les chapitres VII, 3 ; VIII, 1 ; IX, 1). Nous avons examiné par ailleurs, et dans le même esprit, la filiation Spinoza-Machiavel : « Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel », étude publiée dans *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ?* Hommage en l'honneur de Bernard Rousset, dans éd. Bove, Laurent, Groupe de Recherches Spinozistes, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 1999. Sur le rapport production-constitution comme « pivot de la projectualité spinoziste », cf. le grand livre d'Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, Paris, 1982.

5. *Quo mens minus intelligit, & tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, & quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuatur*, TRE, Gebhardt, t.II p.22 ; Appuhn, t.I (37) p.199.

6. *Nam qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum, & contra, qui intellectu magis pollent, eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam, magisque sub potestatem habent, & quasi freno tenent, nè cum intellectu confundatur*, (Gebhardt, t. III p.29 ; Appuhn, t. II p.50).

Spinoza tirait les conséquences religieuses et politiques catastrophiques — pour la vérité et la liberté, et plus généralement pour le bonheur du genre humain — de cette matrice téléologique devenue superstition et tyrannie. Les hommes ont une nécessité vitale de la représentation d'un ordre, d'un sens et — dans l'ignorance — ils sont nécessairement conduits à la perversion mortifère de cet ordre et de ce sens dans la superstition et la tyrannie. Dans le *TTP* l'existence de la théocratie hébraïque apparaît alors comme la solution, propre à un peuple barbare, de cette contradiction qui conduit les hommes à combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut. Dans l'État hébreu, en effet, c'est la représentation finaliste imaginaire et superstitieuse qui, devenue institution, élevée au rang de la Loi politique intangible d'un Dieu souverain, assure le fondement et le maintien de la vie heureuse, tant sur le plan individuel que collectif.

Éthique I appendice nous évite donc déjà de réduire l'ordre symbolique de la théocratie hébraïque, son univers propre de significations et de valeurs, à la simple technique politique d'un législateur génial, comme pourraient nous le faire croire, au premier abord, certaines expressions du *TTP*, comme par exemple chapitre V, « *Moses... divino religionem in Rempublicam introduxit* »⁷. L'étude de l'État hébreu nous donne au contraire à lire, dans la totalité de son sens, la thèse plus spécifiquement spinoziste de la constitution de l'individualité propre du corps collectif en fonction d'un système de significations imaginaires dont *Éthique* I appendice nous avait livré la genèse.

Ce que montrent clairement les chapitres V et XVII du *TTP*, c'est que, comme les hommes en général (abstraction faite de la société, c'était la perspective de l'appendice), chaque société doit aussi, dans la représentation, définir son identité (c'est-à-dire son image propre) dans sa différence avec les autres sociétés, définir également (mais c'est la même chose) le sens de son existence, son rapport au monde, aux autres (qu'il faut aussi signifier), et aussi son rapport à soi, à ses besoins, à ses désirs, à ses significations, à ses valeurs. C'est ce que font les Hébreux qui, selon une fiction finaliste singularisée, s'attribuent en exclusivité le nom de *filios Dei*.

En définissant ainsi, tant dans l'imaginaire que dans le réel des institutions et de la vie que cet imaginaire a institué, l'utile propre d'un peuple barbare, et en instaurant les moyens de la satisfaction tant des désirs que des besoins, l'État hébreu s'est élevé à une organisation rationnelle de la vie commune. Et c'est en ce point que l'étude de la théocratie hébraïque excède la problématique d'*Éthique* I appendice. Car en pensant l'organisation d'un peuple, que Spinoza tient pour un peuple-enfant entièrement privé de raison⁸, comme une organisation éminemment rationnelle, Spinoza est en effet passé de la considération de l'impuissance de la multitude ignorante à se gouverner seule à la considération de sa puissance propre — malgré cette ignorance — à s'auto-

7. Cf. Gebhardt, t. III p.75 ; Appuhn, t. II p.108.

8. *TTP* II, Gebhardt, t. III p. 41 ; Appuhn, t. II p. 61.

organiser rationnellement. C'est dire que la puissance souveraine de la multitude est alors conçue comme première politiquement, que la multitude possède la puissance politiquement constituante, que le procès démocratique est donc lui-même constituant de la politique et de l'histoire, même si la démocratie, comme pratique effective de la citoyenneté et comme régime, est toujours historiquement à faire. D'où la nécessité et la possibilité d'une seconde perspective de lecture de ces chapitres du *TTP*, qui nous conduit plutôt à examiner le ou les concepts mis en œuvre par Spinoza, comme autant d'outils, afin de réfléchir ce procès historique auto-organisationnel de cette chose particulière qu'est l'État hébreu. Pour aborder cette seconde perspective, revenons à la constitution même de l'État hébreu, soit au moment du pacte.

2. Le *conatus*-habitude de l'État hébreu

Dans le chapitre XVII — comme dans bien d'autres passages du *TTP* — c'est tout d'abord sur la puissance des *consuetudines* — de l'accoutumance ou de l'habitude — que Spinoza insiste plus particulièrement pour expliquer ce qui fait la première « force » du peuple hébreu, dont la valeur, dit-il, dépend de « l'opinion seule ». Or les opinions ne sont contractées qu'« en vertu d'habitudes acquises »⁹. Et c'est selon ces habitudes ou ces opinions contractées que les Hébreux ont été conduits à passer un premier pacte avec Dieu :

Puisque les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre, que tous également, comme dans une démocratie, s'en dessaisirent et crièrent d'une seule voix *tout ce que Dieu aura dit* (sans qu'aucun médiateur fût prévu), *nous le ferons*, tous en vertu de ce pacte restèrent entièrement égaux ; le droit de consulter Dieu, celui de recevoir et d'interpréter ses lois, appartient également à tous, et d'une manière générale tous furent également chargés de l'administration de l'État. Pour cette cause donc, à l'origine, tous allèrent vers Dieu pour entendre ses commandements ; mais, à l'occasion de ce premier hommage, ils eurent un tel effroi et entendirent la parole de Dieu avec un étonnement tel qu'ils crurent leur heure suprême venue. Pleins de crainte donc ils s'adressent de nouveau à Moïse...¹⁰

Comment expliquer un tel effroi ? Tout d'abord par la rupture brutale et inattendue du tissu associatif de l'habitude qu'engendre la nouvelle situation. L'étonnement des Hébreux, lors du premier pacte, s'explique par leur impuissance-panique à intégrer et à interpréter une nouvelle image de Dieu, à la fois singulière et bouleversante, d'autant plus angoissante qu'elle leur est plus étrangère. Et ceci à cause de la nouveauté de leur propre situation : situation inédite d'attente de commandements, jamais encore rencontrée, situation qu'ils ont eux-mêmes créée en désirant passer un pacte politique avec Dieu, pacte qui ne faisait pourtant pour eux que prolonger leurs habitudes, et qui les

9. *TTP* VI, Gebhardt, t. III p. 81 ; Appuhn, t. II p. 117.

10. *TTP* XVII, Gebhardt, t. III p. 206 ; Appuhn, t. II p. 283.

expose à présent à une étrangeté radicale. Car le pacte exige de Dieu (c'est-à-dire, en fait, de l'imagination même des Hébreux) la résolution de problèmes que, jusqu'à ce jour, cette imagination n'avait jamais été accoutumée, ni à poser ni encore moins à résoudre. D'où la peur panique qui est l'effet de ce véritable traumatisme que vivent les Hébreux, car la situation à laquelle ils sont confrontés débord les limites de leur tradition, de leur mémoire, des liaisons tissées par l'habitude, c'est-à-dire le champ structuré de possibilité de leur expérience.

Arrêtons-nous sur cette notion d'« Habitude » qui éclaire le procès du pacte. Qu'entend Spinoza sous ce thème récurrent ? Essentiellement la puissance constitutive d'un corps dans la liaison de ses propres affections, soit l'exercice même du *conatus* ou, sur le plan pratique de la persévérance, un effort d'affirmation et de résistance. En effet,

aucune chose n'a rien en elle par quoi elle puisse être détruite c'est-à-dire qui ôte son existence, mais au contraire elle est opposée à tout ce qui peut ôter son existence ; et ainsi, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être¹¹.

Dans le *TTP* la notion d'Habitude est mise en œuvre afin d'expliquer l'activité organisatrice d'un corps, comme dans l'épisode du contrat qui est un moment et une forme plus complexe de la dynamique associative de la nation hébraïque (comme corps) dans son effort d'affirmation singulière et de résistance aux forces de dissolution tant externes qu'internes. Dynamique de l'Habitude qui est le procès même d'auto-organisation des affections selon les lois d'association des images, lois de la contiguïté, de la ressemblance, de l'imitation, voire de l'association causale lorsque, dans et par l'imagination, une cause est associée à un affect. C'est cette conception de l'Habitude que l'on retrouvera aussi bien dans l'*Éthique*¹² que dans le *Traité Politique* où l'usage de la notion de *consuetudo* exprime la dimension dynamique et constitutive du corps collectif : « Tous les hommes barbares ou civilisés, nouent partout des coutumes (*consuetudines*) et forment une société civile »¹³.

Et cette contraction est bien, pour Spinoza, celle de l'Habitude comme activité auto-organisatrice du corps, dans son effort de persévérance. Cette dynamique de l'Habitude est aussi constitutive de la durée même de ce corps, c'est-à-dire de sa « continuation indéfinie de l'existence » (selon la définition 5 d'*Éthique* II). C'est ainsi qu'il y a une durée ou un rythme propre de chaque corps en sa persévérance. C'est la réalité du temps propre que chaque individu (homme ou société) produit en se produisant, dans et par la dynamique associative de ses affections.

11. *Éthique* III, proposition 6.

12. *Éthique*, scolie de la proposition 18 partie II et scolie de la prop. 44 partie II. Pour le commentaire de ces passages, cf. Bove, *La Stratégie du Conatus*, ch. I pp. 19-46.

13. *TP* I, 7 et aussi *Eth.* IV app. ch.12 et 26.

L'Habitude désigne donc, dans le *TTP*, la puissance de l'ensemble des dynamismes associatifs par lesquels se constitue une aptitude historique propre du corps collectif (une *dispositio*) soit les associations par lesquelles se sont nouées les mœurs et les coutumes (les *consuetudines*) de telle ou telle nation et cela par contiguïté, ressemblance, imitation, logique du plaisir et même, selon la complexité supérieure du corps collectif devenu politique, les associations de l'imagination cognitive et causale qui dépassent les affections liées et l'affect qui leur est corrélatif vers la constitution de nouvelles formes de liaisons qui, selon le mouvement du désir collectif qui se porte vers elles en les instituant, sont désignées comme les nouvelles valeurs, les nouvelles causes de sécurité et de paix pour la nation entière.

D'où l'importance — dans le dispositif de l'Habitude du Corps du peuple hébreu — de la vertu propre de Moïse qui va donner à ce corps, lors d'un second pacte (après l'impossibilité du premier) et dans l'effort même d'auto-organisation collective de ce corps, une complexité supérieure : celle d'un véritable corps politique.

3. La vertu propre de Moïse

Le génie de Moïse — qui est en osmose quasi totale avec l'esprit de son peuple dont il partage les préjugés — fut, selon Spinoza, de ne prescrire que ce qui n'entre pas en contradiction avec les habitudes des Hébreux mais qui, au contraire, donne à celles-ci leur pleine efficience politique pour le bien-être matériel de ce peuple. Spinoza le constate (à travers l'efficience du don prophétique de Moïse), mais il ne l'explique pas. Nous savons seulement que Moïse imagine ce que le peuple hébreu — c'est-à-dire le complexe donné des coutumes et des habitudes acquises — sans lui, n'avait pas été capable d'imaginer : à savoir des institutions stables pour le nouvel État. Moïse c'est donc l'imagination productive du corps du peuple hébreu, celle par laquelle ce corps s'élève à une plus grande complexité et par là même à l'aptitude de poser adéquatement le problème de sa survie et à imaginer le cas politique de sa solution. Or que serait cette imagination politiquement inventive qui va décider des lois si elle n'était pas déjà aussi une mémoire, celle du corps du peuple hébreu lui-même ? Moïse décide certes des lois mais cette décision, comme le dit par ailleurs Spinoza dans le scolie de la proposition 2 d'*Éthique* III, « ne se distingue pas de l'imagination elle-même ou du souvenir »¹⁴. C'est ce qui éclaire l'inhérence de Moïse au cœur du peuple hébreu. Moïse n'est pas l'esprit de ce corps qui, de l'extérieur, le conduirait. Moïse, souligne Spinoza en *TTP* XI, « n'a jamais fait un raisonnement véritable »¹⁵ ! Moïse c'est le corps même du peuple hébreu, sa mémoire, à un stade supérieur de perfection, c'est-à-dire de puissance imaginante auto-organisatrice.

14. Cf. Gebhardt, t. II p. 144 ; Appuhn, t. III p. 140.

15. *Ibid.*, t. III p. 153 ; *ibid.*, t. II p. 207.

Il est vrai que par les seuls mécanismes de l'habitude, le corps social n'a encore ni objet ni but représentés comme tels : c'est sa condition pré-politique. À ce stade élémentaire, lors du premier pacte, le peuple hébreu est pris de vertige et d'étourdissement face à la richesse d'une réalité qu'il n'a pas les moyens de maîtriser. Or, avec Moïse qui dialogue avec Dieu « comme un compagnon et sans épouvante »¹⁶, soit comme avec un familier, le corps du peuple est capable, dans un second pacte, d'une conciliation supérieure. Le corps du peuple est analogue en cela à un corps plus complexe qui, sur la base de son aptitude à lier ses affections, est capable aussi de ressentir de la joie ou de la tristesse, mais aussi de se représenter (d'halluciner) ou de reconnaître la « cause » de cet affect (de vivre ainsi, selon *Éthique* III, 13 scolie, un « amour » ou une « haine ») et par conséquent de conduire son existence, selon cette association causale, en fonction de l'utilité ou de la fin qu'il imagine être la sienne, c'est-à-dire selon une logique (en dernière instance amoureuse) de nature téléologique.

En ce qui concerne l'histoire particulière du peuple hébreu c'est donc avec Moïse que le *conatus*-Habitude du corps collectif entre dans un fonctionnement téléologique. Et pour un corps collectif, la téléologie est celle-même d'une direction politique c'est-à-dire la formation de l'*imperium*. Moïse est donc celui par qui le corps social hébreu devient législateur, c'est-à-dire devient capable d'imaginer avec « vivacité » une loi politique d'auto-organisation, d'en anticiper ses effets et ses bienfaits. Loi d'auto-organisation en ce qu'elle est issue des habitudes de ce peuple, qui ne peut ainsi qu'y adhérer, y consentir, mais loi qui élève aussi le corps collectif à un nouveau régime des affects et des idées imaginatives qui leur sont corrélatives.

C'est ainsi selon le même mouvement du désir, qu'un homme produit, identifie, présentifie l'objet-cause de sa joie et que l'imagination du peuple hébreu produit-identifie-présentifie les institutions qui garantiront sa sécurité. Les liaisons propres de l'imagination sont donc recognitives et causales c'est-à-dire productives de nouvelles formes, d'une nouvelle objectivation hallucinatoire du réel. Ainsi Moïse imagine-t-il « les choses révélées très vivement, comme nous avons accoutumé de faire quand, pendant la veille, nous sommes affectés par des objets »¹⁷. C'est donc selon le même procès hallucinatoire et désirant que sont produits les objets d'amour et les institutions ; et celles-ci seront d'autant plus ajustées à la complexion propre d'un peuple, à son *ingenium*, qu'elles seront dans une continuité novatrice des *consuetudines* et non pas, comme les utopies, tournées contre elles. Mais à la différence des objets du désir humain qui, même lorsqu'il s'agit d'autres êtres humains, ne réalisent pas nécessairement le statut imaginaire de cause finale que leur confère le désir qui se porte vers eux, les institutions se constituent réellement comme causes des affects collectifs, réalisant ainsi historiquement la causa-

16. *TTP* I, Gebhardt, t. III p. 20 ; Appuhn, t. II p. 36.

17. *TTP* II, *ibid.*, p. 31 ; *ibid.*, p. 51.

lité imaginaire. C'est la constitution imaginaire du réel politique qui, idéalement pour un État hébreu parfait, aurait pu indéfiniment se reproduire, selon une relation circulaire, dans l'adéquation parfaite des conditions de production des manières d'être des individus (leurs habitudes et leurs coutumes), et des conditions institutionnelles (théocratiques) de leur actualisation effective et politiquement efficiente. Comme l'écrit Spinoza, l'État des Hébreux aurait pu être « éternel »¹⁸.

Ainsi l'État hébreu parfait est-il celui où la loi de Dieu, en apparence transcendante, s'identifierait de fait à la loi immanente de sa production. On pourrait dire alors de l'État hébreu parfait ce que Spinoza dit du Droit et de « l'Institution de la Nature » : cette Institution « ne prohibe rien sinon ce que personne ne désire et ne peut »¹⁹. Car, à ces limites jamais atteintes de la perfection d'un corps politique (ici pour un peuple barbare), le sujet hébreu ne serait rien d'autre que l'institution théocratique faite homme... Le possible et l'impossible renvoient ainsi directement au *conatus* c'est-à-dire à la puissance réelle de faire, ou à l'impuissance d'agir, qu'enveloppe le droit de nature de chacun dans sa détermination singulière, c'est-à-dire sa *dispositio*. Et l'imagination, à partir de laquelle se définissent le possible et l'impossible, rentre dans la définition de la nécessité historique d'un peuple ou d'un individu particulier ; peuple ou individu qui, du fait de ses habitudes et de ses coutumes, a nécessairement une disposition singulière du corps, c'est-à-dire de l'imagination, à partir de laquelle il est déterminé à agir et à réagir de telle ou telle façon. Cette disposition singulière définit sa nature propre, c'est-à-dire son désir « en tant qu'il est conçu comme déterminé à faire quelque chose par sa constitution telle qu'elle est donnée » (selon la démonstration de la proposition 56 d'*Éthique* III) ; et en tant aussi, absolument parlant, que le désir est conçu comme déterminé à produire des effets de conservation de l'individu (selon le scolie d'*Éthique* III, 9). Le possible et l'impossible, définis par le champ problématique de la *dispositio*, sont donc les catégories imaginaires de la constitution réelle de l'histoire individuelle, histoire qui n'est rien d'autre que la pratique stratégique de l'actualisation d'une essence :

Tout ce que l'homme imagine qu'il ne peut pas, en effet, il l'imagine nécessairement et est disposé par cette imagination de telle sorte qu'il ne puisse pas faire ce qu'il imagine ne pas pouvoir. Car, aussi longtemps qu'il imagine ne pas pouvoir ceci ou cela, il n'est pas déterminé à le faire, et conséquemment il lui est impossible de le faire²⁰.

La *dispositio* est donc à la fois produit de l'histoire et productrice d'histoire. Elle est la loi intérieure à partir de laquelle se comprennent les effets des causalités externes qui ne manquent pas de s'exercer sur elle ; elle est le prin-

18. TTP XVII, *ibid.*, p. 220 ; *ibid.*, p. 299.

19. TTP XVI, *ibid.*, p. 190 ; *ibid.*, p. 263.

20. *Éthique* III, définition 28 des Affects, explication.

cipe de continuité et de régularité qui définit la complexion propre d'un individu. La problématique de la *dispositio* et des *consuetudines* est donc celle du *conatus* lui-même qui s'affirme, en intériorisant selon la logique des dispositions internes (du corps « et » de l'esprit), les forces extérieures, permettant à celles-ci de pouvoir s'exercer durablement selon son propre système. C'est dire que le système de l'Habitude n'est ni figé ni fermé, à moins qu'il ne rencontre toujours les mêmes situations.

Confronté à des situations nouvelles ou conforté dans sa nature identitaire par la rencontre des mêmes situations, le système auto-organisateur des *dispositiones* définit une dynamique stratégique ou une stratégie du *conatus* (individuel ou collectif) qui n'a nul besoin pour s'expliquer de notions téléologiques. Quelles leçons faut-il en tirer pour la conception spinoziste de la démocratie ?

4. Pour une auto-organisation autonome

Par l'étude historique, sur la base de la richesse expérimentale que lui apporte l'Écriture, Spinoza a dégagé une nouvelle figure de l'imagination politique qui n'est plus seulement cette puissance d'illusion et de fiction qu'analysait l'appendice de la partie I de l'*Éthique* et dans laquelle le chapitre II du *TTP* ne voyait encore que l'envers d'une impuissance de l'entendement. Car à présent, l'imagination c'est la puissance collective et constitutive d'institutions qui peuvent être rationnellement parfaites et totalement adaptées aux désirs et aux besoins d'un peuple particulier. Ce qui a été découvert, c'est donc la place essentielle de l'imaginaire d'un peuple au cœur même du procès d'auto-organisation politique, comme puissance d'unité et de rationalité pratique.

On peut alors concevoir, sans contradiction, un corps collectif qui exprimerait, dans et par son imagination propre, une rationalité pratique totalement adéquate : c'est le projet même de la démocratie, société dans laquelle la multitude occupe explicitement, et entièrement ou absolument, la fonction constitutive qui est la sienne (et qui, dans tout autre type de société, demeure masquée et aliénée). C'est à partir de ce déplacement théorique de perspective, que peut s'élaborer une conception historique rationnelle, mais non abstraite, de la constitution réelle de la démocratie, libérée de la problématique individualiste et volontariste du contrat et du droit naturel. C'est ce que Spinoza va faire dans le *Traité Politique*.

En prolongeant en effet jusqu'au bout (c'est le point de vue, en politique, du rationalisme absolu) l'idéal de rationalité politique de son siècle, Spinoza cherche à surmonter deux contradictions majeures qui traversent à la fois la pensée et la réalité politiques : celle entre la liberté des citoyens et l'autorité de l'État, qu'enveloppe alors la perspective absolutiste (l'autorité de l'État ne semblant pouvoir s'affirmer que contre la liberté des citoyens) ; et la contradiction entre la liberté sauvage pré-politique de la multitude et l'autorité de l'État, qui instaure un état de guerre latent au cœur de la société (l'autorité de l'État lais-

sant de fait à l'État sauvage, une liberté que la multitude ne peut ainsi exercer que de manière séditeuse). Spinoza va penser ensemble — selon leur lien intrinsèque dans le procès dynamique de leur constitution — l'absolutisme de l'État et la liberté des citoyens : liberté elle-même comprise dans ce qu'il appelle, dans le *TP*, l'affirmation « entièrement absolue » de la puissance de la multitude, qui définit le Droit du souverain en régime démocratique²¹ ; régime de liberté dans lequel ce droit s'actualise donc dans l'entière plénitude de sa puissance politiquement auto-organisatrice.

Si l'on peut parler d'une stratégie du *conatus* propre à la société civile, c'est par rapport à cette auto-organisation constitutive de la souveraineté dans l'État selon une logique de résistance-active à la dissolution (aussi bien face aux ennemis du dehors que contre les forces internes de désagrégation). Cette résistance-active du *conatus* politique en sa stratégie propre, c'est l'agencement même des contre-pouvoirs dans l'auto-organisation rationnelle de l'État. Spinoza a montré, dans les institutions théocratiques, l'existence d'une double résistance interne aux logiques du pouvoir. Au pouvoir rebelle de la multitude certes, mais surtout au pouvoir tyrannique des Chefs qui devront être tenus par les contre-pouvoirs que sont, à la fois, l'interprétation de la loi réservée au seul Pontife, la surveillance d'un peuple en armes éduqué dans la loi et prêt à sa défense, la crainte enfin d'un nouveau Prophète que le peuple penserait directement mandaté par Dieu pour juger des actes des Chefs ou de la mauvaise interprétation des lois²². Dégagée de sa gangue théocratique, adaptée seulement à un peuple-enfant, la logique des contre-pouvoirs, mise en place par l'État hébreu, exprime la logique même de l'institution de la liberté.

Au sein d'un corps collectif, les institutions, les lois, les décisions, apparaissent ainsi comme autant de cas de solutions que ce corps réfléchit et engendre en fonction de la manière dont il a pu et dont il a su poser, dans ses relations réelles, les problèmes inhérents à l'effort que ce corps fait pour persévérer en son être.

La vraie dimension du problème politique est donc, avant tout, sa dimension collective anonyme et quantitative, dimension de la *multitudinis potentia* et de l'imaginaire narrant (qui en est l'essence) compris dans son activité constitutive implicite. La distinction du pouvoir explicite direct et du pouvoir implicite indirect existe chez Spinoza²³. Et cette distinction tend vers sa disparition dans deux régimes : l'État hébreu et l'État démocratique. Dans l'État hébreu, l'effacement de la distinction de l'implicite et de l'explicite, au profit de l'implicite, tend à l'automation totale d'individus qui ne désirent plus que ce qui est permis et ont en aversion ce qui est explicitement défendu ; d'où, à la limite (toute théorique, puisque le dressage est à renouveler à chaque génération), l'inutilité d'un pouvoir explicite, de ses commandements et de ses mena-

21. *TP* début de II 17 ; fin de VIII 3 et début de XI 1.

22. *TTP* XVII, Gebhardt, t. III pp. 212-214 ; Appuhn, t. II pp. 290-291.

23. *TTP* XVII, *ibid.* t. III p. 203 ; *ibid.* t. II p. 279.

ces. En ce premier cas, l'auto-limitation réelle, intrinsèque à toute constitution d'une société, est si bien intégrée dans les corps et dans les esprits qu'elle est totalement méconnue, et qu'au plus profond de la servitude c'est au contraire le sentiment d'une liberté totale qui finalement prédomine²⁴. C'est le modèle parfait de l'hétéronomie intégrale, de la société et des individus, qu'aurait pu réaliser un État hébreu parfait²⁵. Celui-ci aurait en effet intégralement résorbé le sujet humain, sa puissance de penser et d'imaginer, dans l'automation du sujet social. Réflexivité et volonté auraient alors été totalement au service de l'ajustement de l'individu à la société qui l'a vu naître et qui, depuis l'enfance, le dresse à cette parfaite adéquation ; c'est le degré zéro de la réflexivité critique, donc l'absence de la subjectivité humaine en tant que telle, et l'on peut dire, à la limite, absence de politique (comme entreprise humaine de gérer lucidement l'existence collective). Dans l'État hébreu, le degré de rationalité de l'État est donc inversement proportionnel au degré d'exercice de la réflexivité rationnelle et critique des sujets.

Qu'en serait-il dans un régime démocratique ? Si la multitude qui possède la puissance politique (et qui l'exerce le plus souvent sans le savoir et même à son détriment) est apte à produire une organisation par laquelle cette puissance puisse effectivement s'affirmer, sans déperdition ni sans échapper à son contrôle, c'est comme sujet souverain qu'elle affirmera directement son « droit absolu ». La démocratie est cette institution explicite de la multitude comme sujet à décider des problèmes et de leurs cas de solutions ; sujet dans lequel et par lequel se constitue alors le corps politique le plus rationnel.

En dehors de la démocratie le peuple est dominé par un imaginaire déjà constitué qui définit ce qu'est la réalité de la vie commune et qui impose ainsi, à la multitude, les voies de son activité passive mais quand même constitutive. C'est alors que l'on peut parler d'auto-organisation aliénée ou hétéronome. Dans l'État démocratique, au contraire, la rationalité de l'État est corrélative du degré, de plus en plus grand, du libre exercice de la raison et de l'imagination des citoyens. Des citoyens alors capables de résister aux différentes formes d'automation qui entraînent les hommes à combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut. Des citoyens alors capables de vivre dans l'amour d'une liberté, d'une égalité et d'une justice, qui n'ont d'autre fondement que la volonté et la puissance d'une pratique commune (*praxis communis*). Car cet amour est celui de valeurs ouvertes qui s'affirment comme de véritables projets historiques en marche, au sein même de l'imaginaire démo-

24. *Quare eidem omnino assuefactis ipsa non amplius servitus, sed libertas videri debuit : unde sequi etiam debuit, ut nemo negata, sed mandata cuferet*, TTP XVII, *ibid.* t. III p. 216 ; *ibid.* t. II p. 294.

25. L'État hébreu parfait n'a pas été historiquement réalisé du fait d'une décision — aux conséquences catastrophiques — du législateur. Moïse, en effet, après avoir prévu de remettre le ministère des choses sacrées aux premiers-nés de chaque famille, le remit aux Lévites, les seuls qui ne s'étaient pas adonnés à l'adoration du veau d'or (TTP XVII, *ibid.* t. III p. 218 ; *ibid.* t. II pp. 295-296).

cratique. C'est dire que l'avènement de la multitude à l'instance de décision des problèmes, comme sujet explicite de la conduite de la société, ne saurait être seulement compris comme l'avènement d'un État qui serait d'autant plus statique qu'il serait plus parfait, mais au contraire comme l'expression adéquate et historiquement concrète, dans les institutions, du mouvement réel par lequel une société historique, à partir de son imaginaire propre, s'auto-organise et s'auto-produit sans cesse. L'État démocratique c'est donc la réalité d'une situation concrète d'autonomisation de la multitude dans laquelle et par laquelle un peuple occupe toujours davantage le lieu de la décision politique, renversant ainsi le rapport de servitude imposé par les liaisons d'affections passives et un imaginaire aliéné.

C'est dire que la démocratie est moins un État juridico-politique particulier que le mouvement réel par lequel une société s'arrache perpétuellement à l'état de servitude en passant collectivement à une perfection plus grande. C'est ce mouvement constituant et d'effort indéfini de persévérance dans l'être libérateur (*in suo esse*) qui est le *conatus* même du corps collectif en son affirmation « entièrement absolue ». *Conatus* que devra à la fois exprimer et favoriser, dans la persévérance même dans ses dispositions et/ou ses institutions particulières (*in suo statu*), un État démocratique historiquement constitué²⁶.

26. Ce texte a été présenté en conférence plénière au Colloque *Philosophie, droits et démocratie*, lors du 67^e Congrès de l'Acfas, Université d'Ottawa, 10-14 mai 1999.

Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza

Jacqueline Lagrée

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009568ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009568ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lagrée, J. (2002). Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza. *Philosophiques*, 29 (1), 121–138. <https://doi.org/10.7202/009568ar>

Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza

JACQUELINE LAGRÉE

UFR de philosophie, Université de Rennes I

Jacqueline.Lagree@univ-rennes1.fr

RÉSUMÉ. — L'article montre que la position de Spinoza dans le *Traité théologico-politique* s'enracine dans une tradition herméneutique marquée par la *Logique* de J. Clauberg qui distingue entre le sens authentiquement visé par l'auteur (*sensus genuinus*), le sens vrai et la vérité. Cette distinction est reprise par L. Meyer, le médecin ami de Spinoza dans *l'Interpres*, en réduisant le sens vrai à la vérité comprise par la philosophie de Descartes ou Spinoza. Spinoza en revanche maintient la distinction entre vérité et sens vrai, en conservant à l'Écriture sainte son caractère sacré dès lors qu'elle facilite la pratique de la justice et de la charité. La raison dégage les enseignements moraux universels de la Bible en favorisant une communauté dans la recherche du vrai. Ainsi peut-il soutenir un principe d'adaptation large du lecteur dans sa lecture de la Bible et défendre une herméneutique tolérante et généreuse sans jamais rien céder de la rigueur de l'interprétation.

ABSTRACT. — This paper aims to show how the Spinozistic hermeneutical position in the *Tractatus Theologico-Politicus* is founded in a particular tradition, that of J. Clauberg, which makes a strong distinction among the *sensus genuinus* (i.e., the meaning intended by the author), the true meaning, and the truth. L. Meyer, a physician and friend of Spinoza, accepts this distinction but he reduces the true meaning to the truth as it is understood in the philosophy of Descartes or Spinoza. Spinoza, however, maintains the distinction between true meaning and truth, and for him the Bible keeps its holy character as long as it helps man to practice justice and charity. Human reason brings out the universal moral teachings of the Bible and it fosters a community of those who genuinely seek the truth. Thus can Spinoza support a wide principle of adaptation of the reader towards the Bible and defend a tolerant and generous hermeneutic without ever abandoning the rigour of true interpretation.

*Celui qui agit parfaitement est semblable [...] à un savant auteur qui renferme le plus de réalité dans le moins de volume qu'il peut.*¹

La question de l'herméneutique est une question aussi ancienne que l'existence de textes de référence susceptibles d'être interprétés. Quand Spinoza s'insère dans cette querelle, il ne part pas de rien mais de discussions dont la plupart nous sont devenues obsolètes, voire inintelligibles. Les hommes de l'âge classique ont déjà conscience d'une sorte d'inflation de la demande herméneutique. Si les Anciens en éprouvaient un moindre besoin que les Modernes, c'est qu'ils disposaient de moins de documents écrits et que la théologie et la jurisprudence y étaient moins développées². Aussi les logiques du XVII^e

1. Leibniz, *Discours de métaphysique* §5.

2. Prol §124 *Fatemur interim Hermeneuticam illam analyticam non fuisse omni aevo aeque necessariam. Nam Veteres apud quos aut nulla aut pauca admodum exstabant*

intègrent-elles un art de l'interprétation correcte bien distingué de la grammaire et de la rhétorique comme on le voit tant chez Arnould et Nicole que chez Johannes Clauberg, disciple et défenseur fervent de Descartes³.

Les progrès de l'exégèse scripturaire aussi bien que de la connaissance de l'histoire des manuscrits, tant profanes que sacrés, de leurs variantes et des différentes leçons⁴, avaient déjà conduit à distinguer entre le sens authentiquement visé par l'auteur (*sensus genuinus*, *sensus verus*) et le sens qui correspond à la vérité de la chose dont il est question. En outre, la vénération pour certains auteurs du passé (Aristote, Platon ou Thomas) jointe au sentiment d'un bouleversement légitime et irréversible du paysage scientifique et philosophique, avec l'avènement de la nouvelle philosophie et de la nouvelle physique, imposait de dégager le sens authentique du sens reçu, de débarrasser ce dernier des gangues d'interprétations successives afin de rendre éventuellement possible un accord renouvelé entre Anciens et Modernes. Enfin, depuis le début de la Réforme, les débats exégétiques sur l'Écriture Sainte, sur sa clarté ou son obscurité, la détermination de son interprète légitime, la délimitation et la vérité de son message, avaient renouvelé l'intérêt pour des analyses comme celles d'Aristote dans le *Péri herménéias* ou d'Augustin dans le *De doctrina christiana*.

Clauberg, tout comme les cartésiens qui prennent la mathématique comme modèle du savoir, insiste très fortement sur l'omnitemporalité du vrai. Le vrai n'est ni ancien ni nouveau « Rien n'est plus ancien que la vérité » écrivait Descartes dans sa lettre préface aux Doyens de Sorbonne⁵ et Clauberg de renchérir :

Car il convient d'embrasser l'ancien non en tant qu'ancien ou le nouveau non en tant que nouveau, mais parce que cela saisit le vrai. Et ce qui, un jour, est vrai de la nature de quelque chose, est toujours vrai d'elle, soit que cela n'ait été que récemment connu des hommes, soit que cela ait été manifeste depuis longtemps⁶.

exstant monumenta scripta, minus ea indigebant. Quae causa est cur illis non fuerit tradita et ab Aristotele in lib. de Interpretatione vix primis lineamentis adumbrata.

3. Né à Solingen en Westphalie en 1622, calviniste, Clauberg fit des études de philosophie et de théologie à Brême puis à Groningue où il se lia d'amitié avec Tobie André qui l'initia à Descartes. Il fit le traditionnel voyage des Réformés en France, notamment à Saumur ; il y lia amitié avec Clerselier, de la Forge, le chancelier Seguier ; puis il alla à Leyden se perfectionner dans la physique de Descartes auprès de De Raey. Il obtint la chaire de philosophie à Herborn avant d'enseigner la philosophie à Duisburg dont il fut le premier recteur ; il mourut en 1665.

4. Voir par exemple la découverte du caractère tardif de la vocalisation de l'Écriture Sainte par les Massorètes ou la découverte par Casaubon de la datation post chrétienne du Corpus hermétique.

5. Descartes, Lettre à Mrs les Doyens de Sorbonne, *quia nihil est veritate antiquius*, AT VII 3, 25 et AT IX, 6 pour la trad. fr.

6. [...] *cum antiqua non quia antiqua neque nova quia nova sed quod vera deprehensa amplecti solum deceat. Et quod aliquando verum est de alicujus rei natura semper de ea verum est sive nuper hominibus innotuerit, sive diu fuerit perspectum.* Prol. §93 dans l'édition de 1658 ; IV, xi, §97 dans l'édition de 1654.

Dans la pléiade des cartésiens, pourquoi privilégier Clauberg ? Pas seulement pour sa définition de l'ontologie dans l'*Ontosophia* ni pour sa détermination de l'étant comme *cogitabile* mais bien ici pour son influence incontestable sur L. Meyer et par lui sur Spinoza⁷. Lorsque Spinoza écrit le *Traité théologico-politique*, Meyer a déjà publié anonymement *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*. Or entre le *Traité théologico-politique* et l'*Interpres*, il y a une opposition nette quant au statut de la vérité dans le texte sacré. Pour le comprendre, il faut faire le détour claubergien. La logique, telle qu'on la conçoit au XVII^e siècle, n'est pas seulement un art de raisonner de façon correcte, c'est un *art de penser*⁸ dont les enjeux intersubjectifs — se faire comprendre d'autrui et le comprendre — ont immédiatement des conséquences pratiques, politiques, éthiques et théologiques. Pour se former comme pour se transmettre, la pensée doit s'extérioriser pour quelqu'un, selon sa capacité, dans une situation donnée qui détermine la forme du discours adapté (récit, démonstration, questions et réponses, métaphore...) et cette extériorisation inaugure un processus ouvert d'explicitation, d'interprétation, de réfutation, marqué par les aléas et les progrès de la démarche intellectuelle, dans un rapport à autrui qui s'inscrit à la fois dans la durée et dans un contexte linguistique et culturel donné.

Tout le débat sur l'interprétation de l'Écriture Sainte au XVII^e siècle, de son interprète et de sa norme, passe par la détermination de la distinction entre sens authentiquement visé (*sensus genuinus*), sens vrai (*sensus verus*) et vérité. Il ne suffit pas de déterminer si tel passage doit être compris au sens littéral ou en un sens figuré et à quel niveau de sens figuré⁹, il faut aussi se demander quel était le sens visé par le rédacteur et si celui-ci parlait en son nom propre ou n'était que le secrétaire (*amanuensis*), le porte plume, le « notaire »¹⁰, du seul véritable auteur, Dieu.

Pour prendre un exemple emprunté à la *Logique de Port Royal*¹¹, si l'on dit d'un prince qu'il a été zélé pour la véritable religion, le sens authentiquement visé par l'historien hagiographe est clair : la véritable religion,

7. Spinoza possédait sa *Logique* dans sa bibliothèque : Catalogue n°29, édition d'Amsterdam, 1654. Spinoza disposait également de la *Defensio cartesiana* de 1652 (n°28 du catalogue).

8. Cf. « Il est vrai que l'on eût pu dire *l'art de bien penser* ; mais cette addition n'était pas nécessaire, étant assez marquée par le mot d'*art* qui signifie de soi-même une méthode de bien faire quelque chose comme Aristote même le remarque » *Logique de Port Royal*, II Discours.

9. Suivant la théorie médiévale des quatre sens : sens littéral, sens allégorique, sens moral, sens anagogique. Par ex. le bras de Dieu ne désigne pas un membre corporel (sens littéral) mais la puissance divine (sens allégorique) ; l'alliance avec Abraham préfigure l'alliance avec le Christ (sens anagogique).

10. Terme employé par Calvin (notaire juré du saint Esprit) pour désigner les rédacteurs de livres saints.

11. *La Logique ou l'art de penser*, 1662, citée LPR dans l'édition Clair Girbal, PUF, 1965.

c'est-à-dire au sens propre ou vrai celle qui est conforme à ce que Dieu attend des hommes et donc celle qui procure le salut, est celle qu'on pratique au royaume de ce Prince¹².

Et si on lit dans un historien qu'un prince a été zélé pour la véritable religion on ne saurait dire ce qu'il a entendu par là si on ne sait de quelle religion a été cet historien : car si c'est un protestant, cela voudra dire la religion protestante ; si c'était un arabe mahométan qui parlât ainsi de son prince cela voudrait dire la religion mahométane et on ne pourrait juger que ce serait la religion catholique si on ne savait que cet historien est catholique¹³.

Pour Arnauld, de toute évidence, si l'historien est protestant, le sens authentique est que cette religion est la religion dite réformée¹⁴ mais ce sens véritablement visé ne correspond pas au sens vrai puisque la seule véritable religion est le christianisme sous sa forme catholique. « Lorsque l'esprit a joint cette idée de véritable religion à une idée distincte d'un certain culte particulier distinctement connu, ce mot devient très équivoque et signifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour véritable. »¹⁵

On se demandera de quelle discipline relèvent ces distinctions. De la grammaire ? De la rhétorique ? Ce sont des arts subordonnés, auxiliaires de la logique. C'est l'usage qui est le maître de la formation des mots et de leur sens littéral. Dans la conversation ordinaire l'usage suffit mais il n'en va pas exactement de même lorsqu'il s'agit de l'art d'user de sa raison. Même si le bon sens est chose commune, son usage correct n'est pas si fréquent. *Nous parlerons correctement si nous suivons l'usage commun de parler mais nous ne raisonnerons pas correctement si nous imitons la manière commune de se servir de la raison.*¹⁶ La langue est entièrement et légitimement régie par l'usage, le discours par la logique comme art de penser rigoureusement. La logique a ainsi une vertu thérapeutique face aux maladies de l'âme que sont l'erreur, l'ignorance, l'obscurité, la confusion, la fausseté du jugement, l'inconséquence.¹⁷ Il serait assez facile de dresser ici un parallèle avec la fin du prologue du *TIE* (§17-18) de Spinoza où la guérison de la maladie quasi mortelle du déchirement de l'âme (§1-11) est suivie de l'énoncé de quelques règles de vie bonne qui fonctionnent comme des principes de diététique.

12. Cf. le principe *Cujus regio, ejus religio*.

13. LPR I, 8, p. 67.

14. Qu'Arnauld, lui, appelle la « religion prétendue réformée ».

15. *Ibid*, p. 69.

16. *Si usum loquendi vulgarem sequamur, recte loquemur ; at non recte ratiocinabimur si vulgarem ratione utendi modum imitemur* Prol. §99.

17. Prol. §3.

1. La conception herméneutique de la *Logique*¹⁸ de Clauberg

La logique de Clauberg n'est pas une logique au sens moderne. Elle intègre une dimension thérapeutique — soigner les maladies de l'âme — et une dimension éthique — permettre une meilleure compréhension entre les hommes, distinguer entre interprétation vraie et calomnie¹⁹ — parce que, dans ce type de défaillances, c'est le sujet malade qui doit être son propre médecin : *mens sibi ipsi medicus esse debet*²⁰. L'art de la logique ayant été inventé tout autant pour bien conduire l'esprit humain dans la formation de ses pensées que pour la compréhension ou résolution (*analysis*) correcte de celle d'autrui, la logique sera quadripartite : une première division concerne la distinction entre art de bien former ses pensées et celui de bien les exprimer à autrui, la seconde distingue entre l'art d'interpréter le discours d'autrui et l'art de bien juger de la vérité de son discours.

1.1 Définition de la logique herméneutique

L'herméneutique, art d'interpréter le sens, se retrouve dans les deux divisions de la logique : comme herméneutique génétique — ou art de faire passer à autrui le sens qu'on veut signifier, art d'enseigner donc — et comme herméneutique analytique ou art de déchiffrer ce qu'autrui a voulu dire, art de comprendre. Cette dernière cherche à comprendre ce qu'a vraiment voulu dire autrui ; c'est proprement l'art du *bonus interpres*, particulièrement utile aujourd'hui²¹, aux juristes et aux théologiens, en raison de la multiplication des textes qui font autorité. S'il existe bien des règles d'interprétation du sens vrai propres à chaque discipline²², la logique porte sur celles qui sont communes à tous les types de discours. Pour autant elle ne se confond pas avec l'ontologie²³ qui porte sur les attributs communs des étants, *quae proprie ad scientiam entis quatenus entis pertinet*. Enfin, le fait que l'herméneutique génétique précède l'herméneutique analytique signifie que le rapport au vrai et au discours est centré sur l'ego (première vérité de la métaphysique) et non pas sur l'expérience, c'est-à-dire à autre chose que l'ego (qu'il s'agisse des données sensibles ou du discours d'autrui).

18. L'édition définitive de 1658 se distingue de la première édition de 1654 par de longs prolégomènes (124§) qui portent sur les causes psychologiques et sociales d'erreurs (les préjugés de l'enfance, la précipitation et la prévention, la conversation en société) à partir de quoi est posée la nécessité de recourir à la logique. Sauf indication contraire, nous citerons dans l'édition de 1658.

19. L'opposition n'est pas ici entre un bon et un mauvais interprète au sens de savant et ignorant (comme il y a de bons et de mauvais traducteurs) mais entre le *bonus interpres* et le *Calumniator et Sycophanta malitiosus* (Prol. §124).

20. Prol. §100.

21. Prol. §§ 123-124.

22. Comme la philologie et la grammaire des langues anciennes pour l'Écriture Sainte, par exemple.

23. I, vi, §43, Ontosophia dans l'édition de 1654.

1.1.1 *Sens vrai et vérité*

Clauberg soutient, comme à la même époque Port Royal et la majorité des cartésiens, une conception représentative du signe liée à la détermination représentative de l'idée²⁴. La signification est comme la forme ou l'âme du mot : *significatio est forma et velut anima vocis*²⁵. Le *sens* est ce qui est conçu par l'esprit (*conceptus mentis* ou jugement complexe). Il correspond à l'usage courant de la langue mais on doit éventuellement distinguer entre un sens usuel et un sens savant. Par exemple, la question *an detur vacuum* ? n'a pas le même sens si on évoque une piscine vidée d'eau ou un bateau vidé de sa cargaison ou si on la prend au sens des physiciens où le vide désigne un espace où il n'y a aucune substance corporelle²⁶. Le sens est donné par la définition, définition de chose quand le terme est univoque, définition de nom quand on le prend en un sens propre à une discipline. Par exemple *justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*²⁷.

Si l'art d'exprimer adéquatement ses pensées appartient à la logique, l'art d'interpréter en relève aussi. Clauberg produit ici une distinction fine, amplement reprise ensuite dans les débats sur l'interprétation de l'Écriture : le *sensus genuinus* (ou *germanus et mentis dicentis congruus*) le sens authentique, est le sens visé effectivement par le locuteur. C'est ce sens qu'il faut rechercher d'abord, sans se demander s'il est vrai ou faux, adéquat ou inadéquat, en adoptant une attitude d'élève qui cherche à comprendre plutôt que de censeur qui juge, approuvant ou désapprouvant²⁸. Lorsque le locuteur est absent ou mort et que le sens de son propos est obscur, la logique doit donner les règles et les principes de détermination du vrai sens de la phrase obscure. Quelle différence alors entre *sensus genuinus* et *sensus verus* ? C'est que le *sensus genuinus* ne prend en compte que ce que l'auteur a voulu dire tandis que le *sensus verus* prend aussi en compte la relation du discours à la chose visée. Enfin la vérité (*veritas*) est le rapport de conformité du discours à la chose dont elle parle.

Puisque le discours externe est fait de mots, pour en percevoir le sens, il faut d'abord rechercher la signification des mots, et parce que la signification et le sens consistent dans l'accord des mots et du discours avec les choses signifiées et avec la pensée de l'auteur, il faut examiner aussi qui est l'auteur, le but du locuteur, la chose dont il est parlé, et les autres circonstances du discours.²⁹

24. Le signe est ce qui représente quelque chose à la puissance du connaissant c'est-à-dire au sens ou à l'entendement : ainsi l'idée (dans une signification plus générale) ou le concept d'une chose quelconque dans l'âme, représente la chose à l'entendement.

25. III, vii, §36.

26. II, viii, §52. Clauberg nie l'existence du vide au sens des physiciens.

27. II vii, §45. la justice est la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun le sien.

28. *Nempe ut prius intelligamus ea quae proponuntur quam approbemus aut improbemus* III i, §3.

29. *Cum sermo externus constet ex vocabulis, ut sensus ejus percipiatur, prius vocabulorum significatio indaganda, et quia significatio et sensus consistunt in sermonis et verborum*

On remarquera ici que le sens est déterminé comme un rapport complexe qui articule deux types de rapports : a/ le rapport intentionnel du locuteur à ce qu'il veut dire ou à l'effet qu'il veut produire (et qui tient compte des capacités de la langue dont il parle et de ses propres aptitudes rhétoriques) et b/ un rapport entre le discours et la chose dont on parle qui implique à la fois la pertinence du discours et sa vérité. L'art d'interpréter c'est l'art de connaître le sens vrai d'une parole de quelqu'un avant de chercher si ce qu'il dit est vrai ou faux. Mais il n'est pas toujours facile de séparer aussi nettement sens vrai et vérité. Le problème se complique évidemment selon qu'il s'agit d'un livre divin ou humain et, dans ce dernier cas, d'un livre dont l'auteur est douteux ou reconnu.

La première connaissance requise pour comprendre un discours est celle de son auteur — cause efficiente —, de sa complexion (*ingenium*) et de ses positions (*sententiae*) habituelles. L'auteur parle-t-il lui-même ou recourt-il à un porte parole³⁰ ? Le but que s'est proposé l'auteur se voit à partir du titre ou de la préface³¹. Pour dégager le sens authentique et le sens vrai, le bon interprète s'aidera d'outils ou de sciences annexes ou connexes à la logique comme les dictionnaires³², la grammaire³³ ou la rhétorique³⁴. Mais il faut toujours préférer le sens propre sauf s'il présente une contradiction manifeste avec le reste du discours³⁵.

Clauberg consacre de longs développements³⁶, à l'analyse des *modi significandi*³⁷ en insistant sur les modalités particulières d'application des

cum rebus significatis et cum mente authoris congruentia, spectandus quoque est author ipse et scopus loquentis et res de qua loquitur ; aliaque sermonis circumstantiae. III, i §5.

30. *Quis loquitur ? Deus an homo ? principalis author an minister et amanuensis ?* III, iii, §13.

31. « Et celui qui s'est proposé de démontrer l'existence de Dieu dans le titre de son livre ou dans sa préface, ne doit pas être estimé athée même s'il rapporte les arguments des athées ». III, iv, 19. Allusion probable à la polémique contre Descartes.

32. *Lexica* III, v, §27 qui distingue entre homonymes, synonymes, et donne accès à l'étymologie.

33. *Grammatica*, III, v, §28 notamment pour déterminer la signification du nombre, singulier ou pluriel quand l'ES parle de Dieu : *Sic Theologi mysterium SS Trinitatis e Sacris Literis probaturi attendunt, an Deus de se in singulari an in plurali numero loquatur*. Ce sont là des exemples traditionnels de l'exégèse que Spinoza reprend dans le TTP.

34. III, v, §29 La rhétorique enseigne les tropes et donc à mieux distinguer entre sens propre et sens figuré. Clauberg cite l'exemple fort disputé parmi les théologiens, du sens propre ou du sens figuré de l'expression *hoc est corpus meum*. L'exemple donnera lieu dans la *Logique de Port royal* (I, ch.XV) à une analyse capitale du déictique.

35. Les exemples illustratifs proposés sont aussi très classiques ; « Hérode est un renard » pour dire sa méchanceté rusée ; « le bras de Dieu » pour signifier sa puissance.

36. III, ch. VII-XI.

37. En reprenant et expliquant le vocabulaire scolastique. Par exemple l'acception catégorématique ou syncatégorématique (§37-38) ; le sens collectif ou distributif (§39) ; la signification étendue ou restreinte (§43) ; l'acte signifié ou exercé (§47) ; le sens conjoint ou divisé (§48-49), formel ou identique (§50).

règles proposées au cas de l'Écriture Sainte. Par exemple la règle : « *Ne verba alicujus orationis facile restringas si latiore eis significationem profunda auctoris sapientia concedat*³⁸, Ne prends pas facilement les mots d'une phrase en un sens restreint si la profonde sagesse de l'auteur autorise une signification plus large » vaut principalement s'il s'agit de l'auteur divin. Ce qui doit nous conduire à nous interroger sur le statut de l'Écriture Sainte dans ce livre de logique.

1.1.2. Spécificité de l'Écriture Sainte

Bien que Clauberg ne se présente jamais comme un exégète et que l'Écriture Sainte ne constitue, semble-t-il, qu'un réservoir de cas parmi d'autres, le nombre très élevé d'exemples qui lui sont empruntés — bien supérieur aux exemples philosophiques ou littéraires antiques — conduit à se demander si Clauberg n'entend pas jouer un rôle décisif, un rôle de conciliateur, dans cette arène théologique³⁹ où l'on manie la plume comme un glaive et où l'on détruit des réputations et parfois même la vie, pour des erreurs vite tenues pour des crimes⁴⁰.

D'une manière générale, le meilleur interprète est toujours l'auteur et jamais le critique : *Optimus interpres verborum quisque suorum*⁴¹ ; c'est donc à partir de ses autres écrits ou de ses faits et gestes⁴² qu'on cherchera des clés éventuelles pour l'interprétation. Il y a là, de la part du critique, un *principe de modestie herméneutique* qui exclut que les Modernes comprennent les Anciens mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes et un *principe de générosité herméneutique*⁴³ car l'interprétation doit aussi être bienveillante et non malveillante, faire crédit au texte⁴⁴. On peut même dégager toute une hiérarchie des interprètes⁴⁵ qui va du meilleur (l'auteur) au pire (le calomnia-

38. III, vii, §43.

39. Image plusieurs fois employée en II, xvi § 118 et en III, xiii, §89, opposée au silence et à la sérénité des mathématiciens. La même image est longuement reprise par L. Meyer dans la préface de *l'Interpres*.

40. Clauberg donne notamment (III, x, §67) l'exemple de ceux qui, ne trouvant pas d'arguments décisifs pour réfuter les Sociniens, sont tenus pour sociniens alors qu'ils ne sont nullement antitrinitaires et ne professent pas les doctrines sociniennes.

41. III, ix, §51.

42. Notamment dans le cas de phrases ironiques ou bien quand le Christ montre à Thomas ses plaies. III, x, §68.

43. Cela se marque aussi dans le vocabulaire employé : dans l'expression *bonus interpres vs calumniator*, *bonus* ne signifie pas seulement compétent (*peritus*) mais bien aussi bienveillant à la différence du malveillant calomniateur. cf. III, ix, §58 -59.

44. Clauberg ajoute (§63-66) un certain nombre de règles : chercher à concilier les thèses divergentes ; préférer la thèse postérieure à l'antérieure car la sagesse vient avec la maturité ; préférer la thèse didactique à l'argument réfutatif, l'acroamatique à l'exotérique.

45. L'interprète lui-même prend place dans une série qui comprend les *commentator*, *interpres*, *correctus*, *criticus*. III, xi, §71.

teur, ce qui est aussi un des noms du diable) en passant par le bon interprète et l'ignorant qui se trompe de bonne foi.

L'Écriture Sainte pose toutefois un cas très particulier : il s'agit bien d'un texte, écrit dans une langue donnée et qui, en tant que tel, semble relever de l'analyse herméneutique. Mais, parce que son auteur est Dieu (qui est la vérité même⁴⁶), un auteur dont on ne peut connaître le tempérament, la visée, le référent et les circonstances du discours que par ce seul texte, sa compréhension relève de l'analyse logique proprement dite qui examine la cohérence et la force probatoire de son propos⁴⁷. Or, contrairement à ce qu'il annonce, Clauberg ne donne qu'une règle, au demeurant fort classique, spécifique à l'Écriture Sainte : « admettre un double sens si cela ne contredit pas l'analogie de la foi ». Les références à l'Écriture, très abondantes dans la III^e partie, disparaissent quasiment de la quatrième qui traite des causes d'erreurs afférentes à la formation populaire du langage, des processus de causalité et de la hiérarchie des causes, des diverses sortes de division et de définitions et de la manière dont il convient de répondre à des adversaires. Clauberg s'arrête donc juste au seuil de l'épineuse question qui divisera L. Meyer et Spinoza et tant d'autres, celle de savoir si, dans le cas très particulier de l'Écriture Sainte, on peut ou non séparer sens vrai et vérité. Autrement dit, peut-on trouver, dans un texte de l'Écriture Sainte, un sens vrai qui corresponde à quelque chose de manifestement faux⁴⁸ ? Si oui, comment faut-il le traiter ? Mais avant d'en venir là, on peut dégager les enjeux pratiques de cette conception de la logique.

1.2. Les enjeux pratiques de cette conception

Cette logique, on l'aura compris, ne ressemble guère aux nôtres. On y rencontre des préceptes pédagogiques (il vaut mieux travailler le matin que l'après-midi, l'attention y est meilleure⁴⁹), des règles éthiques (prendre toujours le discours d'autrui d'abord dans un bon sens appartient au respect dû), des principes exégétiques (le sens propre est toujours préférable en première lecture⁵⁰),

46. Dieu est *summe verax* donc celui à qui l'on doit attribuer le maximum d'autorité, *prima et antiquissima veritas* (IV, xi, §97 de l'édition de 1654 ; disparaît dans l'édition de 1658).

47. *Ad necessitatem hujus Analyticae uberius demonstrandam hoc etiam facit, quod verba Dei secundum eam resolvi debeant quae cum non ab homine, nec secundum humanae logicae modulum semper composita sint, manifestum est hic singularibus quibusdam monitis Analyticis opus esse*. IV, i, §6 avec renvoi au §87 qui traite du discours décousu du Christ, style logiquement critiquable (*portiones doctrinae male junctas, sine dependentia aliarum ab aliis, sine catenatione*) mais adapté à la pensée des auditeurs que le Christ connaissait immédiatement.

48. Spinoza donne l'exemple des architectes de Salomon qui estimaient que le périmètre du cercle = 3 diamètres alors que la mesure exacte = diamètre x 3,14.

49. I, ii, 26 *aurora musis amica*. Voir aussi l'éloge de l'enseignement en II, i, §1 : « Il n'y a rien de meilleur ni de plus désirable que d'imiter en quelque façon le Père des Lumières en éclairant l'esprit d'autrui ».

50. III, v, §30. Application de la règle dite d'Augustin.

des thèses théologiques (les défauts des langues naturelles sont un effet induit du péché originel⁵¹) et même, à l'occasion, des réflexions politiques (le peuple ne peut pas transférer au Prince plus de droit qu'il n'en possède⁵²). La logique herméneutique, sous sa double forme génétique et analytique est donc une discipline architectonique qui a des applications dans tous les domaines.

Cette intrication du logique et du pratique, de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu, mêle à la fois des thèmes issus de l'héritage platonicien et néoplatonicien : se connaître soi-même, c'est connaître son esprit, la Logique est une *medicina mentis* — et un héritage cartésien : l'esprit est plus aisé à connaître que le corps ; les maladies de l'âme sont la précipitation et la prévention. La rectitude du jugement commande la rectitude de l'agir.

2. L. Meyer et Spinoza

Spinoza connaît Clauberg de première main. Il possède dans sa bibliothèque la *Defensio cartesiana* de 1652 et la *Logica vetus et nova* dans sa première édition de 1654⁵³. Il ne partage pourtant pas le souci de concilier les Anciens et les Modernes puisqu'il énonce au contraire clairement son refus de l'aristotélisme⁵⁴. Mais il ne peut pas être indifférent à cet auteur, ne serait-ce que parce que L. Meyer s'appuie abondamment sur lui pour défendre la distinction entre sens vrai et vérité, distinction à laquelle il fait jouer un rôle fort différent de celui que lui attribue Spinoza dans l'interprétation de l'Écriture.

2.1 L. Meyer et l'Interpres

Meyer cite Clauberg à plusieurs reprises⁵⁵, et toujours pour appuyer sa distinction du sens vrai et de la vérité. Comme lui, il rappelle qu'un texte peut comporter de multiples sens, plus ou moins expressément visés par l'auteur et qu'il faut faire crédit à l'Écriture de cette multiplicité de sens possibles visés. Mais la différence majeure avec Clauberg et Spinoza tient d'une part au statut des auteurs du texte sacré et d'autre part à celui de la norme de leur interprétation. L. Meyer ne fait pas dans la nuance : il recherche une interprétation *infaillible*, une norme *absolument certaine*, pour un texte *infailliblement*

51. Prol. de l'édition de 1654, §36. Sur les implications théologiques des règles logiques, voir encore IV, xi, 98 sur les rapports entre raison et révélation (pour savoir quand il faut croire il faut d'abord percevoir clairement que l'objet de la foi a bien été révélé par Dieu) ou III, v, 29 sur les trois façons d'interpréter *hoc est corpus meum* qui correspondent aux trois grandes Églises chrétiennes. Clauberg y revient en IV, ii, §17 pour justifier par le *sursum corda* l'interprétation figurée de la phrase.

52. IV, xiii, §120 Application, au cas du droit et de la politique du contrat, de la règle *causa nihil largitur effecto quod non habet*.

53. Respectivement n°28 et 29 du catalogue.

54. « Nous n'avons cure du fatras de distinctions des péripatéticiens ». CM II, 5.

55. *Interpres* I, §2 où il reprend la définition de l'interprétation ; IV, §9 pour la distinction des multiples sens présents dans l'Écriture.

*vrai*⁵⁶ dont l'auteur vérac — Dieu — a écrit un texte parfaitement clair à ceux qui le comprennent, c'est-à-dire finalement dépourvu de toute ambiguïté.

Le mot est pour Meyer le signe non pas de la chose mais du concept⁵⁷ ; le concept est la chose dans l'intellect, le mot le concept proféré et par là même, la chose dans le langage. Le mot a une signification et la question du sens ne commence à se poser qu'au niveau de la phrase⁵⁸. Mais le statut de simple « porte-plumes »⁵⁹ concédé aux rédacteurs du texte biblique dont Dieu est l'unique auteur fait que, pour Meyer, l'Écriture, obscure aux ignorants, est parfaitement claire et sans ambiguïté pour les savants. La différence entre sens simplement dit (*sensus simpliciter dictus*, sens littéral), sens vrai ou visé par l'auteur, et vérité est partiellement abolie aussitôt que posée. Particulièrement lorsque le locuteur est le Christ. Quand Moïse dit « le bras de Dieu » il peut s'agir d'une métaphore pour signifier sa puissance⁶⁰, mais quand le Christ dit « je suis le chemin, la vérité et la vie » ou bien « ceci est mon corps »⁶¹, comment faut-il le comprendre ? Non pas au sens littéral⁶² mais en un sens double. Mais comment savoir qu'ici le sens propre ne convient pas ? Parce que, dans le cas de la Bible, le sens vrai (qui peut différer du sens littéral) s'accorde toujours à la vérité. Et là se marque le caractère absolu de la conception meyérienne du texte sacré et la différence avec Spinoza.

Il n'en va pas exactement de même pour les écrits profanes et humains et pour les écrits sacrés et divins. Dans ceux-ci les vérités et les vrais sens sont unis partout d'un lien indissoluble qu'on ne trouve pas dans ceux-là. Qui donc en aura extrait les vérités aura aussi extrait les sens vrais et qui aura démontré que les explications des autres contiennent des faussetés aura aussi démontré qu'elles sont fausses.⁶³

Toute la démarche de Meyer repose sur le statut du texte sacré. Qu'il soit sacré le met absolument à part de tous les autres textes. Ce caractère sacré est un absolu et on ne doit pas en débattre puisque « le premier de tous les énoncés de théologie à savoir que *Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont le Verbe infallible du Dieu très bon et très puissant* » a un

56. Int. IV §10.

57. Int. I, §4 ce qui laisse supposer, mais moins nettement que chez Clauberg, l'existence d'un discours intérieur, expression prélinguistique de la pensée.

58. Puis de la période et du discours.

59. *Amanuenses. Interpres*, IV §5.

60. Donc ici le sens vrai n'est pas le sens littéral ou simplement dit.

61. Tous ces exemples apparaissent au ch. III, §4, p. 47 de la trad. fr.

62. Ce qui serait ici la position catholique, qualifiée de folle : « ...et quand le Christ a dit : "ceci est mon corps", "je suis le chemin, la vérité et la vie", chacun sait ce que ces mots désignent dans l'usage commun du langage et peut construire un sens en s'appuyant sur leur signification. Mais que ce soit le sens vrai et conforme à l'intention de l'auteur, aucun théologien sain d'esprit ne le dirait. D'où il apparaît que ces formules et donc la phrase admettent un sens double ». III, §4, p. 47.

63. Int. IV, §4, p. 92-93.

statut de principe dont il n'est pas permis de discuter⁶⁴. C'est là que se situe la fracture entre une lecture historique de la Bible et une lecture dogmatique. Pour Spinoza le caractère sacré du livre sacré tient à son usage :

On appelle sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion ; cela sera sacré aussi longtemps que des hommes s'en serviront religieusement ; si ces hommes cessent d'être pieux, cela cessera en même temps d'être sacré ; s'ils le consacrent à des actions impies, alors ce qui était auparavant sacré devient impur et profane.⁶⁵

Ainsi la Bible est un texte sacré tant qu'elle incite les hommes à l'obéissance à la règle de justice et de charité. Dès lors qu'elle nourrit la haine, elle n'est plus que « du papier et de l'encre noire en place de la parole de Dieu »⁶⁶.

À partir de là tout diverge :

Pour Meyer, bien qu'il soit impossible de faire appel aux rédacteurs pour savoir ce qu'ils ont exactement voulu dire, le sens visé peut être atteint *a tergo* à partir de la vérité. Dieu omniscient parle directement dans l'Écriture⁶⁷ ; donc toute vérité est *ipso facto* sens vrai. Il n'est pas besoin d'une méthode philologique et historique pour dégager le sens ; la méthode scientifique qui nous donne la vérité sur une chose nous donne en même temps le sens vrai du discours sacré qui parle de cette même chose. Aussi, bien que Meyer soit un excellent philologue et grammairien⁶⁸ et un fin connaisseur de la rhétorique, il ne présente pas d'analyse de détail de formules de l'Écriture⁶⁹ — mais il développe à l'envi sa thèse de la philosophie comme norme unique et infaillible de l'Écriture Sainte en s'appuyant à la fois sur un raisonnement assez simple, pour ne pas dire fruste⁷⁰, et sur un grand nombre d'autorités, patristiques⁷¹ ou modernes. Ce qui conduit à défendre une conception complètement anhistorique de l'Écriture Sainte et de son interprétation. C'est contre cette confusion

64. Prologue p. 27 avec référence à Aristote *Métaphysique* 4 on ne doit pas discuter avec celui qui nie les principes.

65. TTP XII, §5 G III 160, OS III 433

66. TTP XII, §3, G III 159, OS III 431.

67. « Pour bien voir que toutes les vérités des Écritures sont aussi des sens vrais, il faut d'abord considérer deux choses concernant Dieu en tant qu'auteur des livres saints : la première est qu'il est omniscient ; il connaissait très bien toutes les significations tant vraies que fausses des phrases qu'il prononçait. Non seulement il savait d'avance qu'elles pouvaient se présenter à l'esprit des lecteurs et auditeurs mais même il a prévu qu'il en serait ainsi ; et puisque rien n'arrive hors de sa providence, il a fait en sorte que les vraies se présentassent à l'esprit. » Int. IV, §8, p. 95.

68. Il est l'auteur d'un Dictionnaire néerlandais de renom.

69. Encore qu'il sache faire à l'occasion des remarques pertinentes sur des hébraïsmes tels que « le roi des rois » (Int. III, 21, p. 69) pour désigner le plus grand des rois (Salomon), exemple repris par Spinoza.

70. Dieu omniscient et véridique a prévu tous les sens possibles et fait en sorte que la vérité de la chose corresponde au sens vrai du texte.

71. Justin, Jérôme, Augustin, Hilaire de Poitiers.

finale du sens vrai et de la vérité que va s'élever Spinoza en développant, lui, une méthode rigoureuse et historique d'exégèse.

La méthode pour interpréter l'Écriture ne relève pas chez Spinoza, de la logique — qui détermine la méthode pour perfectionner l'entendement⁷² — mais se construit selon un parallèle très strict avec la méthode d'investigation de la nature, comme il l'explique au ch. VII du *TTP*. Je ne reviendrai pas sur ce point qui a été fort précisément et fort bien étudié.⁷³ On pourrait aussi établir un parallèle entre les deux conceptions de la méthode, notamment en ce qui concerne l'art de conduire son esprit tel qu'il est développé dans le *TIE* avec ses implications thérapeutiques, pédagogiques et politiques⁷⁴ ou la relation intrinsèque entre découverte de la vraie méthode et « connaissance de l'entendement pur, de sa vraie nature et de ses lois »⁷⁵. Je voudrais plutôt m'arrêter sur le rôle que Spinoza fait jouer dans le *Traité Théologico-politique* à cette différence entre sens et vérité.

2.2 La différence sens / vérité chez Spinoza

Le sens des mots, leur univocité ou leur polysémie dépend de l'usage qui en est le maître⁷⁶ et Spinoza traçant l'histoire des divers sens du mot vrai⁷⁷ rejoint des remarques de Clauberg sur le même sujet⁷⁸ : de la propriété d'un récit accordé avec l'évènement raconté, on est passé à l'accord de l'idée avec son objet puis à l'authenticité de l'apparence (or vrai, or faux). Le sens des mots, quoique arbitraire, ne peut être modifié volontairement :

Personne n'a jamais eu intérêt à modifier la signification d'un mot alors qu'on a souvent pu avoir intérêt à modifier le sens d'une phrase. En outre changer le sens d'un mot est chose fort difficile : qui s'efforcerait de modifier la signification d'un mot serait en même temps contraint d'expliquer selon la complexion ou la pensée de chacun d'entre eux tous les auteurs qui ont écrit en cette langue et se sont servis de ce mot dans sa signification reçue ou de les déformer avec les plus grandes précautions⁷⁹.

72. « Quomodo et qua via debeat intellectus perfici ad logicam spectat » *Ethique* V, préf. G II 277.

73. Voir S. Zac *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, Paris, 1965 ; A. Matheron *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris, 1971 ; J. Lagrée « Le thème des deux livres de la Nature et de l'Écriture ». *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, 1992.

74. Ce que j'ai tâché de faire dans « Clauberg et Spinoza, De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie » *Méthode et métaphysique*, Paris, PUPS, 1989.

75. Ep 37 à Bouwmeester, Ap. IV 251.

76. *TIE* §88 où Spinoza reprend des remarques déjà longuement développées par Hobbes ou par Clauberg sur les incohérences nées du fait que les mots ont été formés arbitrairement par la foule ignorante ce qui fait que les réalités les plus positives, telles que l'infini, sont souvent exprimées par des termes à préfixe négatif.

77. CM I, 6 ; Ap. I, 352.

78. *Ontosophia* IX Verum et falsum, §§152-159, pp. 307-309.

79. *TTP* VII §9 G III 105, OS III 295.

2.2.1 *Le statut de l'Écriture Sainte et la méthode d'interprétation*

Pour Spinoza, la divinité de l'Écriture Sainte ne va pas absolument de soi ; elle doit être justifiée : « Bien plus si, sans préjugés, nous voulons attester la divinité de l'Écriture, c'est par elle seule qu'il nous faut établir qu'elle dispense les vrais enseignements moraux, cela seul en effet, nous permet de démontrer sa divinité ».⁸⁰ C'est du seul fait qu'elle enseigne la vertu vraie qu'on peut démontrer cette divinité du texte sacré sans recourir à un cercle reposant sur un préjugé ininterrogé.

Mais si Spinoza reconnaît que l'Écriture est pour une grande part obscure, il ne propose pas une norme d'interprétation (sinon celle de la *Scriptura sola*) mais une *méthode* dont il fournit des échantillons qui permettent d'en découvrir le sens à partir de son histoire, sur le modèle de l'interprétation scientifique des phénomènes naturels, puisque la Bible aussi est un être naturel.

Cette interprétation vraie procède 1/ à partir de la connaissance des langues originales (hébreu), 2/ à partir du contexte linguistique, 3/ à partir des *circumstantiae*⁸¹ : tempérament (différence des prophètes joyeux ou tristes), vie, mœurs et préoccupations de l'auteur, occasion et destinataires⁸², contexte événementiel (paix ou guerre, domination ou soumission), visée, langue de rédaction, fortune du livre⁸³ (réception, variantes, intégration ou non dans un canon).

La clarté de la phrase scripturaire peut renvoyer à l'obscurité de la vérité correspondante mais cela relève de deux démarches différentes : philologie et histoire donnent accès au sens propre et par là au sens vrai mais non pas à la vérité. La science donne la vérité mais sur des sujets qui ne sont pas explicitement l'objet de la visée de l'Écriture Sainte.

Ainsi Spinoza opère-t-il une séparation nette entre sens vrai et vérité :

J'appelle ici claires ou obscures les affirmations dont le sens se tire facilement ou difficilement du contexte de la phrase mais non pas celles dont la vérité est perçue facilement ou difficilement par la raison. Car nous nous occupons seulement du sens des phrases et non pas de leur vérité. [...] Mais pour ne pas confondre le sens vrai avec la vérité de la chose, il faut recourir dans sa recherche au seul usage de la langue ou à une argumentation qui n'admette pour fondement que l'Écriture⁸⁴.

Par exemple « Dieu est un feu » est une affirmation parfaitement claire quoique fausse, et la comparaison des diverses affirmations de Moïse sur Dieu

80. TTP VII, §4, G III 99, OS III 281.

81. TTP VII §5 G III 101-102, OS III 285-289. On retrouve ici des remarques déjà faites par Clauberg (*Logica* III 5) et Meyer (*Interpres* III 7).

82. Par exemple pour comprendre la différence entre les exhortations du Christ dans le sermon sur la montagne, l'enseignement de Jérémie (prophète de malheur) et celui de Moïse (législateur de la loi du talion) TTP VII §7 G III 103, OS III 291.

83. TTP VII §15 G III 109-110, OS III 305-307.

84. TTP VII §5, G III 100, OS III 285.

font clairement voir que le mot « feu » doit être interprété ici en un sens métaphorique, équivalent à « Dieu est jaloux », bien que cette deuxième affirmation soit aussi fausse que la première où « feu » était pris en son sens littéral.

De cette enquête et de cette comparaison se dégage la différence entre la Bible comme monument historique, archive, dont certains éléments sont irrémédiablement perdus ou indéchiffrables⁸⁵ (par exemple le sens de certains mots) et de son noyau éthique et rationnel qui atteste sa divinité : son enseignement moral constant de la loi de justice et de charité et l'affirmation que l'obéissance à cette loi suffit au salut. Ce noyau éthique est compréhensible par tous et chacun peut le percevoir y compris dans les traductions de la Bible car il est écrit en termes simples et fait appel à des expériences de vie commune aisément transposables :

Les enseignements de vraie piété sont exprimés dans les termes les plus courants, car ils sont tout à fait communs et tout aussi simples et faciles à comprendre. Et puisque le salut et la béatitude véritables consistent dans la vraie paix de l'âme et que nous ne nous reposons véritablement qu'en ce que nous comprenons très clairement, il s'ensuit avec beaucoup d'évidence que nous pouvons comprendre avec certitude la pensée de l'Écriture touchant les choses nécessaires au salut et à la béatitude.⁸⁶

Avec Clauberg et Meyer et contre certains réformés, Spinoza prétend que la lumière naturelle ou la raison suffit au déchiffrement de l'Écriture et à la pleine compréhension de ce qu'il y a à comprendre. Elle ne suffit pas à tout comprendre mais ce qui demeure obscur n'importe pas à son lecteur en tant que lecteur de la Bible. Il n'est pas besoin d'établir la vérité de la chose, le sens vrai suffit dès lors qu'on ne cherche plus dans la Bible des enseignements spéculatifs (par ex sur la création ou l'éternité du monde⁸⁷) mais seulement une voie de salut offerte à tous.

2.2.2 *Le rapport au vrai ne peut être solitaire*

Alors que, sans l'avoir probablement voulu, l'option meyérienne pour la science comme clé du chiffre de l'Écriture conduisait à une conception élitiste de la lecture et à la formation d'une nouvelle caste de clercs, Spinoza partage avec Clauberg l'analyse de la formation du langage : sur l'origine populaire et ignorante des mots, sur l'impossibilité de changer à volonté leur sens, sur l'adaptation du langage, ce qui le conduit à une position plus réaliste et plus féconde : il faut « parler comme le peuple sans pour autant penser comme

85. « Presque tous les noms de fruits, d'oiseaux, de poissons et beaucoup d'autres ont péri sous les coups du temps. En outre, la signification de nombreux noms et verbes de la Bible est soit complètement ignorée, soit sujette à dispute. [...] Les tours de phrase et les manières de dire propres à la langue hébraïque, le temps dévoreur les a presque tous effacés de la mémoire des hommes » TTP VII §11 G III 106, OS III 299.

86. TTP VII §17 G III 111, OS III 309.

87. Voir la critique de Maïmonide en TTP VII §20 G III 113-14.

lui » comme l'écrit Clauberg⁸⁸ ou encore il faut adapter son discours à la compréhension de ses destinataires, le préparer à entendre la vérité⁸⁹ car si la vérité requiert des conditions méthodologiques et gnoséologiques, elle suppose aussi des conditions politiques que l'homme sage ne peut mépriser : respect de la liberté de penser et de s'exprimer, développement suffisant des richesses, etc.

Spinoza sépare donc ce que Meyer confond : la recherche du sens vrai (par des méthodes d'exégèse historique) et l'approbation ou le rejet par la raison de la proposition ainsi comprise. Encore qu'une proposition manifestement fausse (par exemple la détermination de Dieu comme un souffle, une lumière, une personne dotée de sentiments d'amour, de colère ou de jalousie) peut très bien fonctionner efficacement pour inciter l'âme à la pratique de la justice et de la charité et par là même se trouver validée dans son domaine propre et celui-là seulement, à savoir la religion comme ensemble de croyances et de pratiques qui visent à faciliter et rendre constante la vertu vraie. Il faut donc *distinguer entre l'ordre de la vertu et l'ordre de la vérité* : la vérité se juge par la lumière naturelle et la raison, le sens authentique et vrai (*genuinus et verus*) par la connaissance de la langue du texte, des circonstances de sa rédaction, de sa visée et de son devenir, c'est-à-dire par des connaissances historiques. La philosophie a pour but la vérité ; la théologie (au sens spinoziste⁹⁰) la vertu ; leurs domaines sont rigoureusement séparés et si Spinoza refuse de faire de l'une la servante de l'autre — alors que Meyer faisait de la théologie scripturaire la propédeutique à la vérité — on peut penser que l'ordre de la vérité (qui est unique) est supérieur à l'ordre de la vertu (dont la multiplicité correspond aux différentes natures des êtres⁹¹). Mais l'Écriture fait aussi connaître — et sans doute par une voie plus aisée que la philosophie — « que toutes choses arrivent par la puissance de l'Être souverainement parfait et son immuable décret » et c'est cette connaissance (qu'on pourrait aussi acquérir philosophiquement par la connaissance de l'universelle et constante légalité de la nature) qui donne à l'homme sa « satisfaction la plus haute et sa tranquillité d'âme »⁹².

3. Interprétation et adaptation ; générosité ou frilosité herméneutique

Pour finir, je voudrais m'interroger sur le sens ultime de cette enquête : s'agit-il seulement d'une recherche érudite et de la mise en évidence d'une source

88. *Logique* IV §70.

89. TIE §17 *ad captum vulgi loqui ... quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam.*

90. Sens toujours positif dans le TTP où la théologie désigne la foi.

91. Voire à la diversité des conditions historiques car ce qui peut être vertueux dans une situation donnée : préférer la miséricorde à la justice — peut être condamnable dans une autre situation (l'époque de Jérémie contre celle de Moïse).

92. Ep. 21 à Blyenbergh 28 janv 1665, Ap. IV, 204.

occultée ou ignorée de la pensée spinoziste — ce qui n'est pas dénué d'intérêt — ou bien cette analyse de l'articulation entre sens littéral, sens vrai et vérité a-t-elle des incidences plus fortes dans le débat herméneutique en général et dans l'interprétation de l'Écriture Sainte en particulier ?

Une des facettes du débat sur l'interprétation de l'Écriture Sainte au XVII^e siècle a porté sur le rôle de l'inspiration divine dans la rédaction et dans le déchiffrement du texte sacré. Certains protestants l'affirment (en se l'attribuant), d'autres (suivis par Spinoza) la nient (en craignant les délires enthousiastes), Meyer l'assimile purement et simplement à la certitude interne qui accompagne la perception de l'idée claire et distincte⁹³. Or la conception tant de l'inspiration que de l'adaptation de l'Écriture Sainte a des conséquences directes sur la pertinence du texte et sur la liberté de sa lecture. Si le texte (ou son interprétation) est directement inspiré et s'il est adapté à un public déterminé (le peuple élu) alors sa lecture authentique est réservée à un cercle restreint de clercs. Réciproquement, si le texte sacré s'adapte à un public très large, voire universel, alors, elle peut être lue à divers niveaux⁹⁴ et de différentes façons pourvu qu'elle justifie et facilite une pratique juste et droite.

S'il n'y a pas d'inspiration littérale, alors ce qui est intelligible à tous, c'est ce qui est univoque, universel, très simple et qui se dit de même façon en toute langue et toute culture, l'enseignement moral universel. Inversement, ce qui fait l'objet d'un propos significatif d'une époque ou d'une culture donnée requiert une interprétation qui est l'adaptation du lecteur aux modes de pensée d'un peuple ou d'un temps reculé. Si l'auteur est censé produire un texte polysémique adapté à tous, il doit être divin (et le rédacteur inspiré) ; si c'est le lecteur qui s'adapte, le texte n'est pas nécessairement inspiré mais peut faire sens pour tous. Ce qui fait la modernité de la logique d'un Clauberg, en dépit de la forme archaïque de l'exposé et de son désir impossible d'harmoniser la logique des Anciens et celle des Modernes, c'est le principe de générosité herméneutique et l'ouverture laissée à la liberté de l'interprétation à condition de respecter les principes de la logique justement, c'est-à-dire de l'art de bien penser et d'user droitement de sa raison. Il ne s'agit pas de comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même — cela n'aurait d'ailleurs aucun sens si l'on admet que l'auteur en question est Dieu — mais d'admettre qu'il y a peut-être plus de sens dans le texte que ce que d'autres y ont perçu ou que mon interprétation n'est pas la seule possible, sans que pour autant le sens du texte soit tenu pour labile ou inconsistent. Contre ce que j'appellerai une pratique herméneutique frileuse qui veut qu'un seul sens vaille, celui de l'auteur ou celui du lecteur savant disant aux

93. « Puisque cette conscience nous persuade indubitablement, nous dicte, nous atteste et nous inspire que la chose perçue est vraie, c'est à juste titre et à bon droit qu'on peut l'appeler persuasion, dictée, témoignage et inspiration de Dieu ou de l'Esprit saint ». *Interpres* V, §6, p. 111.

94. Historique, éthique, théologique...

autres comment il faut lire et penser, il me paraît bon de défendre, dans certaines conditions, un principe de générosité herméneutique, incitant une pratique de lecture ouverte, réceptive aux changements des temps mais aussi à la richesse inépuisable de sens de ces grands textes, philosophiques, littéraires, sacrés, qui ont marqué notre culture et dans lesquels, j'ai envie de dire dans le milieu desquels, nous avons appris à lire, à penser et à amplifier notre expérience de vie et qui nous furent ainsi instituteurs d'humanité.

Bibliographie

- Clauberg, Johannes. *Opera omnia philosophica*, Amsterdam 1691 ; reprint 2 vol. Olms, 1968. Vol 2 : *Logica vetus et nova* (1654, 1658).
- Meyer, L., *Philosophia S. Scripturae interpres*, Exercitatio paradoxa in qua veram philosophiam infaillibilem S. Literas interpretandi normam esse apodictice demonstratur et discrepantes ab hac sententia expenduntur ac refelluntur. Eleutheropolis (Amsterdam) 1666, Trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte* Paris, Intertextes 1988.
- Spinoza, Baruch, *Œuvres complètes* en quatre volumes publiées par Carl Gebhardt, Heidelberg, (réédition de 1972). *Œuvres* en 4 vol. trad. Appuhn ; les citations du *Traité Théologico-politique* sont prises dans la traduction Lagrée Moreau, Paris, PUF, 1999.
- Bouillier, Francisque, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868, vol. 1, ch. 13, pp. 293-300.
- Damiron, J. Philibert, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle*, 1846, reprint Genève 1970, ch.V, pp. 126-154.
- Lagrée, Jacqueline « Sens et vérité. Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza » *Spinoza's Early Writings, Studia spinozana* 4 (1998), pp. 75-91 ; « Clauberg et Spinoza, De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie » in *Méthode et métaphysique*, TetD n°2, Paris, PUPS 1989 pp. 19-45.
- Bordoli, Roberto, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza, Saggio sulla « Philosophia S. Scripturae Interpres » di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, Milan, Francoangeli, 1997, 472p.

Spinoza et le problème de l'intentionnalité

Elhanan Yakira

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009569ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009569ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Yakira, E. (2002). Spinoza et le problème de l'intentionnalité. *Philosophiques*, 29 (1), 139–146. <https://doi.org/10.7202/009569ar>

Spinoza et le problème de l'intentionnalité

ELHANAN YAKIRA

Université Hébraïque de Jérusalem
yakira@h2.hum.huji.ac.il

RÉSUMÉ. — L'auteur propose une lecture de Spinoza à la lumière de la notion husserlienne d'intentionnalité. Il essaie de trouver un point commun aux deux systèmes afin de montrer la très grande originalité de la théorie de la vérité et de la signification de Spinoza qui rejette la primauté de la notion d'intentionnalité.

ABSTRACT. — This article proposes to read Spinoza in light of Husserl's notion of intentionality. It tries to find a common ground between the two systems, in order to show that Spinoza's theory of truth and of sense is highly original in its implicit rejection of the primordality of the notion of intentionality.

Le sujet de cet article, Spinoza et l'intentionnalité, étonnera peut-être. À plus d'un titre, celui-ci pourra sembler incongru. Premièrement, la notion d'intentionnalité ne possède pas une signification unique déterminée. Et ce, même si elle est d'une importance incontestable dans des contextes aussi différents que la phénoménologie, la philosophie du langage, la philosophie de l'esprit ou encore dans les sciences cognitives. Que l'origine de l'emploi de cette notion, dans tous ces cas, remonte à Brentano et à son idée selon laquelle la conscience se distingue de ce qui ne l'est pas, par le fait qu'elle est toujours dirigée vers quelque chose, ne change rien à la multiplicité de ses usages. Et que l'on parle souvent comme si *intentionnalité* signifiait toujours la même chose ne fait que masquer ses différents usages. En vérité, il ne s'agit pas d'un concept unique. Relevant de motivations diverses, la notion d'*intentionnalité* joue des rôles différents dans des contextes théoriques parfois incommensurables.¹

Il importe donc avant tout de préciser le sens selon lequel nous entendons cette notion et le contexte systématique dans lequel s'inscrit ce qui va suivre. Nous entendons la notion d'intentionnalité dans son sens phénoménologique et, plus précisément, dans celui qu'il a dans l'œuvre de Husserl. Certes, même dans le contexte husserlien la notion d'*intentionnalité* est difficile à circonscrire, et nous devons nous résigner ici à n'en donner qu'une présentation sommaire et schématique, destinée uniquement à permettre une discussion de Spinoza.

Par contre, associer Spinoza à la notion d'intentionnalité ne relève-t-il pas d'un malentendu ? Ne s'agit-il pas d'un anachronisme, d'une problématique qui ne peut avoir de sens qu'après — et contre — toute une tradition de pensée idéaliste qui ne commence, apparemment, qu'avec Kant, c'est-à-

1. Voir l'avant propos de Janicaud, D., dir., *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995.

dire bien après Spinoza ?² Ce problème est réel même si l'on peut dire que le fait que la notion d'intentionnalité ne retrouve un droit de cité dans la pensée moderne qu'avec Brentano, n'implique pas forcément que la problématique à laquelle elle est reliée soit complètement absente de la philosophie pré-Kantienne. Husserl lui-même ne la trouve-t-il pas déjà chez Descartes ?

Il est bien connu que Husserl se réfère d'une façon essentielle à Descartes. Par contre, il ne dit presque rien de Spinoza, et ce qu'il en dit, notamment dans la *Krisis*, se résume à quelques généralités somme toute assez superficielles. En effet, et à quelques exceptions près (notamment Merleau-Ponty), Spinoza est quasiment absent de la littérature phénoménologique. Il semble donc que celle-ci et le spinozisme appartiennent à des mondes philosophiques trop éloignés pour susciter un rapprochement.³ Pourtant, c'est précisément un tel rapprochement que je me propose de risquer ici.

Que faut-il donc entendre par *intentionnalité* dans ce qui suit ? Je pense surtout à l'intentionnalité en un sens qui serait plus ou moins celui que lui donne Husserl, surtout le Husserl des *Idées I*, c'est-à-dire ce qui est articulé par la distinction entre *noèse* et *noème*.⁴ Dans cette articulation relativement tardive de sa théorie de l'intentionnalité, Husserl s'affranchit définitivement du point de départ brentanien et des discussions qui relèvent de la *Gegensandstheorie* (par ex. avec Twardowski),⁵ ainsi que de la célèbre distinction fregéenne entre *Sinn* et *Bedeutung*. Telle qu'elle se développe vers 1913, cette théorie dépasse donc la problématique reconnue désormais comme fausse des rapports d'une représentation « interne » avec un objet « extérieur ». Elle dépasse également le terrain de la description, où l'intentionnalité est comprise comme désignant la « structure » de la conscience. Certes, la notion d'*intentionnalité* désigne, comme l'exprime par exemple l'article de l'*Encyclopedia Britannica*, le caractère fondamental de la conscience comme étant

2. L'intentionnalité est « un concept dont la fortune actuelle est immense, aussi intense que fut radicale son éclipse durant l'âge classique. Est-ce là un hasard historique ? Ou faut-il retenir l'hypothèse que prend forme dans la notion d'intentionnalité une intelligence non-idéaliste de la perception et de la connaissance, en quête de la 'chose même' ? », *Ibid.* p. 7.

3. Voir Desanti, J.-T., « Spinoza et la phénoménologie », Bloch, O., dir., *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993, pp. 113-126.

4. Il s'agit donc de l'intentionnalité après le « tournant transcendantal » de Husserl. Je ne crois pourtant pas que ce « tournant » soit aussi décisif qu'on l'affirme parfois. Pour une défense de la continuité de la pensée de Husserl sur l'intentionnalité, voir Souche-Dagues, D., *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972.

5. Voir Husserl, E. & Twardowski, K., *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993 ; on consultera aussi avec profit Courtine, J.-F., « Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* », Janicaud, D., dir., *op. cit.* pp. 13-36. Courtine raconte ici les origines scolastiques de l'*intentionnalité* brentanienne et souligne le lien entre celle-ci et l'*esse objective* de Duns Scot. Chez Spinoza également il y a un rapport étroit entre les deux notions. Voir Yakira, E., « Une remarque sur la question d'*essence formelle* et *essence objective* », Bove L., dir., *La recta ratio. Criticiste et spinoziste ? Mélanges en l'honneur de B. Rousset*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 247-254.

conscience de quelque chose. Le regard phénoménologique, poursuit Husserl, montre que cet « être dirigé » est en fait un *élément essentiel et immanent* des expériences conscientes, que nous pouvons par conséquent qualifier d'expériences intentionnelles. La structure directionnelle de la conscience doit donc se comprendre comme relevant d'un discours eidétique, et non pas comme un fait simplement constaté. Cette intentionnalité-là n'est donc ni une qualité formelle du discours ou de la pensée, selon laquelle ceux-ci *réfèrent* toujours à un objet, ni une description d'un fait (le « mental »). Ainsi qu'elle apparaît dans d'autres contextes philosophiques, la notion d'*intentionnalité* signifie une relation non seulement asymétrique mais aussi, pour ainsi dire, ouverte. C'est ainsi que chez Frege, par exemple, qui est à l'origine d'une bonne partie des discussions contemporaines sur cette question, le rapport entre concept et objet se comprend comme une relation d'une fonction à un argument, une relation de « saturation ». Dans ce cas l'objet n'est pas immanent à la relation d'intentionnalité dans le sens où il l'est pour l'objet intentionnel de Husserl. À titre général, la notion d'*intentionnalité* exprime trivialement une distinction de ce qui est conscience et de ce qui ne l'est pas, puisqu'elle donne à capter eidétiquement la conscience.

L'immanence entière de l'objet dans la pensée reçoit une articulation définitive à l'aide de la terminologie de *noème* et *noèse*. Celui-là en tant que la réalité du « contenu » pensé ; celui-ci en tant qu'un acte de penser ou, plus précisément, de viser. Penser est à la fois viser et être visé. La conscience ainsi comprise est, par son essence, ce qui engendre ou effectue le sens. Il ne s'agit évidemment pas d'un anti-réalisme quelconque, mais plutôt d'une mise en évidence de la non-pertinence de l'opposition entre « réalisme » et « anti-réalisme ». Parler de la conscience comme essentiellement acte noétique et visée noématique n'est ni une description ni une explication des modalités de fonctionnement du « mental », mais la détermination eidétique d'une région — c'est la région du sens et de la signification, de la cohérence et de la compréhension, de l'apophantique et de la vérité. Or, ce champ déterminé par le concept *intentionnalité* est précisément ce que Spinoza appelait *pensée*.

Je soulignerai deux points pour donner substance à ce rapprochement. Le premier est que chez Spinoza la *pensée* et chez Husserl le champ de l'intentionnalité recouvrent, par-delà la question de la vérité, aussi celle de la *raison*. En effet, les chapitres III et IV de la deuxième partie des *Idées 1*, où la terminologie de *noèse* et *noème* est introduite, est la charnière de l'ouvrage, qui annonce la dernière partie où est abordée la question de *Raison et réalité*. Ainsi Husserl se pose comme un véritable successeur du rationalisme classique.

Le deuxième point est qu'on trouve chez Spinoza un parallèle intéressant et, à mon avis, non accidentel, à la *noème/noèse* thématique de Husserl. L'interprétation spinoziste de la relation entre une idée et son objet comme étant un rapport *idealideatum* relève de préoccupations qui ne sont pas entièrement étrangères à celles de Husserl. Peu avant les quelques lignes consacrées à Spinoza dans la *Krisis*, Husserl parle du dualisme comme étant la

raison, comme le dit le titre de la section 11, de l'incompréhensibilité des problèmes de la raison. Il est remarquable qu'il voit en Spinoza l'auteur de la première « ontologie générale », mais nullement un précurseur de sa propre critique du dualisme cartésien. Le monisme dont il est question chez Husserl n'est pas celui des discussions cartésiennes ou pseudo-cartésiennes sur les rapports pensée/étendue ou âme/corps. Il est plutôt le refus d'en reconnaître la pertinence. Au fond, il en est de même chez Spinoza, mais d'une façon probablement moins nette et surtout moins explicite. Le monisme spinoziste est donc beaucoup plus qu'une ontologie générale, et tout en s'inscrivant dans le contexte cartésien, il s'ouvre sur une véritable problématique de la raison.

La « réduction » husserlienne est une stratégie méthodologique visant la délinéation d'un champ d'immanence au sein duquel il serait possible de mener une analyse eidétique de la signification, de la cohérence et de la vérité. L'idée de l'existence d'un « monde extérieur » que la phénoménologie « met entre parenthèses » s'exprime dans les dualismes philosophiques — le dualisme extérieur/intérieur, objet/pensée, ou nature (monde)/normes transcendantes (de vérité ou de conduite). Ce sont en fait tous ces dualismes que Spinoza, autant que Husserl, réduit. On peut dire que Spinoza met en œuvre une mise entre parenthèses parallèle à celle de Husserl, sauf qu'elle s'opère dans le sens inverse. Spinoza, si l'on peut se permettre de parler ainsi, aurait donc effectué une sorte de réduction de l'Ego, de la conscience et de l'intentionnalité. Or, c'est une « mise entre parenthèses » car il ne s'agit pas d'élimination. Ainsi, de la même façon que la « réduction » husserlienne n'est pas une élimination anti-réaliste de l'objectivité de nos perceptions et de nos connaissances, mais une théorie de l'essence de l'objectivité, de même celle de Spinoza n'est pas non plus une élimination de la sphère de l'intériorité subjective, mais une théorie de son origine.

Il était question, jusqu'ici, de ce qui est commun à Spinoza et Husserl, c'est-à-dire de ce qui justifie le rapprochement entre les deux. Mais ce rapprochement ne sert qu'à mieux apprécier ce qui les sépare. En effet, ce qui me semble intéressant et philosophiquement fécond dans la démarche qui est ici la nôtre, est que sur ce fond commun, qui est un fond commun de soucis philosophiques, de rationalisme et de monisme, les théories respectives de nos deux auteurs sur la nature de la pensée sont plus ou moins opposées. Plus précisément, Spinoza proposerait une conception *non-intentionnelle* de la pensée, du sens et de la vérité. Il est vrai, bien évidemment, qu'il n'a pas employé la terminologie de l'intentionnalité, qui ne devient courante qu'avec Brentano, Husserl et l'école phénoménologique. Il en est de même à propos de la sophistication et du niveau de conceptualisation de la thématique en question. Pourtant, sa philosophie contient une épaisseur théorique qui devrait suffire à permettre une reconstruction philosophiquement féconde, puisqu'elle peut être lue comme une critique de l'idée selon laquelle l'intentionnalité est l'essence de la pensée et le fondement d'une théorie de la raison.

J'ai mentionné tout à l'heure le fait que Spinoza parle des rapports *idéal/objet* en termes des rapports *idéel/idéat*. L'intérêt des choix terminologiques de Spinoza ne s'arrête pourtant pas là. Il y a en effet tout un champ sémantique qui comporte notamment les termes de *esse formale* et de *esse objective*, qui se rapportent d'une façon indirecte, mais tout à fait essentielle, à la problématique de l'intentionnalité. Le lien entre les deux apparaît explicitement dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, §33 :

L'idée vraie (nous avons, en effet, une idée vraie) est quelque chose de différent de son idéat : car autre chose est le cercle, autre chose est l'idée du cercle. En effet, l'idée du cercle n'est pas quelque chose ayant périphérie et centre, comme le cercle, et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même ; et comme elle est quelque chose de différent de son idéat, elle sera elle-même quelque chose d'intelligible par soi ; c'est-à-dire que l'idée, quant à son essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective [...].⁶

À première vue, rien de très particulier ici ; c'est l'évidence même que l'idée du cercle n'a pas de périphérie ou de centre, et que le cercle en a. Mais les choses se compliquent dès qu'on lit avec attention la suite, et qu'on s'interroge sur le sens de l'analogie que Spinoza nous offre ici : dans quel sens au juste, le rapport entre le corps et son idée peut-il être comme le rapport entre le cercle et son idée ? En effet, les choses se compliquent considérablement quand on prend en considération les propositions 11 et 13 de la deuxième partie de l'*Ethique* :

Prop. 11 : primum, quod actuale Mentis humanæ esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis.⁷

Prop. 13 : Objectum ideæ humanam Mentem constituentis est Corpus, sive certus extensionis modus existens, et nihil aliud.⁸

L'ensemble thématique qui se dessine ici est d'une grande importance, à la fois pour la compréhension de Spinoza, et pour l'appréciation de sa place dans l'histoire de la philosophie. Sans entrer dans les détails, je me bornerai ici

6. Spinoza, B., *Traité de la réforme de l'entendement*, Établissement du texte, traduction, introduction et commentaires par Bernard Rousset, Paris, Vrin, 1992, p.75. Il est remarquable, et ce n'est sans doute pas un hasard, que ce paragraphe soit l'occasion de deux autres rapprochements entre Spinoza et Husserl. Desanti (art. cit.) se posant la question du quasi total silence des penseurs de l'école phénoménologique à l'égard de Spinoza, cite le *habemus enim ideam veram* afin de montrer l'incommensurabilité entre les deux systèmes ; le commentaire de Rousset sur ce § (*Ibid.*, pp.221-227) est une des rares allusions à Husserl dans la littérature sur Spinoza.

7. Spinoza. B. *Ethica*, (herausgegeben von Carl Gebhardt), Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925, tome II, p. 94, lignes 13-15. Lorsque l'édition *princeps* des œuvres de Spinoza sera, dans la suite de ce texte, citée, elle le sera comme il est convenu au sein des études spinozistes : G, II, 94, 13-15, c'est-à-dire le tome II de l'édition critique de Gebhardt ci-haut mentionnée, à la page 94, lignes 13 à 15.

8. G II, 96, 1-3.

à dire que les deux propositions citées sont la charnière d'une mise en cause généralisée de la théorie cartésienne de la subjectivité. Il s'agit non pas, comme il apparaît parfois, d'une réduction, dans un sens de rejet, de la subjectivité, mais d'une critique principielle du rôle fondateur du sujet, ou du concept de *sujet*, dans une théorie de l'homme.⁹ Une telle critique a surtout des conséquences pour l'éthique et pour une théorie de la vie en commun des hommes, mais elle porte aussi sur des questions comme celle de la nature des rapports entre âme et corps, de la théorie de la connaissance, ou de la théorie de la raison.

L'âme n'est donc pas une substance, mais une idée. Elle ne se distingue pas, ni ontologiquement ni conceptuellement, des idées que nous disons qu'elle « possède ». L'objet de cette idée, qui est le fondement d'une âme¹⁰, est un corps, ce corps même dont nous disons qu'il est le corps qui « appartient » à cette âme. C'est plus ou moins ceci que disent les propositions que nous venons de citer. Il s'agit en effet d'une thèse d'une radicalité et d'une originalité tout à fait remarquables ; très souvent, pourtant, elle est citée ou paraphrasée plutôt qu'expliquée ou interprétée. Or, lire ces thèses spinozistes à la lumière de la problématique de l'intentionnalité devrait nous aider à mieux apprécier leur véritable valeur philosophique.

Constatons pour commencer ce qui est évident : quel que soit le rapport entre âme et corps, il est clair qu'une âme n'est pas *sur* son corps. Si l'âme est par essence *idée*, et le corps *objet* ou *idéat* — et ils le sont d'une manière paradigmatique — il est clair que le rapport *idée/objet* ne peut être un rapport d'intentionnalité. Comme nous l'avons déjà vu, Husserl pense l'intentionnalité en deçà du dualisme. L'intentionnalité dont il est question ici n'est pas celle selon laquelle mots ou pensées *réfèrent* aux objets qui leur sont extérieurs. Cette extériorité réciproque des idées et des objets, l'opposition entre l'extériorité de l'objet et l'intériorité de la conscience, sont écartées d'emblée par Spinoza.

Or, le rejet de l'intentionnalité par Spinoza va plus loin. Car pour Spinoza, qui s'écarte ici non seulement du subjectivisme cartésien, mais aussi de toute perspective transcendantale, le rapport *idée/idéat* est primordial et ne suppose ni *Cogito* ni conscience. Comme chez Husserl, il s'agit d'une sorte de stratégie, pour ainsi dire « isolationniste ». Chez les deux penseurs, un rapport primordial entre la pensée et son contenu est censé exister indépendamment des contextes dans lesquels on l'entend d'habitude. Lorsque Husserl parle de *noème* et de *noèse*, il le fait dans le cadre de ce qu'il appelle

9. Voir Yakira, E., « Y a-t-il un sujet spinoziste ? », Moreau, P.-F., dir., *Architectures de la raison. Mélanges offerts à A. Matheron*, Paris, ENS éditions Fontenay/Saint-Cloud, 1996, pp. 307-316.

10. L'existence d'une âme, dans un sens qui est pertinent pour notre discours sur l'âme humaine, présuppose apparemment une certaine complexité du corps. L'importance est que même l'âme d'un corps aussi complexe que le corps humain, ne constitue pas « un royaume dans un royaume », autrement dit, elle n'a pas une spécificité essentielle par rapport à ce qui est 'idée' dans tous les niveaux de l'être.

« résidu », c'est-à-dire de ce qui reste après la réduction — la conscience. Lorsque Spinoza parle d'*idée* et d'*idéat*, et d'une façon encore plus claire lorsqu'il parle d'*essence objective* (qui n'est que l'idée) et d'*essence formelle* (qui est l'objet ou, en premier chef, le corps propre), ce dont il fait abstraction est précisément la conscience. Il ne faut pas présupposer quoi que ce soit pour analyser la façon fondamentale dont une idée et son objet ne font qu'un.¹¹ Surtout il ne faut pas présupposer une conscience, ou un agent, dont l'action, ou la structure intentionnelle serait la condition de possibilité du sens, de la signification ou de la vérité.

« Faire abstraction », comme nous l'avons déjà dit plus d'une fois, ne signifie pas réduction (dans un sens de rejet), mais renversement de l'ordre des primautés. Le paradigme de l'argumentation de Spinoza sur cette question est donné par son petit « traité de physique », donné après E2prop.13. Ce qu'il faut retenir de cette discussion qui, même du point de vue de la mécanique de son temps, est la naïveté même, est que l'individu corporel, qui est le véritable thème de ce « traité », est un *résultat*. Le fait qu'un individu soit composé, et que la cohésion des parties qui le composent soit l'effet de causes « extérieures », n'est pas un préjudice à son individualité. Sauf que, bien évidemment, l'*individualité* n'est plus un absolu. Il en est de même en ce qui concerne l'âme. D'abord parce que :

L'idée qui constitue l'être formel de l'Âme humaine n'est pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées (E2prop.15).

Or, ce qui est plus intéressant est la thèse selon laquelle ce que nous appelons « conscience », c'est-à-dire, au fond le fait de l'auto-transparence de la pensée, n'est également qu'une idée — l'idée de l'idée ou l'idée réflexive.

Les rapports entre *essence objective* et *essence formelle*, tels qu'ils sont exposés dans la deuxième partie de l'*Éthique*, sont ce qui donne un sens concret à la discussion plus ou moins abstraite du monisme anti-cartésien dans la première partie de l'*Éthique*. Le scolie de E2prop.13 le dit de la façon la plus claire :

Par ce qui précède nous ne connaissons pas seulement que l'Âme humaine est unie au corps, mais aussi ce qu'il faut entendre par l'union de l'Âme et du corps.

C'est-à-dire, que l'âme est l'idée du corps. Non pas, pourtant, dans un sens qui présuppose l'âme avant cette connaissance, mais tout au contraire, dans un sens où ce qui est *âme* ne peut se comprendre qu'après l'établissement de ce qui est véritablement premier : la relation de l'idée à son idéat. Une fois articulée en termes d'*essence objective* et *essence formelle*, et une fois que cette distinction est comprise sans la position préalable d'un sujet

11. La seule présupposition, qui est la condition universelle de tout être et de l'intelligibilité de tout discours, est la substance. Cela ne change rien dans ce qui vient d'être dit.

pensant, il devient clair, je pense, que cette relation n'est pas essentiellement intentionnelle.

En guise de conclusion. Pourquoi tout cela est-il intéressant ? D'abord parce que cela permet, je crois, une lecture de Spinoza qui fait apparaître la cohérence de sa pensée. Mais ce qui est peut-être encore plus intéressant, est que cela fait apparaître la profonde originalité de cette pensée, et, par là même, pose quelques questions proprement philosophiques. Je n'en mentionnerai ici qu'une. En général, la thèse de la structure intentionnelle de la conscience est comprise comme opposée à la conception représentative des rapports entre la conscience et ses objets. On connaît les grandes discussions de l'époque post-cartésienne sur cette question ; il semble parfois qu'entre les deux pôles de cette opposition se jouent toutes les possibilités d'aborder la question. Or, s'il est clair que Spinoza ne pense pas en termes de la nature représentative des idées,¹² ce qui aurait réintroduit un dualisme au sein de son système, il semblerait maintenant qu'il ne pense pas non plus en termes de la nature intentionnelle des idées ou de la conscience.

12. Au moins il devrait être clair ; une opinion qui n'est pas partagée par l'auteur d'un livre récent sur Spinoza. Cf. Della Rocca, M., *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York and Oxford : Oxford University Press, 1996.

Panaccio, Claude, Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham, Paris, Éditions du Seuil, 1999, 341 pages.

Guy Hamelin

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009570ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009570ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Hamelin, G. (2002). Compte rendu de [Panaccio, Claude, Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham, Paris, Éditions du Seuil, 1999, 341 pages.] *Philosophiques*, 29 (1), 147–150. <https://doi.org/10.7202/009570ar>

Comptes rendus

Panaccio, Claude, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, 341 pages.

« A single word even may be a spark of inextinguishable thought ». Exprimée par le poète britannique Percy B. Shelley, cette réflexion illustre bien la motivation parfois simple d'entreprises souvent colossales. C'est le cas de la plus récente étude produite par Claude Panaccio. Ce dernier part, en effet, d'une notion élémentaire, le *logos*, et ses nombreux équivalents latins, comme le *uerbum*, pour en arriver à une exposition détaillée de son évolution à travers l'histoire. Concept clé en philosophie, le *logos* a besoin, de fait, d'un traitement particulier qui outrepassse tout cadre étriqué. Comme l'indique le titre de l'ouvrage, l'examen porte avant tout sur le caractère intérieur de ce discours. L'*oratio in mente*, selon l'expression utilisée, entre autres, par Boèce et Guillaume d'Ockham, est ainsi décrite par l'auteur : « [...] il existe dans les esprits individuels [...] des représentations mentales qui, bien qu'indépendantes des langues de communication, sont combinables entre elles en unités plus complexes, de la même façon précisément que les mots de la langue se combinent en phrases. ». (p. 17) Dans son élaboration la plus articulée, comme chez Ockham, il s'agit d'une théorie qui met l'accent à la fois sur le caractère universel et naturel de ce discours intérieur, dans la mesure où celui-ci est partagé par tous les individus et est constitué de concepts considérés comme des signes naturels des choses extérieures. En outre, cette parole intérieure comporte des catégories syntaxiques (nom, verbe, etc.) et des fonctions sémantiques (*significatio*, *connotatio*, *suppositio*) comparables à celles des langages conventionnels, ce qui implique l'existence d'une pensée logiquement organisée et dotée d'une structure compositionnelle. Quant à la valeur de vérité des jugements mentaux, elle est fonction de la référence (*suppositio*) de ses parties constituantes, à savoir les concepts qui tiennent lieu de sujet ou de prédicat. Prenant pour point de départ ce traitement ockhamiste passablement exhaustif, Panaccio relate, dans une enquête historique minutieuse et circonstanciée, l'origine de cette idée de langage mental à partir des premiers éléments rencontrés chez les chefs de file de l'Antiquité grecque et en suit les principales filières de transmission dans les écoles de pensée les plus diverses jusqu'à son épanouissement au XIV^e siècle. L'A. signale, dès les premières lignes de l'avant-propos, que le projet de son étude était, à l'origine, plus restreint et modeste : « [...] il s'agissait de retracer les discussions théoriques des années 1250-1320 environ qui conduisirent à la systématisation par Guillaume d'Ockham de l'idée de discours mental (*oratio mentalis*) ». (p. 13) Les transformations majeures apportées par la suite, notamment en ce qui a trait à l'extension de la période examinée, n'ont pas nui au résultat obtenu, car l'ensemble du travail conserve la marque d'une qualité exceptionnelle qui a, d'ailleurs, été soulignée par l'Académie des Sciences morales et politiques de l'Institut de France avec l'attribution, une année seulement après la parution de l'ouvrage, du prix Grammaticakis-Neumann. L'élargissement du cadre initial est donc, sans aucun doute, le résultat d'une pensée inextinguible.

Dès les premières pages du livre, l'A. explique l'origine de l'intérêt pour cette question du discours intérieur. Ce point est particulièrement éclairant pour comprendre l'ensemble de sa démarche intellectuelle. La motivation est double. D'abord, la problématique contemporaine du *language of thought*, telle que développée notam-

ment par le philosophe américain Jerry A. Fodor, a joué, dès le départ, un rôle déterminant. La ressemblance entre cette dernière question et le thème du discours intérieur chez Ockham fut considérée par l'A. suffisamment importante pour établir certaines corrélations précises. Cette première raison peut surprendre l'historien de la pensée confiné à son seul objet d'étude, mais n'étonnera pas le lecteur déjà familiarisé avec l'œuvre de Panaccio, notamment avec son précédent livre intitulé *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Paris/Montréal, Vrin/Bellarmin, 1991, 288 p.), dans lequel il met en parallèle, comme l'indique le titre, les idées d'Ockham au sujet du nominalisme avec celles d'auteurs contemporains comme Fodor, Davidson, Goodman et bien d'autres. L'A. défend lui-même résolument le point de vue selon lequel il existe des thèmes philosophiques de nature, en quelque sorte, éternelle, dans la mesure où ceux-ci sont de tous les temps et transcendent, du moins partiellement, les contextes historiques. Certaines données théoriques sont « transtemporelles », affirme Panaccio, qui ne cache pas son étonnement devant les nombreux recoupements rencontrés dans des doctrines développées sur un même sujet à plus de cinq siècles d'intervalle. En conséquence, il n'existe apparemment aucune raison valable de douter que l'examen détaillé des principaux questionnements proposés, à une certaine époque, par une théorie sur un thème précis puisse, de fait, nous aider à mieux comprendre et à résoudre certains problèmes rencontrés, à une autre époque, dans d'autres doctrines sur un sujet analogue, comme c'est le cas avec la question du discours intérieur. Bien qu'il s'agisse de l'une des deux principales raisons pour lesquelles Panaccio s'est, au départ, intéressé au problème du langage intérieur, la présente étude n'établit aucune comparaison avec la question contemporaine du *language of thought*, à l'exception d'un court développement qui se trouve dans la conclusion. La seconde motivation de l'A. est exprimée dans l'hypothèse initiale de l'ouvrage : « [...] Guillaume d'Ockham accomplit, dans les années 1315-1325, une révolution théorique majeure et extrêmement influente, par la mise au point précisément de ce concept d'*oratio mentalis* ». (p. 14) Cette conjecture originelle, qui sous-tend l'ensemble de l'étude, se verra confirmée par la suite. L'objectif de l'A. consiste, dans ce contexte, à retracer la source historique de cette idée de *logos* intérieur et à en suivre la formation, afin de faire ressortir le caractère innovateur, systématique et achevé de l'entreprise ockhamiste. Présente dès le début du projet, cette double approche rétrospective, qui se réduit d'abord à examiner la position d'Ockham à partir de l'intérêt suscité par la problématique contemporaine et, ensuite, à remonter aux origines de la philosophie occidentale à partir de la conception du *Venerabilis inceptor*, permet donc de faire l'histoire d'un thème en identifiant, avant tout, comme le signale Panaccio : « [...] les problèmes que les auteurs entendaient traiter à l'aide d'une telle notion (discours intérieur) et de décrire les rôles précis qu'ils lui confiaient dans leurs discussions théoriques ». (p. 22)

L'ouvrage permet avant tout de découvrir la grande variété des débats théoriques dans lesquels est apparue la problématique du langage intérieur, ainsi que la richesse des nombreuses interprétations qu'elle a suscitées. Il nous est cependant impossible d'illustrer, dans le présent contexte, toute la valeur des thèmes abordés, ainsi que toute la diversité des auteurs examinés dans cette étude. Pour l'essentiel, précisons que l'exposé se divise en trois grandes sections. La partie initiale retrace d'abord les premiers éléments relatifs au discours intérieur rencontrés chez les Grecs anciens. Platon discute déjà du caractère dialogique de la pensée, alors qu'Aristote met plutôt l'accent sur sa nature logique, laissant ainsi présupposer une certaine com-

positionnalité. Il n'en demeure pas moins que l'idée du discours intérieur est, chez ces deux protagonistes, assez peu développée et ne fait l'objet d'aucun traitement spécifique de nature syntaxique ou sémantique. Par la suite, le thème du *logos endiathetos* (discours intérieur) s'impose à la presque totalité de la communauté philosophique, bien qu'il soit parfois interprété différemment par ses principaux défenseurs. Dans la plupart des cas, l'expression s'oppose à celle de *logos prophorikos*, c'est-à-dire le discours proféré par la voix. Au deuxième siècle de notre ère, une nouvelle tradition doctrinale, cette fois-ci d'origine chrétienne, surgit dans les milieux intellectuels et prend un essor considérable qui atteindra son apogée, quelques siècles plus tard, avec Augustin. Cette dernière conception renouvelle profondément l'idée de langage intérieur à partir de préoccupations théologiques, encore qu'elle incorpore certains éléments de l'héritage grec. La section se termine par l'examen des positions défendues sur le thème du discours intérieur par certains néo-platoniciens, comme Ammonius et Porphyre, et par Boèce, le principal propagateur de la conception grecque chez les Latins, sans compter un survol réservé à la contribution des principaux penseurs arabes. La question fondamentale de savoir si le langage mental est ou non universel, chez ces néo-platoniciens, retient principalement l'attention. Il s'agit de vérifier dans ce cas-ci, comme dans bien d'autres qui apparaîtront par la suite, si le discours intérieur est lié à une langue particulière, comme le latin, ou s'il est complètement indépendant de toute langue de communication, à l'exemple du *uerbum in corde* chez Augustin. La deuxième partie de l'ouvrage fait le point au sujet de la réception, dans l'Université du XIII^e siècle, de ces deux principales traditions anciennes, la grecque et la chrétienne, à l'égard du discours mental. La section se subdivise en quatre parties distinctes. L'A. retrace d'abord les principales doctrines qui ont perpétué le thème en question du XI^e siècle jusqu'à Ockham. Parmi les penseurs étudiés, Anselme présente une synthèse partielle des deux grands héritages du passé sur le discours intérieur, "en identifiant le verbe mental d'Augustin aux *similitudines* du *Perihermeneias*". (p. 158) Panaccio examine, dans les chapitres subséquents, certaines questions précises qui ont contribué à sophistiquer la problématique de l'*oratio mentalis*, comme celle du statut ontologique du verbe mental ou celle du concept considéré en tant que signe ou encore celle de l'objet de la logique. La position de Thomas d'Aquin constitue une phase importante de l'évolution du concept de discours intérieur avec l'ajout d'une étape à la théorie aristotélicienne de la connaissance. Selon l'Aquinat, l'intellect possible produit un pur objet de pensée identifié au langage mental. Par delà les catégories aristotéliciennes, ce mode d'être particulier sera repris, dans un premier temps, par Ockham dans sa théorie dite du *fictum*. Entraînant plus d'inconvénients que de bénéfices, cet objet purement intentionnel sera, par la suite, éliminé par le *Venerabilis inceptor*, qui prendra notamment en considération les arguments du fameux principe connu sous le nom de rasoir d'Ockham. La troisième et dernière partie du livre est consacrée à la doctrine de l'*oratio mentalis* chez Guillaume d'Ockham et aux principales réactions qu'elle a suscitées dans les universités d'Angleterre et de France. On constate surtout, dans cette section, que rien de comparable à la position défendue par Ockham sur le langage mental n'avait été proposé avant lui. L'A. nous entraîne, enfin, au cœur des intenses discussions qui sont survenues au sujet de cette théorie ockhamiste chez les dominicains et les franciscains, ainsi que chez les Maîtres de la Faculté des arts.

L'idée de discours intérieur a toujours intrigué les penseurs. Les attributs accomplis d'un tel langage, comme l'absence d'ambiguïté sémantique ou le caractère

universel et commun à tous, en font rêver plusieurs qui aimeraient bien les voir transposés aux diverses langues de communication. Rousseau n'exprime-t-il pas, comme bien d'autres d'ailleurs, son souhait en affirmant : « s'il y avait une langue naturelle et commune à tous les hommes ». Bien que cette dernière aspiration semble bien irréalisable, l'hypothèse d'un discours intérieur a, par contre, été prise au sérieux par certains philosophes au cours de l'histoire. Comme le démontre Panaccio dans son étude, Guillaume d'Ockham est celui qui en a présenté la version la plus complète en ce qui a trait aux périodes de l'Antiquité et du Moyen Âge. L'influence immédiate de ce penseur du quatorzième siècle à l'égard du langage intérieur fut très importante, mais s'est diluée par la suite. L'idée n'a pas disparu pour autant et a repris de la vigueur ces dernières décennies. Malgré tout, les cognitivistes contemporains qui défendent la thèse du *language of thought* méconnaissent, dans presque tous les cas, les développements du passé sur l'*oratio mentalis*, de même que les médiévistes ne s'intéressent guère de nos jours à cette problématique actuelle. La grande force de l'ouvrage que nous présente Panaccio est justement celle de perpétuer le dialogue qui constitue, finalement, le cœur même de l'entreprise philosophique. L'étude permet ainsi que se manifeste une curiosité réciproque entre des domaines philosophiques qui s'ignorent le plus clair du temps. Et pour nous, médiévistes, il s'agit là d'une manière concrète et efficace de souligner à nos contemporains que notre objet d'étude n'a pas qu'un intérêt historique, mais qu'il peut également servir à résoudre certains problèmes d'ordres pratique et théorique. Bien qu'il s'agisse d'un ouvrage dont les nombreuses problématiques abordées sont souvent complexes et dont certaines donnent parfois le vertige en raison de la profusion impressionnante d'informations données sur tel ou tel aspect du discours intérieur, comme le passage sur "Le jeu des triades" dans lequel sont présentées de multiples classifications ternaires des différents sens du mot *verbum* — l'A. se réfère lui-même à ces triades en utilisant l'expression révélatrice de "tourbillon de triades" (p. 167) —, on peut conclure que Panaccio a, au bout du compte, remporté son enjeu initial qu'il énonce ainsi dans son introduction : « Le pari de ce livre est que cette interrogation (de savoir où, comment et pourquoi s'est développée, de Platon à Guillaume d'Ockham, l'idée d'une pensée abstraite et discursive, indépendante des langues mais constituée de signes et dotée comme elles d'une syntaxe et d'une sémantique compositionnelles finement articulées) mette au jour une histoire doctrinale, riche et philosophiquement intéressante » (p. 26).

GUY HAMELIN

Universidade de Brasília

Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, 288 p. (Coll. Sciences, éthiques, sociétés)

Le Phénomène de la vie est un recueil d'études rassemblées par Hans Jonas ; il propose une philosophie de la vie susceptible d'éclairer et de fonder son éthique de la responsabilité. En effet, outre les recherches de Jonas sur le gnosticisme, le public connaissait *Le Principe Responsabilité*, traduit par Jean Greisch en 1990, qui propose une éthique prenant en compte le risque majeur que fait courir à l'homme la civilisa-

Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, 288 p. (Coll. Sciences, éthiques, sociétés)

Kim Sang Ong-Van-Cung

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009571ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/009571ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ong-Van-Cung, K. S. (2002). Compte rendu de [Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, 288 p. (Coll. Sciences, éthiques, sociétés)]. *Philosophiques*, 29 (1), 150–153. <https://doi.org/10.7202/009571ar>

universel et commun à tous, en font rêver plusieurs qui aimeraient bien les voir transposés aux diverses langues de communication. Rousseau n'exprime-t-il pas, comme bien d'autres d'ailleurs, son souhait en affirmant : « s'il y avait une langue naturelle et commune à tous les hommes ». Bien que cette dernière aspiration semble bien irréalisable, l'hypothèse d'un discours intérieur a, par contre, été prise au sérieux par certains philosophes au cours de l'histoire. Comme le démontre Panaccio dans son étude, Guillaume d'Ockham est celui qui en a présenté la version la plus complète en ce qui a trait aux périodes de l'Antiquité et du Moyen Âge. L'influence immédiate de ce penseur du quatorzième siècle à l'égard du langage intérieur fut très importante, mais s'est diluée par la suite. L'idée n'a pas disparu pour autant et a repris de la vigueur ces dernières décennies. Malgré tout, les cognitivistes contemporains qui défendent la thèse du *language of thought* méconnaissent, dans presque tous les cas, les développements du passé sur l'*oratio mentalis*, de même que les médiévistes ne s'intéressent guère de nos jours à cette problématique actuelle. La grande force de l'ouvrage que nous présente Panaccio est justement celle de perpétuer le dialogue qui constitue, finalement, le cœur même de l'entreprise philosophique. L'étude permet ainsi que se manifeste une curiosité réciproque entre des domaines philosophiques qui s'ignorent le plus clair du temps. Et pour nous, médiévistes, il s'agit là d'une manière concrète et efficace de souligner à nos contemporains que notre objet d'étude n'a pas qu'un intérêt historique, mais qu'il peut également servir à résoudre certains problèmes d'ordres pratique et théorique. Bien qu'il s'agisse d'un ouvrage dont les nombreuses problématiques abordées sont souvent complexes et dont certaines donnent parfois le vertige en raison de la profusion impressionnante d'informations données sur tel ou tel aspect du discours intérieur, comme le passage sur "Le jeu des triades" dans lequel sont présentées de multiples classifications ternaires des différents sens du mot *verbum* — l'A. se réfère lui-même à ces triades en utilisant l'expression révélatrice de "tourbillon de triades" (p. 167) —, on peut conclure que Panaccio a, au bout du compte, remporté son enjeu initial qu'il énonce ainsi dans son introduction : « Le pari de ce livre est que cette interrogation (de savoir où, comment et pourquoi s'est développée, de Platon à Guillaume d'Ockham, l'idée d'une pensée abstraite et discursive, indépendante des langues mais constituée de signes et dotée comme elles d'une syntaxe et d'une sémantique compositionnelles finement articulées) mette au jour une histoire doctrinale, riche et philosophiquement intéressante » (p. 26).

GUY HAMELIN

Universidade de Brasília

Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, 288 p. (Coll. Sciences, éthiques, sociétés)

Le Phénomène de la vie est un recueil d'études rassemblées par Hans Jonas ; il propose une philosophie de la vie susceptible d'éclairer et de fonder son éthique de la responsabilité. En effet, outre les recherches de Jonas sur le gnosticisme, le public connaissait *Le Principe Responsabilité*, traduit par Jean Greisch en 1990, qui propose une éthique prenant en compte le risque majeur que fait courir à l'homme la civilisa-

tion moderne devenue technique de part en part. Ce livre qui connut un grand succès constituait à peu près le seul ouvrage auquel le public de langue française pouvait avoir accès, mais avec la traduction du *Phénomène de la vie*, et d'autres essais, comme *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, (traduit par N. Frogneux, Cerf, 2000), ou encore *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, le lecteur peut mieux prendre la mesure de l'unité de l'œuvre de Jonas.

Le but du *Phénomène de la vie* est, comme l'indique son titre, de proposer une biologie philosophique. Le projet qu'il présente au lecteur est celui d'une philosophie unitaire de la vie organique et de l'esprit. Jonas s'écarte résolument de « l'existentialisme contemporain » qui accentue le dualisme philosophique hérité du cartésianisme (âme / corps ; liberté / déterminisme), il privilégie l'homme en lui attribuant des caractéristiques qui appartiennent néanmoins à l'existence organique. En refusant au monde organique « la pénétration de vue qu'est censée enseigner la prise de conscience de soi » (Avant-propos, p. 9), l'existentialisme, et en général le dualisme, dans lequel s'enracine la science moderne, demeure aveugle à la dimension d'intériorité qui appartient à la vie, ne voit pas combien l'organique préfigure l'esprit. Jonas met plutôt l'accent sur le fait qu'est indispensable « l'idée de stratification, de la superposition progressive de niveaux, avec la dépendance de chaque niveau supérieur par rapport à l'inférieur et la conservation de tout l'inférieur au niveau supérieur » (Introduction, p. 14).

La composition de l'ouvrage, où cinq des onze essais sont consacrés au sentir — la perception (I), le métabolisme (III), le lien de la perception, du désir, de l'émotion, et du mouvement (IV), la noblesse de la vue (VI), la production d'images et la liberté (VII) — atteste que cette notion est centrale. En effet, les autres essais contribuent à la discussion de certaines positions philosophiques induites par des théories scientifiques importantes pour le vingtième siècle (les essais sur le darwinisme, la cybernétique, divers appendices, sur l'ADN), enfin un dernier groupe trace des perspectives plus religieuses ou théologiques. Mais la notion de « sentir » est centrale pour cette philosophie unitaire de la vie, et Jonas souligne le privilège du sentir pour l'être vivant, et affirme que sentir et être libre sont essentiellement liés. Le vivant est une force plastique, c'est-à-dire une forme individuelle qui se maintient continûment, dans un acte incessant de perpétuation de soi ; cette forme est l'identité vivante de soi dans le changement.

Or la libre souveraineté de la forme repose sur la satisfaction du besoin, où le métabolisme prouve qu'il dépend de son milieu avec lequel il vit en interaction :

Cette transcendance implique une intériorité ou subjectivité qui, si faible sa voix soit-elle, imprègne de la qualité d'ipséité ressentie toutes les rencontres se produisant dans son horizon. Il faut que cette ipséité soit là pour que la satisfaction ou la frustration fassent une différence. Que nous l'appelions sentiment, sensibilité et réponse au stimulus, appétit ou inclination, cette intériorité abrite, à un certain degré (fût-il infinitésimal) de prise de conscience, la préoccupation suprême que l'organisme a de son propre être et de sa perpétuation dans l'être — c'est-à-dire que l'organisme est centré sur soi — et elle comble en même temps le gouffre qualitatif à l'égard du reste des choses grâce à des modes sélectifs de *relation* qui, dans leur spécificité et leur urgence, remplacent pour l'organisme l'intégration générale des objets matériels dans leur contexte physique. Ceci réaffirme partiellement ce qui a été dit auparavant à propos de l'autotranscendance de la vie. Mais l'horizon ouvert signifie aussi bien affectivité que spontanéité, exposition à l'extérieur qu'accès à l'extérieur :

c'est seulement en étant sensible que la vie peut être active (Essai III : Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme, pp. 93-94).

Jonas use de la notion de transcendance et d'horizon telle qu'elle est issue de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger dont il a suivi les cours : « Par "transcendance" de la vie, nous visons le fait qu'elle entretient un horizon ou des horizons par delà son identité ponctuelle » (p. 94). Mais il enracine ces notions dans une philosophie de la vie et pas dans une transcendance de l'*ego* de type husserlien, ou dans le dévoilement de l'être — Jonas consacre à Heidegger le neuvième essai (Heidegger et la théologie) pour reconnaître, à juste titre, le caractère profondément païen, et aussi (p. 251) « l'immanentisme essentiel » de la pensée de Heidegger. Hans Jonas est un penseur de la transcendance dans le cadre d'un monisme de la vie, cet accent mis sur la transcendance n'est pas sans le rapprocher de Levinas ; il affecte de croire vrai un mythe : le dieu originaire choisit de s'abandonner, sans reprise possible, au risque du hasard et de perdre. L'avènement de l'homme est une promesse et un risque, celui du savoir et de la liberté, et « avec ce cadeau qui est suprêmement à double tranchant l'innocence du simple sujet de la vie s'accomplissant elle-même a été remplacée par la charge de la responsabilité sous la disjonction du bien et du mal » (Essai XI : L'immortalité et la mentalité moderne, p. 277). Selon Jonas, être créé à l'image de Dieu signifie pour l'homme avoir à vivre avec l'image de l'homme. Cette caractéristique de l'homme qui « vit l'idée d'homme » (p. 193), rend raison du « Principe Responsabilité », car qu'il y ait quelque chose plutôt que rien n'est en rien une évidence, et l'humanité a bien à se poser la question de sa propre pérennité, car ce qu'il s'agit alors de protéger, dans une telle éthique, n'est pas notre vie, mais celle des générations à venir, non encore nées, ainsi se marque la dissymétrie de la relation de responsabilité fondée sur la vulnérabilité du visage d'autrui (cf. p. 279).

Mais quoi qu'il en soit de ce que Jonas nomme « la secrète sympathie qui relie notre être à la condition transcendante », la philosophie de la vie est une critique du dualisme ; elle offre sa part d'immanentisme. La première forme de la liberté est en effet le métabolisme ; alors que l'organisme est dépendant de son milieu, il esquisse le geste même de la liberté : être (un) soi. Plus la distance s'accuse entre le besoin et sa satisfaction, plus la liberté se rend manifeste. La plante a une relation immédiate avec son milieu, et parce que son besoin est satisfait grâce à la contiguité des organes et de l'approvisionnement, elle trouve directement à s'alimenter dans le milieu. Mais le décalage entre le besoin et la satisfaction, qui est patent avec la vie animale, fait émerger la sensation et l'émotion : la sensation correspond à la distance spatiale (l'animal flaire, entend, ou voit sa nourriture de loin), l'émotion à la distance temporelle (le désir d'une proie différée pour le moment ; la peur qui commande la fuite imminente devant les prédateurs. L'animal sent et il ressent. Ainsi parce que nous sommes des vivants, capables d'affection, sommes nous préparés pour connaître la vie, « il n'y a pas d'organisme sans téléologie ; il n'y a pas de téléologie sans intériorité ; et la vie ne peut être connue que par la vie » (p. 99).

C'est la raison pour laquelle la transition de la philosophie de l'organisme à la philosophie de l'homme se fait tout en douceur : l'homme est capable de faire des images, et de tirer de sa perception l'*eidōs*.

La nouvelle médiation consiste dans l'interposition de l'*eidōs* abstrait et mentalement manipulable entre le sens et l'objet réel, tout comme au niveau de la médiation animale la perception des objets s'interposait entre l'organisme et

sa relation primaire au milieu. L'homme imageant et parlant sans cesse de voir les choses directement : il les voit à travers l'écran de représentations qui se sont mises à le posséder de par ses propres transactions antérieures avec des objets et qui sont évoquées par le contenu perceptif présent, l'imprégnant de leur charge *symbolique*, et s'ajoutant à celle-ci en raison de la nouvelle expérience elle-même. (p. 192)

C'est donc le mérite de cette philosophie unitaire de la vie de trouver à dire l'autotranscendance de la vie, qui est esprit et liberté, ne serait-ce que dans une ultime version de la philosophie de la vie.

KIM SANG ONG-VAN-CUNG

Université de Poitiers

Goddard, Jean-Christophe, *La philosophie fichtéenne de la vie : le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin (coll. « Histoire de la philosophie — Temps modernes »), 1999, 239 pages.

Les commentateurs ont souvent soutenu la thèse suivant laquelle le projet fichtéen de la *Doctrine de la science* serait de nature essentiellement épistémologique. Cette lecture s'en tient toutefois à la lettre du fichtéanisme, qu'elle ne fait que répéter sans la comprendre. Pour accéder à l'esprit de la *Doctrine de la science*, il faut poser la question du sens de l'intérêt du philosophe à l'égard de la question du fondement de la possibilité de la science en général. Sur cette question, le livre de Goddard offre une lumière nouvelle. Loin de trouver son origine dans des préoccupations d'ordre épistémologique, dit Goddard, le projet fichtéen de la *Doctrine de la science* ressortit avant tout au domaine religieux. En effet, le « principe méthodologique » (p. 19) qui guide la réflexion fichtéenne, écrit-il, est celui-ci : penser n'est pas vivre. Si simple qu'il puisse paraître, ce principe méthodologique n'est selon lui ni plus ni moins que le mot d'ordre qui fonde l'attitude critique dont la philosophie transcendantale est le produit théorique. Cette attitude consiste à résister à la tentation de nier la distinction qui existe entre la pensée et la vie, c'est-à-dire entre le sujet et l'objet, tentation à laquelle cède le dogmatisme (le dogmatisme de type réaliste en réduisant la pensée à la vie (le sujet à l'objet), le dogmatisme de type idéaliste en réduisant la vie à la pensée (l'objet au sujet)). Cette tentation a son origine dans le désir de saisir conceptuellement le point d'unification de la pensée et de la vie, c'est-à-dire dans le désir du bonheur que conditionne cette saisie. Or Dieu est ce point d'unification (chez le réaliste, Dieu est en effet cause première, chez l'idéaliste, il est substance subjective). Le philosophe critique nie donc la possibilité du bonheur parce qu'il nie la possibilité de la connaissance de Dieu. L'attitude critique est donc une attitude essentiellement religieuse : elle consiste à admettre que rien n'est au-delà de Dieu, que Dieu ne peut être connu, mais seulement vécu. En d'autres termes, l'attitude critique consiste à subordonner le philosophique au religieux, le savoir à la foi, comme le remarque Hegel dans *Foi et savoir*. Or s'il n'y a pas de savoir de l'absolu, la philosophie ne peut être qu'une théorie du non-savoir de l'absolu, c'est-à-dire la démonstration que l'objet peut être déduit du sujet ou, en d'autres termes, le savoir de la foi, et que, tout savoir reposant sur la foi en Dieu, Dieu ne saurait être à son tour l'objet d'un savoir. Au fondement de la *Doctrine de la science* se trouve par suite une expérience (un fait vécu), l'expérience du religieux telle qu'elle

Goddard, Jean-Christophe, La philosophie fichtéenne de la vie : le transcendantal et le pathologique, Paris, Vrin (coll. « Histoire de la philosophie — Temps modernes »), 1999, 239 pages.

Manuel Roy

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009572ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/009572ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roy, M. (2002). Compte rendu de [Goddard, Jean-Christophe, La philosophie fichtéenne de la vie : le transcendantal et le pathologique, Paris, Vrin (coll. « Histoire de la philosophie — Temps modernes »), 1999, 239 pages.] *Philosophiques*, 29 (1), 153–155. <https://doi.org/10.7202/009572ar>

sa relation primaire au milieu. L'homme imageant et parlant sans cesse de voir les choses directement : il les voit à travers l'écran de représentations qui se sont mises à le posséder de par ses propres transactions antérieures avec des objets et qui sont évoquées par le contenu perceptif présent, l'imprégnant de leur charge *symbolique*, et s'ajoutant à celle-ci en raison de la nouvelle expérience elle-même. (p. 192)

C'est donc le mérite de cette philosophie unitaire de la vie de trouver à dire l'autotranscendance de la vie, qui est esprit et liberté, ne serait-ce que dans une ultime version de la philosophie de la vie.

KIM SANG ONG-VAN-CUNG

Université de Poitiers

Goddard, Jean-Christophe, *La philosophie fichtéenne de la vie : le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin (coll. « Histoire de la philosophie — Temps modernes »), 1999, 239 pages.

Les commentateurs ont souvent soutenu la thèse suivant laquelle le projet fichtéen de la *Doctrine de la science* serait de nature essentiellement épistémologique. Cette lecture s'en tient toutefois à la lettre du fichtéanisme, qu'elle ne fait que répéter sans la comprendre. Pour accéder à l'esprit de la *Doctrine de la science*, il faut poser la question du sens de l'intérêt du philosophe à l'égard de la question du fondement de la possibilité de la science en général. Sur cette question, le livre de Goddard offre une lumière nouvelle. Loin de trouver son origine dans des préoccupations d'ordre épistémologique, dit Goddard, le projet fichtéen de la *Doctrine de la science* ressortit avant tout au domaine religieux. En effet, le « principe méthodologique » (p. 19) qui guide la réflexion fichtéenne, écrit-il, est celui-ci : penser n'est pas vivre. Si simple qu'il puisse paraître, ce principe méthodologique n'est selon lui ni plus ni moins que le mot d'ordre qui fonde l'attitude critique dont la philosophie transcendantale est le produit théorique. Cette attitude consiste à résister à la tentation de nier la distinction qui existe entre la pensée et la vie, c'est-à-dire entre le sujet et l'objet, tentation à laquelle cède le dogmatisme (le dogmatisme de type réaliste en réduisant la pensée à la vie (le sujet à l'objet), le dogmatisme de type idéaliste en réduisant la vie à la pensée (l'objet au sujet)). Cette tentation a son origine dans le désir de saisir conceptuellement le point d'unification de la pensée et de la vie, c'est-à-dire dans le désir du bonheur que conditionne cette saisie. Or Dieu est ce point d'unification (chez le réaliste, Dieu est en effet cause première, chez l'idéaliste, il est substance subjective). Le philosophe critique nie donc la possibilité du bonheur parce qu'il nie la possibilité de la connaissance de Dieu. L'attitude critique est donc une attitude essentiellement religieuse : elle consiste à admettre que rien n'est au-delà de Dieu, que Dieu ne peut être connu, mais seulement vécu. En d'autres termes, l'attitude critique consiste à subordonner le philosophique au religieux, le savoir à la foi, comme le remarque Hegel dans *Foi et savoir*. Or s'il n'y a pas de savoir de l'absolu, la philosophie ne peut être qu'une théorie du non-savoir de l'absolu, c'est-à-dire la démonstration que l'objet peut être déduit du sujet ou, en d'autres termes, le savoir de la foi, et que, tout savoir reposant sur la foi en Dieu, Dieu ne saurait être à son tour l'objet d'un savoir. Au fondement de la *Doctrine de la science* se trouve par suite une expérience (un fait vécu), l'expérience du religieux telle qu'elle

se trouve thématisée dans les textes sacrés, expérience sur la possibilité de laquelle la *Doctrin de la science* s'interroge. On retrouve ici la question qui avait fait l'objet de la première publication de Fichte : une révélation divine est-elle possible ? La *Doctrin de la science* ne fait donc que reprendre cette question, mais en déduisant tout ce qui dans l'*Essai d'une critique de toute révélation* était présupposé. La *Doctrin de la science*, explique Goddard, n'a donc pas pour but de remplacer l'Évangile, comme l'ont cru certains commentateurs et contemporains de Fichte. Au contraire, dans la mesure où elle ne prétend rien faire d'autre que de déduire en pensée ce qui se trouve donné dans l'expérience, elle reconnaît n'être en mesure de reproduire que ce que les textes sacrés contiennent déjà. Cependant, comme ceux-ci sont pour le moins obscurs et sujets à interprétation, la *Doctrin de la science*, qui met en lumière les principes à partir desquels le discours religieux peut être déduit, indique par le fait même comment ceux-ci doivent être compris. C'est ce qui fait dire à Goddard que le rôle de la philosophie est essentiellement herméneutique.

La défiance dont on a fait preuve à l'égard de la notion fichtéenne de sujet absolu n'est donc nullement justifiée. Fichte pose en principe que le sujet est absolu afin de démontrer que l'objet peut en être déduit, c'est-à-dire que le savoir est subordonné à la foi. L'expérience du *cogito*, la prise de conscience de soi, n'est rien d'autre que l'expérience de la fondation de l'objet dans le sujet, c'est-à-dire du savoir dans la foi ou, en d'autres termes encore, de l'expérience que fait le sujet de son « être-crée » (p. 59), de son origine que, faute de pouvoir se l'expliquer, il ne peut se représenter que par analogie avec le divin (cf. p. 60). Loin d'être le fait d'une individualité qui nie sa finitude et se prend pour Dieu donc, le projet fichtéen invite plutôt à la reconnaissance de notre ignorance radicale et de notre statut de créature, c'est-à-dire à l'humilité.

C'est ce qui apparaît d'ailleurs avec toute la clarté voulue dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, où Fichte se réapproprie la métaphysique du prologue de l'évangile johannique qui, quoiqu'elle affirme la primauté du Fils, reconnaît la transcendance du Père (cf. p. 96). Fichte interprète ce paradoxe de la manière suivante : Dieu et l'homme sont un : dans la conscience de soi, l'homme prend conscience de son origine et de sa nature divine ; mais il s'agit là d'une conscience négative : je prends conscience de moi comme étant de nature contraire à la nature de ce que je ne suis pas, c'est-à-dire comme étant de nature non-empirique ; ma véritable origine toutefois, je ne me l'explique pas, ce pourquoi je lui attribue un caractère divin ; c'est-à-dire que cette origine divine que je me reconnais, je suis forcé de reconnaître également qu'elle me dépasse absolument.

Ces considérations permettent de jeter un nouvel éclairage sur la nature du premier principe de la *Doctrin de la science*. Si la conscience de soi avait été conscience positive, elle aurait été conscience de la coïncidence effective du sujet et de l'objet, et l'identité du sujet et de l'objet aurait été un fait (*Tatsache*) : c'est la position de Schelling (cf. p. 100). La conscience de soi est toutefois selon Fichte précisément conscience négative, c'est-à-dire conscience de ceci que le sujet n'est pas objet, mais projet, non pas fait accompli (*Tatsache*), mais fait à accomplir (*Tathandlung*). En d'autres termes encore, l'identité du sujet et de l'objet ne doit pas être pensée comme chose du passé, ce qui ferait de l'état de scission actuel un état de malheur et de dégradation (c'est la conception de l'être humain exposée dans l'Ancien Testament : l'homme porte le poids d'un péché originel, c'est-à-dire que l'homme fait librement le mal), mais comme chose du futur (c'est la conception de l'être humain du Nouveau Testament : l'homme est racheté de son péché, il n'est pas radicalement mauvais). Et c'est aussi pourquoi l'action chez Schelling est posée comme étant inefficace (la condition humaine est essentiellement

tragique : le combat pour la liberté est perdu d'avance), tandis qu'elle est posée par Fichte comme efficace (la condition de l'homme est pour ainsi dire, selon Fichte, épique) : l'homme doit joyeusement partir à la conquête de lui-même, dans la foi inébranlable que, dans l'éternité, la liberté a déjà vaincu.

La destination éthique de l'homme s'accomplit donc au moyen de l'action réciproque qu'exercent l'une sur l'autre deux tendances qui existent en lui. Selon la première, l'homme se pose comme sujet absolument libre (comme étant d'origine divine). Selon la seconde, il se pose comme limité par l'objet. La synthèse de ces deux tendances consiste dans la position de la liberté non comme effective, mais comme projet humain (cf. pp. 134-138).

Ces deux tendances toutefois sont susceptibles de « s'émanciper du jeu alterné en lequel elles se limitent l'une par l'autre » (p. 38). La première tendance prend-elle le dessus : il en résulte une perte de l'extériorité qui n'est pas sans rappeler ce que Freud a caractérisé comme état psychotique : c'est la position de l'idéaliste dogmatique qui, comme le psychotique, prétend être Dieu. La seconde tendance prend-elle le dessus : c'est alors le pouvoir de « transcender » (p. 139) l'extériorité qui est perdu, d'où résulte un état de frustration qui se compense dans un état mélancolique qui rappelle l'état névrotique : c'est la position du réaliste dogmatique qui, s'il est cohérent, est également nihiliste et nie un sens de l'existence. La voie du bonheur ou, plutôt, de la béatitude (et de la santé mentale), se trouve selon Fichte dans la mise en accord de ces deux tendances extrêmes.

Je ne prétends pas avoir épuisé par ce qui précède le contenu de l'ouvrage dont il s'agit ici. Je me suis contenté de faire surtout ressortir ce que je considère être le point d'articulation de l'ouvrage de Goddard, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'idéalisme transcendantal de Fichte est un moyen terme entre le réalisme dogmatique, qui réduit le moi au monde, et l'idéalisme dogmatique, qui réduit le monde au moi, de sorte que si le moi selon Fichte n'est pas néant, il n'est pas non plus l'absolu lui-même, contrairement à ce que l'on affirme sans cesse depuis maintenant plus de 200 ans, mais plutôt moyen terme entre le néant et l'absolu, c'est-à-dire une image de l'absolu.

MANUEL ROY
Freie Universität Berlin

Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie*, suivi de Schelling, F. W. J. *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, et Fichte, J. G. *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, traduction et présentation par Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, 194 pages.

L'année 1801 aura été décisive pour l'histoire de ce qu'il est maintenant convenu d'appeler l'*idéalisme allemand*. Année de la parution de *l'Exposition de mon système de la philosophie* de Schelling, elle marque, comme le souligne Emmanuel Cattin dans sa présentation, un point tournant dans le développement de la pensée spéculative (p. 26). Cela non seulement du point de vue des commentateurs actuels. Schelling lui-même, qui passait jusqu'alors pour être un simple disciple et commentateur de Fichte, exigea publiquement pour la première fois dans l'avertissement à son *Exposition* de 1801 « que l'on se décide [...] à considérer les expositions de Fichte et les [...] "siennes" »

Philosophiques

philosophiques

Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie, suivi de Schelling, F. W. J. Sur le vrai concept de la philosophie de la nature, et Fichte, J. G. Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, traduction et présentation par Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, 194 pages.

Manuel Roy

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009573ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/009573ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roy, M. (2002). Compte rendu de [Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie, suivi de Schelling, F. W. J. Sur le vrai concept de la philosophie de la nature, et Fichte, J. G. Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, traduction et présentation par Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, 194 pages.] *Philosophiques*, 29 (1), 155–157. <https://doi.org/10.7202/009573ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2002

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

tragique : le combat pour la liberté est perdu d'avance), tandis qu'elle est posée par Fichte comme efficace (la condition de l'homme est pour ainsi dire, selon Fichte, épique) : l'homme doit joyeusement partir à la conquête de lui-même, dans la foi inébranlable que, dans l'éternité, la liberté a déjà vaincu.

La destination éthique de l'homme s'accomplit donc au moyen de l'action réciproque qu'exercent l'une sur l'autre deux tendances qui existent en lui. Selon la première, l'homme se pose comme sujet absolument libre (comme étant d'origine divine). Selon la seconde, il se pose comme limité par l'objet. La synthèse de ces deux tendances consiste dans la position de la liberté non comme effective, mais comme projet humain (cf. pp. 134-138).

Ces deux tendances toutefois sont susceptibles de « s'émanciper du jeu alterné en lequel elles se limitent l'une par l'autre » (p. 38). La première tendance prend-elle le dessus : il en résulte une perte de l'extériorité qui n'est pas sans rappeler ce que Freud a caractérisé comme état psychotique : c'est la position de l'idéaliste dogmatique qui, comme le psychotique, prétend être Dieu. La seconde tendance prend-elle le dessus : c'est alors le pouvoir de « transcender » (p. 139) l'extériorité qui est perdu, d'où résulte un état de frustration qui se compense dans un état mélancolique qui rappelle l'état névrotique : c'est la position du réaliste dogmatique qui, s'il est cohérent, est également nihiliste et nie un sens de l'existence. La voie du bonheur ou, plutôt, de la béatitude (et de la santé mentale), se trouve selon Fichte dans la mise en accord de ces deux tendances extrêmes.

Je ne prétends pas avoir épuisé par ce qui précède le contenu de l'ouvrage dont il s'agit ici. Je me suis contenté de faire surtout ressortir ce que je considère être le point d'articulation de l'ouvrage de Goddard, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'idéalisme transcendantal de Fichte est un moyen terme entre le réalisme dogmatique, qui réduit le moi au monde, et l'idéalisme dogmatique, qui réduit le monde au moi, de sorte que si le moi selon Fichte n'est pas néant, il n'est pas non plus l'absolu lui-même, contrairement à ce que l'on affirme sans cesse depuis maintenant plus de 200 ans, mais plutôt moyen terme entre le néant et l'absolu, c'est-à-dire une image de l'absolu.

MANUEL ROY
Freie Universität Berlin

Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie*, suivi de Schelling, F. W. J. *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, et Fichte, J. G. *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, traduction et présentation par Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, 194 pages.

L'année 1801 aura été décisive pour l'histoire de ce qu'il est maintenant convenu d'appeler l'*idéalisme allemand*. Année de la parution de *l'Exposition de mon système de la philosophie* de Schelling, elle marque, comme le souligne Emmanuel Cattin dans sa présentation, un point tournant dans le développement de la pensée spéculative (p. 26). Cela non seulement du point de vue des commentateurs actuels. Schelling lui-même, qui passait jusqu'alors pour être un simple disciple et commentateur de Fichte, exigea publiquement pour la première fois dans l'avertissement à son *Exposition* de 1801 « que l'on se décide [...] à considérer les expositions de Fichte et les [...] "siennes" »

chacune pour soi » (p. 35). À l'instar de Fichte qui, en 1797, ébranlé dans sa conviction d'avoir compris Kant, y avait renoncé publiquement afin qu'on cesse de se poser la question somme toute insignifiante de savoir s'il était kantien ou non et qu'on commence plutôt à se demander quel était le sens de la *Doctrine de la science*, Schelling, à son tour ébranlé dans sa conviction d'avoir compris Fichte, renonce en 1801, du moins « jusqu'à nouvel ordre » (p. 38), à s'accorder avec ce dernier afin qu'on examine plutôt si ses expositions « s'accordent avec elles-mêmes » (p. 38). C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut comprendre le titre même de l'ouvrage, qui autrement pourrait paraître étrange : Schelling y signifie on ne peut plus clairement qu'il ne s'agit pas dans cet ouvrage du système de Fichte ou de qui que ce soit d'autre, mais du sien propre.

Schelling en 1801 n'estime cependant pas ce désaccord définitif. Bien qu'il soit forcé de prendre acte du désaccord qui existe entre Fichte et lui, il s'avoue néanmoins convaincu « qu'il est impossible [...] "qu'ils ne s'accordent pas" dans la suite » (p. 38). Comme on sait, la suite devait toutefois sur ce point lui donner tort : la distance affirmée si timidement par Schelling en 1801 entre sa *Philosophie de la nature* et la *Doctrine de la science* devait s'avérer par la suite sans cesse plus importante, et les divergences d'idées occasionner bientôt entre eux une rupture définitive et douloureuse. Hegel pour sa part ne s'y était pas trompé : meilleur lecteur que Schelling peut-être, il reconnut bien avant lui le caractère radical du désaccord de ce dernier avec Fichte et, dès 1801, « au moment même où paraissait la *Darstellung* schellingienne » (p. 23), comme l'écrit Cattin, jugea pour la première fois nécessaire d'intervenir publiquement afin de « porter au grand jour, contre la confusion de Reinhold [...], le conflit qui s'esquissait entre Fichte et Schelling » (p. 23). Ce conflit, explique-t-il dans cet écrit *Sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, porte en bout de ligne sur la question de savoir si la métaphysique au sens traditionnel du terme est possible ou non, c'est-à-dire sur la question de la possibilité d'un savoir absolu et de l'absolu. Une série de notes de Fichte concernant l'*Exposition* schellingienne de 1801 révèle que, sur ce point, ce dernier s'accorde pleinement avec le jugement de Hegel. Dans ces notes, qui ne furent éditées que de manière posthume et que Cattin a mis à la disposition du lecteur francophone sous le titre *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, Fichte identifie clairement l'enjeu du conflit qui l'oppose à Schelling : celui-ci refuse les limites imparties au savoir par la philosophie critique. « Il est clair », écrit Fichte dans son commentaire du §9 de l'*Exposition* de Schelling, « [...] que l'auteur a voulu *implicitement* extorquer la proposition : à l'essence de la raison absolue appartient l'être ; mais ni celle-ci ne peut être prouvée de cette façon "i.e. tel que Schelling prétend le faire au §9 de son *Exposition*" ; ni en général on ne peut dire de quoi que ce soit que son essence (concept) comprend déjà en soi l'être » (p. 177).

Avec Kant, Fichte pose que nous n'avons de l'activité de la raison qu'une conscience négative : nous posons comme raisonnables les actions qui nous paraissent non empiriquement déterminées. Aussi la raison est-elle selon lui une tâche ; non un fait accompli (*Tatsache*), mais un fait à accomplir (*Tathandlung*). C'est dire que le principe positif de la raison est selon lui inconnaissable (absolument transcendant). La philosophie transcendantale de Fichte réaffirme ainsi la doctrine chrétienne du Dieu caché (*Deus absconditus*), et reconnaît avec elle la prééminence de la foi sur le savoir.

Or Schelling cherche à prouver théoriquement que la raison *est*. Du point de vue de Fichte (du point de vue du criticisme), cela revient à vouloir appliquer les catégories du jugement fini à l'infini, c'est-à-dire à rechuter dans l'erreur de la métaphysique précritique, qui nie la prééminence de la foi sur le savoir.

Heidegger nous a habitués à considérer les philosophies de Schelling et de Hegel comme les expressions d'une telle rechute. Si toutefois l'on se décide, comme nous le demande du reste expressément Schelling, à lire l'*Exposition* de 1801 « dans le calme et la réflexion, non comme l'exposition de quelque chose qui [...] serait déjà connu [...], mais comme l'exposition de quelque chose qui [...] serait [...] entièrement inconnu » (p. 38), et que l'on cherche à comprendre une bonne fois ce dont parle Schelling, on est forcé d'admettre que la position de ce dernier ne peut absolument pas être liquidée de la sorte.

La question est ici celle de la science : y a-t-il, oui ou non, des jugements scientifiques ? À cette question, Fichte répond : il y en a tout aussi certainement qu'il est certain que je suis. Et Schelling d'en conclure : fort bien, c'est donc là quelque chose d'absolument certain. Sur quoi Fichte : non pas, car il n'est pas absolument certain que je sois, du moment que cela ne peut pas être prouvé théoriquement.

On ne peut en effet selon Fichte démontrer que ceci (et c'est là le projet de la *Doctrine de la science*) : qu'on ne peut penser l'ensemble de la réalité de manière cohérente qu'en partant du principe que le sujet est. Mais ce n'est pas là démontrer l'existence effective du sujet. En d'autres termes, Fichte réaffirme ici très précisément le point de vue de Descartes selon lequel il est impossible de savoir avec certitude si 2 et 2 font bien 4 à moins d'arriver à prouver que Dieu existe (avec cette variante que Fichte nie qu'une telle preuve soit possible). Contre cette position de Fichte, Schelling fait valoir à son tour précisément l'argument que Leibniz avait, à ce propos, fait valoir contre Descartes, à savoir que c'est justement parce qu'aucune preuve n'est requise pour démontrer que 2 et 2 font 4 qu'il est également certain que Dieu existe. Se figurer comme le fait Fichte que l'existence du sujet exige une preuve pour pouvoir être affirmée absolument revient à poser qu'on ne peut être certain de quoi que ce soit que si l'on arrive à le prouver (à prouver qu'on est certain). Or il ne suffit pas, si l'on veut achever en philosophie la révolution copernicienne, de dire avec Kant et Fichte qu'il s'agit là d'une chose impossible, mais il faut dire de surcroît, avec Schelling et Hegel, que c'est une chose absolument inutile. *Rien n'est si absurde*, écrivait Leibniz, *que d'assurer que l'on ne peut avoir la science certaine des vérités mathématiques sans une connaissance de Dieu*. L'auteur de ce compte-rendu souhaiterait que la lecture ou la relecture de l'*Exposition* de 1801 de Schelling soit l'occasion pour tous les amoureux de la sagesse de méditer le sens de cette phrase.

MANUEL ROY
Freie Universität Berlin

Vatter, Miguel E., *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000, 352 pages.

Cette étude de M. Vatter est particulièrement intéressante et importante pour deux raisons. En premier lieu, elle m'apparaît comme l'une des meilleures analyses à ce jour de la contribution de Machiavel à la formation du concept de liberté politique. En second lieu, elle montre on ne peut plus clairement à quel point la pensée politique de Machiavel, sans être elle-même à proprement parler philosophique, représente une étape importante dans l'élaboration des concepts fondamentaux de la philosophie de

Vatter, Miguel E., *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London, 2000, 352 pages.

Christian Nadeau

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009574ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/009574ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Nadeau, C. (2002). Compte rendu de [Vatter, Miguel E., *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London, 2000, 352 pages.] *Philosophiques*, 29 (1), 157–161.
<https://doi.org/10.7202/009574ar>

Heidegger nous a habitués à considérer les philosophies de Schelling et de Hegel comme les expressions d'une telle rechute. Si toutefois l'on se décide, comme nous le demande du reste expressément Schelling, à lire l'*Exposition* de 1801 « dans le calme et la réflexion, non comme l'exposition de quelque chose qui [...] serait déjà connu [...], mais comme l'exposition de quelque chose qui [...] serait [...] entièrement inconnu » (p. 38), et que l'on cherche à comprendre une bonne fois ce dont parle Schelling, on est forcé d'admettre que la position de ce dernier ne peut absolument pas être liquidée de la sorte.

La question est ici celle de la science : y a-t-il, oui ou non, des jugements scientifiques ? À cette question, Fichte répond : il y en a tout aussi certainement qu'il est certain que je suis. Et Schelling d'en conclure : fort bien, c'est donc là quelque chose d'absolument certain. Sur quoi Fichte : non pas, car il n'est pas absolument certain que je sois, du moment que cela ne peut pas être prouvé théoriquement.

On ne peut en effet selon Fichte démontrer que ceci (et c'est là le projet de la *Doctrine de la science*) : qu'on ne peut penser l'ensemble de la réalité de manière cohérente qu'en partant du principe que le sujet est. Mais ce n'est pas là démontrer l'existence effective du sujet. En d'autres termes, Fichte réaffirme ici très précisément le point de vue de Descartes selon lequel il est impossible de savoir avec certitude si 2 et 2 font bien 4 à moins d'arriver à prouver que Dieu existe (avec cette variante que Fichte nie qu'une telle preuve soit possible). Contre cette position de Fichte, Schelling fait valoir à son tour précisément l'argument que Leibniz avait, à ce propos, fait valoir contre Descartes, à savoir que c'est justement parce qu'aucune preuve n'est requise pour démontrer que 2 et 2 font 4 qu'il est également certain que Dieu existe. Se figurer comme le fait Fichte que l'existence du sujet exige une preuve pour pouvoir être affirmée absolument revient à poser qu'on ne peut être certain de quoi que ce soit que si l'on arrive à le prouver (à prouver qu'on est certain). Or il ne suffit pas, si l'on veut achever en philosophie la révolution copernicienne, de dire avec Kant et Fichte qu'il s'agit là d'une chose impossible, mais il faut dire de surcroît, avec Schelling et Hegel, que c'est une chose absolument inutile. *Rien n'est si absurde*, écrivait Leibniz, *que d'assurer que l'on ne peut avoir la science certaine des vérités mathématiques sans une connaissance de Dieu*. L'auteur de ce compte-rendu souhaiterait que la lecture ou la relecture de l'*Exposition* de 1801 de Schelling soit l'occasion pour tous les amoureux de la sagesse de méditer le sens de cette phrase.

MANUEL ROY
Freie Universität Berlin

Vatter, Miguel E., *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000, 352 pages.

Cette étude de M. Vatter est particulièrement intéressante et importante pour deux raisons. En premier lieu, elle m'apparaît comme l'une des meilleures analyses à ce jour de la contribution de Machiavel à la formation du concept de liberté politique. En second lieu, elle montre on ne peut plus clairement à quel point la pensée politique de Machiavel, sans être elle-même à proprement parler philosophique, représente une étape importante dans l'élaboration des concepts fondamentaux de la philosophie de

l'histoire. Il y a plusieurs manières de présenter l'interdépendance du discours sur l'histoire et le discours sur la politique chez Machiavel. Une première manière serait de penser le rapport du Secrétaire florentin à l'historiographie¹. Une deuxième manière serait de voir le rapport de la politique au problème de l'histoire, ou pour le dire autrement, de voir comment s'opère un passage de la philosophie politique à la philosophie de l'histoire et inversement. C'est la lecture que propose M. Vatter.

Le rapport d'interdépendance entre politique et histoire est étudié en fonction de la question suivante : la liberté politique peut-elle être fondée dans une forme politique donnée, quelle que soit cette forme ? La thèse de Vatter est de montrer le caractère « événementiel » de la liberté politique. La liberté politique ne se penserait pas alors au-delà des contingences. Certes, il n'est pas possible de penser la liberté politique sans référence à l'institution politique de la liberté, mais il faut également être prévenu de ce qui, dans cette institution, risque de nier ou menace la liberté.

Si la thèse est, en soi, facile à exprimer, elle n'est pas aisée à comprendre. Comment penser — et à quoi bon ? — la liberté politique si cette dernière est irréductible à son institutionnalisation ? L'apport de Machiavel à la philosophie politique n'est pas une nouvelle manière de concevoir l'État, mais une nouvelle manière de considérer l'importance du conflit entre les grands et le peuple. C'est la possibilité du conflit, de l'opposition entre les parties, qui est centrale pour Machiavel. S'il est nécessaire d'assurer l'État d'une certaine stabilité — en fonction de ses fondements et de son gouvernement — la véritable fin de la *res publica* est à trouver dans la possibilité de sa transformation. Si légitime soit la domination exercée par les grands sur le peuple, elle ne peut être cohérente avec l'idée de la liberté que si ses mécanismes de protection ne sont pas tyranniques, c'est-à-dire s'ils ne rendent pas impossible une transformation radicale du régime.

Grand lecteur des auteurs de l'Antiquité, Machiavel n'en pense pas moins l'inscription de l'homme dans l'histoire comme un moderne : la liberté humaine est conçue comme un pouvoir de transformer l'ordre des choses, plutôt que de s'y conformer. La thèse de Vatter présente ceci d'intéressant qu'elle suppose que le rapport de la praxis humaine au temps n'est pas seulement le fait de la liberté, au sens général du terme, mais bien de la liberté politique. C'est bien de liberté politique qu'il est question lorsqu'il s'agit de renverser l'ordre de la nécessité par celui de la contingence ou inversement. Il s'agit bien évidemment ici de la rencontre (*riscontro*) entre *virtù* et *fortuna*.

Pour ce qui a trait au problème de la liberté politique, Vatter explique comment Machiavel rejette l'idée selon laquelle gouverne de manière légitime celui qui présente les meilleures lois ou les règles les plus justes. Si la question est de savoir « qui » doit commander, la réponse n'est pas nécessairement : celui qui présente la meilleure règle. Proche en cela des thèses d'A. Arendt², Vatter lit le concept de liberté politique chez Machiavel comme une « suspension de la domination ». La liberté politique n'est pas l'idée selon laquelle chacun devrait avoir le droit de participer au pouvoir. Participer à la domination — partager un pouvoir — n'est pas le seul et n'est pas nécessairement le meilleur moyen de favoriser la liberté. Pour le dire autrement, si la liberté importe vraiment, alors on ne saurait croire que le problème qu'elle représente est résolu dès lors que ceux qui jouent habituellement le rôle des dominés dominant à leur tour,

1. C'est ce que fait T. Ménissier dans un livre récent, *Machiavel. La politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, Paris, PUF, 2001.

2. Cf. notamment, *On Revolution*, New York, 1977.

parce que le problème de la liberté est justement d'éviter toute forme de domination, même celle qui est instituée en vue de la liberté.

Vatter propose une autre lecture du concept de liberté négative, ce qui lui permet, via Machiavel, de discuter les thèses analogues de néo-républicains tels P. Pettit, Q. Skinner, J. F. Spitz. Ces auteurs ont amendé le concept de liberté négative en montrant que l'absence d'obstacles politiques à la volonté de l'agent ne suffisait pas à garantir la liberté de celui-ci³. La volonté d'un agent pourrait ne pas être entravée mais néanmoins dirigée ou influencée, a fortiori lorsqu'elle dépend d'un autre agent qui, lui, possède quelque chose que le premier ne possède pas⁴. Pour réaliser pleinement le programme politique du concept de liberté négative, il faut admettre que toute forme de domination — et la dépendance d'un agent à l'égard d'un autre agent est une domination du second sur le premier — doit être évitée. Parce que le concept de liberté négative apparaissait inadéquat, les néo-républicains lui ont préféré le concept de liberté comme *non-domination*. Vivre dans un État où chacun est à même de satisfaire ses intérêts particuliers ne peut être possible là où le droit et le fait expriment ou rendent possible un état de dépendance à l'égard de la volonté arbitraire d'autrui. Or, selon Vatter, cette conception de la liberté politique est elle aussi insatisfaisante. Prendre la non-domination au sérieux, pense Vatter, exige que l'on comprenne le sens de ce « non », ce que Pettit et les néo-républicains auraient selon lui négligé. La légitimation de la domination, en fonction d'un principe de justice ou d'égalité par exemple, ne suffit pas à écarter ce qui, dans la domination, est incompatible avec la liberté. Il faut donc aller plus loin.

L'analyse que propose Vatter de Machiavel a pour but de montrer que la liberté politique est allergique à toutes formes de règles, sauf les siennes propres⁵. Or, ces dernières ne sont pas des conditions qui assujettissent la liberté ; c'est la liberté qui impose ses règles en fonction de sa nature intrinsèque. C'est en ce sens que la liberté est dans son principe même « révolutionnaire », au sens que donne Arendt à ce terme. La liberté suppose à la fois que personne n'est dominé, gouverné, ni ne domine qui que ce soit⁶.

Quant à ce qui concerne la rencontre (*riscontro*) entre *virtù* et *fortuna*, Vatter demande au lecteur de revenir, à l'instar des travaux de Gennaro Sasso⁷, aux *Ghiribizzi al Sodernino*. Les *Ghiribizzi* présentent la matrice théorique de toute la thèse machiavélienne au sujet du conflit entre *virtù* et *fortuna*. Au moment où il écrit au neveu du Gonfalonier Soderini, Machiavel amorce une réflexion qui tranche radicalement en comparaison avec celle de l'humanisme classique. Selon Vatter, l'œuvre de Machiavel représente à ce point un moment de rupture dans la tradition de l'humanisme civique qu'il est extrêmement difficile de l'associer à celui-ci. C'est d'ailleurs là une des raisons pour lesquelles Vatter refuse d'embrigader malgré lui Machiavel dans le combat républicain, comme le font Pocock ou Skinner. Machiavel est bien un pen-

3. Sur la liberté négative v/s la liberté positive, cf. l'ouvrage classique d'I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, 1958, tr.fr. *Éloge de la liberté*, Paris, 1990.

4. Cf. Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997.

5. D'où l'expression de Vatter, impossible à traduire en français : « political freedom as no-rule ».

6. Dans *On Revolution*, Arendt réfère au monde politique de l'Antiquité grecque (Hérodote, III, 80-2) et à l'idée d'« isonomie ».

7. Sasso, G., *Machiavelli e gli antichi et altri saggi*, 4 vols. Milan-Naples, 1987-1997.

seur de la liberté, mais le programme politique de la liberté n'est pas satisfait une fois établi le régime républicain. La preuve en est que l'engagement civique n'est pas nécessairement le seul moyen d'assurer la liberté. Or, si différents moyens peuvent conduire à une même fin, comment déterminer la moralité des moyens en fonction des fins visées ? Deux moyens, l'un bon l'autre mauvais, peuvent conduire à un même bien, mais ils n'en demeurent pas moins deux moyens distincts. En outre, et plus encore, la simple possibilité d'atteindre un bien par un moyen négatif sur le plan moral devrait nous conduire à un certain scepticisme au sujet de la moralité de cette fin. Il semble alors que la véritable question, au sujet des moyens, ne soit pas d'ordre moral, mais soit plutôt relative à l'adéquation des moyens employés en vue des fins, d'où le retour de la notion aristotélicienne de prudence (*phronesis*) dans la littérature de la Renaissance. Cette prudence se distingue néanmoins de celle des Anciens en ce qu'elle ne vise pas la vie bonne, ou la vie juste, mais la liberté. La question n'est plus : « Comment agir en vue du bien ? » mais « Comment agir librement, c'est-à-dire sans entraves de la part de la *fortuna* ? ». Ce qui importe, pour comprendre l'action, n'est ni la libre volonté de l'agent ni, inversement, le destin (*fatum*) mais l'événement, c'est-à-dire la rupture que suppose l'action avec l'ordre établi des choses ou avec le désordre de la *fortuna*. C'est en ce sens que Vatter insiste sur le caractère « révolutionnaire » du concept de liberté chez Machiavel, car la liberté est visible essentiellement dans son rapport à l'histoire ; elle traduit et explique une fracture dans le temps que l'on pourrait nommer l'« événement ». La prudence caractérise l'un des aspects de la *virtù*. Elle rend possible cette fracture du temps qu'est l'« événement », sans toutefois empêcher complètement d'autres types d'« événement », lesquels ne seraient plus tributaires du libre arbitre de l'homme mais des caprices de la *fortuna*. C'est ici que se rencontrent les deux problèmes étudiés par Vatter, à savoir celui de l'histoire et celui de la liberté.

Il reste encore à dire quelques mots sur le plan du livre. La première partie de l'ouvrage — consacrée pour l'essentiel, on l'a dit, aux conflits entre les grands et le peuple — a pour cadre théorique les questions relatives au fondement de l'État. On trouvera au chapitre 2 notamment des analyses très fines de l'importance de la thèse classique des cycles constitutionnels, telle qu'on la retrouve chez l'historien Polybe, pour la pensée machiavélique. Vatter diffère ici sur plus d'un point de l'interprétation qu'avait fait naguère Pocock sur le même sujet. La seconde partie — consacrée à la philosophie de l'histoire — a pour cadre théorique la dualité entre *virtù* et *fortuna* telle qu'on la retrouve dans le *Prince* et dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Un chapitre particulièrement important est consacré à la démonstration de la thèse selon laquelle l'histoire naît de l'action libre, thèse que l'on retrouve au fameux chapitre XXV du *Prince*. Le chapitre suivant propose une analyse analogue, mais en fonction des *Discours...*, et plus précisément des chapitres 29 et 30 du livre II. Ici, Vatter s'oppose aux interprètes qui ont voulu lire ces chapitres comme des preuves des liens étroits entre la pensée de Machiavel et les doctrines astrologiques de son temps. Enfin, la dernière partie a pour objet principal la théorie du retour aux origines (*riduzione verso il principio*), laquelle, selon Vatter, est indispensable à la compréhension des thèses de Machiavel sur la liberté politique. Le premier chapitre est tout particulièrement intéressant en ce qu'il commente les chapitres 16 à 18 du premier livre des *Discours...* où Machiavel explique le rôle de Brutus dans l'histoire républicaine de Rome. Deux gestes importants sont associés à Brutus ; l'expulsion des rois et la condamnation à mort de ses fils pour trahison. Par le départ des rois, Rome est

enfin libre. Mais elle doit le demeurer. Aussi est-il nécessaire de condamner ceux qui savent tirer profit d'un régime politique, quel qu'il soit, et parviennent à le dénaturer. Les fils de Brutus représentent précisément ceux qui, par l'instigation d'un régime et de ses lois, savent immédiatement où trouver les avantages des inégalités inévitables engendrées par les lois nouvelles. Pour préserver l'isonomie, l'égalité de tous devant la loi, Brutus doit aussi punir ses fils. Au cours des chapitres suivants, Vatter explique à nouveaux frais le concept d'isonomie en montrant que cette égalité devant la loi est tributaire du mouvement historique du « retour aux origines ». Suivant Vatter, un aspect important du lien étroit entre philosophie de l'histoire et philosophie politique chez Machiavel est l'idée suivant laquelle le chemin historique des États les ramène à leurs origines, non pas à leurs formes premières, mais avant même qu'ils ne prennent une forme constitutionnelle. Ce processus suppose d'abord que l'on puisse s'interroger sur ce qui, dans la forme de l'État, a permis à certains de vivre mieux que les autres citoyens. Ce même processus suppose en second lieu que l'État soit modifié afin de prévenir les inégalités perçues comme des résultats du précédent régime constitutionnel. Mais ces deux moments ne sont eux-mêmes possibles que si on accepte la nécessité d'une suspension du rapport entre gouvernants, chefs de l'État, et gouvernés, ce que Vatter nomme la « transgression de la loi ».

Il reste beaucoup à dire sur cette étude. Mais l'essentiel est de voir à quel point la lecture radicale que propose Vatter du concept de liberté chez Machiavel pose problème pour quiconque voudrait inscrire cet auteur dans la lignée républicaine. Plusieurs commentateurs ont déjà, par le passé, exposé leurs objections à la lecture républicaine de Machiavel. Songeons à Léo Strauss et ses disciples, H. Mansfield par exemple. Mais à ma connaissance, Vatter est le seul à avoir tenté de faire une critique « interne » de la lecture républicaine de Machiavel, c'est-à-dire en fonction des propres arguments de cette tradition. Vatter ne nie pas dans son principe l'interprétation républicaine de Machiavel, mais il tente, avec beaucoup de finesse, de faire comprendre quelles seraient les conclusions véritables d'un tel modèle d'interprétation. Par sa facture complexe, le livre de Vatter en découragera plus d'un. Il s'agit toutefois, à mon avis, d'une des interprétations les plus stimulantes qu'il soit possible de lire à l'heure actuelle sur Machiavel. En outre, Vatter a le grand mérite de connaître parfaitement l'érudition française et italienne sur Machiavel, en plus, évidemment, des travaux du monde anglo-saxon. Ce travail minutieux occupera, à mon avis, une place importante pour les études machiavéliennes et l'histoire des idées, mais également pour sa contribution originale et féconde à l'élucidation des énigmes que nous adresse encore le concept de liberté politique.

CHRISTIAN NADEAU
Université de Montréal

Narbonne, Jean-Marc, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin - Proclus - Heidegger)*, Paris, Les Belles Lettres (« L'âne d'or »), 2001, 377 p.

Fruit d'une recherche assidue menée pendant quatre années (1997-2000) et subventionnée par la Fondation allemande Humboldt et le CRSH, le dernier livre de Jean-Marc Narbonne relève le défi redoutable d'un dialogue concerté de trois figures majeures de la métaphysique occidentale : Plotin, Proclus et Heidegger. Le concert

Narbonne, Jean-Marc, Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin -Proclus Heidegger), Paris, Les Belles Lettres (« L'âne d'or »), 2001, 377 p.

Daniel Mazilu

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009575ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/009575ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Mazilu, D. (2002). Compte rendu de [Narbonne, Jean-Marc, Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin -Proclus Heidegger), Paris, Les Belles Lettres (« L'âne d'or »), 2001, 377 p.] *Philosophiques*, 29 (1), 161–163. <https://doi.org/10.7202/009575ar>

enfin libre. Mais elle doit le demeurer. Aussi est-il nécessaire de condamner ceux qui savent tirer profit d'un régime politique, quel qu'il soit, et parviennent à le dénaturer. Les fils de Brutus représentent précisément ceux qui, par l'instigation d'un régime et de ses lois, savent immédiatement où trouver les avantages des inégalités inévitables engendrées par les lois nouvelles. Pour préserver l'isonomie, l'égalité de tous devant la loi, Brutus doit aussi punir ses fils. Au cours des chapitres suivants, Vatter explique à nouveaux frais le concept d'isonomie en montrant que cette égalité devant la loi est tributaire du mouvement historique du « retour aux origines ». Suivant Vatter, un aspect important du lien étroit entre philosophie de l'histoire et philosophie politique chez Machiavel est l'idée suivant laquelle le chemin historique des États les ramène à leurs origines, non pas à leurs formes premières, mais avant même qu'ils ne prennent une forme constitutionnelle. Ce processus suppose d'abord que l'on puisse s'interroger sur ce qui, dans la forme de l'État, a permis à certains de vivre mieux que les autres citoyens. Ce même processus suppose en second lieu que l'État soit modifié afin de prévenir les inégalités perçues comme des résultats du précédent régime constitutionnel. Mais ces deux moments ne sont eux-mêmes possibles que si on accepte la nécessité d'une suspension du rapport entre gouvernants, chefs de l'État, et gouvernés, ce que Vatter nomme la « transgression de la loi ».

Il reste beaucoup à dire sur cette étude. Mais l'essentiel est de voir à quel point la lecture radicale que propose Vatter du concept de liberté chez Machiavel pose problème pour quiconque voudrait inscrire cet auteur dans la lignée républicaine. Plusieurs commentateurs ont déjà, par le passé, exposé leurs objections à la lecture républicaine de Machiavel. Songeons à Léo Strauss et ses disciples, H. Mansfield par exemple. Mais à ma connaissance, Vatter est le seul à avoir tenté de faire une critique « interne » de la lecture républicaine de Machiavel, c'est-à-dire en fonction des propres arguments de cette tradition. Vatter ne nie pas dans son principe l'interprétation républicaine de Machiavel, mais il tente, avec beaucoup de finesse, de faire comprendre quelles seraient les conclusions véritables d'un tel modèle d'interprétation. Par sa facture complexe, le livre de Vatter en découragera plus d'un. Il s'agit toutefois, à mon avis, d'une des interprétations les plus stimulantes qu'il soit possible de lire à l'heure actuelle sur Machiavel. En outre, Vatter a le grand mérite de connaître parfaitement l'érudition française et italienne sur Machiavel, en plus, évidemment, des travaux du monde anglo-saxon. Ce travail minutieux occupera, à mon avis, une place importante pour les études machiavéliennes et l'histoire des idées, mais également pour sa contribution originale et féconde à l'élucidation des énigmes que nous adresse encore le concept de liberté politique.

CHRISTIAN NADEAU
Université de Montréal

Narbonne, Jean-Marc, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin - Proclus - Heidegger)*, Paris, Les Belles Lettres (« L'âne d'or »), 2001, 377 p.

Fruit d'une recherche assidue menée pendant quatre années (1997-2000) et subventionnée par la Fondation allemande Humboldt et le CRSH, le dernier livre de Jean-Marc Narbonne relève le défi redoutable d'un dialogue concerté de trois figures majeures de la métaphysique occidentale : Plotin, Proclus et Heidegger. Le concert

est, à vrai dire, plutôt dissonant étant donné que Heidegger se trouve en faux, selon Narbonne, par la perspective partielle et partielle qu'il offre de la métaphysique occidentale. On s'attendrait, en lisant la trilogie conceptuelle du titre, à tomber sur la clé susceptible d'ouvrir une voie d'accès non seulement à la plus obscure notion heideggerienne, l'*Ereignis* (signifiant ordinairement, c'est-à-dire dans un sens non-obscurci par Heidegger, *événement* ou *avènement*), mais, par elle, au dilemme du rapport de l'ontologie à l'hénologie. Le propos de Narbonne est cependant tout autre. Son intention est double : d'abord, et c'est l'un des mérites du travail, elle consiste à retracer l'histoire de deux traditions parallèles, l'hénologie issue du platonisme et l'ontologie d'allégeance aristotélicienne ; ensuite, c'est de montrer en quoi Heidegger a finalement manqué son ambition déclarée de couvrir l'ensemble de la métaphysique occidentale — pour, éventuellement, mieux la contester par après et en même temps s'imposer lui-même comme l'unique représentant de l'authentique *sens de l'être*. Mais que peut-il encore rester de la pertinence d'une déploration de l'*oubli de l'être* quand cet être, avant même d'avoir été posé comme tel et reconnu dans son autonomie par un principe de loin supérieur qui le surplombe et le conditionne même dans sa totalité, est dépassé ? Quelle valeur pouvons-nous encore accorder donc à partir de là à l'invocation heideggerienne du retour à la pensée de l'être alors qu'il semble ignorer cette école néoplatonicienne qui place l'essentiel justement *au-dessus de l'être*, non pour nier ce dernier dans ses prérogatives plus ou moins légitimes à la prolifération protéiforme qui le caractérise, mais pour mieux le relativiser en fonction d'une exigence qui se réclame en ligne directe de Parménide, le héraut même de la métaphysique de Heidegger, et davantage encore de Platon, comme un défi pressé ?

Après un parcours de longue haleine à travers tous les détours de la doctrine néoplatonicienne, avec un passage en revue du rôle architectonique et transcendant de l'Un, de son privilège par rapport au multiple et à l'être, c'est Heidegger qui est pris à partie pour n'avoir pas su voir ce qui, par son absence de l'ordre des déterminations sensibles, visibles, palpables, paraît néant alors qu'il est tout, s'affirme en se retirant, se manifeste en restant impénétrable, l'*un au-delà de l'être*. Il est à regretter seulement que l'*oubli de l'être* de Heidegger n'ait pas été mis en parallèle avec l'oubli de Dieu évoqué par Plotin dans l'*Ennéade* V, 1, 1, et qu'il ne soit pas davantage question tout le long du livre de l'« âme oublieuse », perdue dans la contemplation, que l'on trouve en IV, 3, 32. Tout aussi regrettable, compte tenu du titre du livre, nous semble l'omission d'un passage (VI, 8, 11. 35-37) où Plotin affirme qu'en somme *il n'advient jamais rien*, qu'il n'y a donc, en réalité, pas d'événement (*Ereignis*) — selon la version correcte de H.D. Saffrey (« La Théosophie de Tübingen », *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, 1990, p. 22-23). Cette position néoplatonicienne aurait pu être exploitée avec beaucoup de profit en vue d'une confrontation féconde entre la position heideggerienne dominée par le souci du temps et de l'histoire et la finalité néoplatonicienne de l'accès à l'éternité et au salut de l'âme.

L'ouvrage de Narbonne comporte deux parties dont la première trace une histoire et donne un exposé détaillé du néoplatonisme et dont la seconde confronte Heidegger à ses propres assertions en illustrant les points névralgiques de sa conception de l'onto-théologie. Une abondante moisson de textes néoplatoniciens augmente l'intérêt de l'ensemble : de longs extraits de Plotin (les *Ennéades*, bien sûr), mais aussi de Proclus, notamment d'une œuvre peu utilisée et néanmoins capitale pour la compréhension de l'École d'Athènes, la *Théologie platonicienne*. Le livre est aussi muni d'un abondant appareil de notes placé à la fin du livre et de trois index fort utiles : des

passages cités, des noms anciens et un troisième de noms modernes de la philosophie et de l'érudition. La seule lacune technique à signaler est l'absence d'une bibliographie des textes utilisés.

Rappelons que la mise en plein jour du problème de la prééminence de l'ontologie ou de l'hénologie l'une sur l'autre remonte à la parution, en Allemagne, du livre d'Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik* (E.J. Brill, Leiden-Köln, 1965) qui ouvrait la discussion amorcée aux XIII^e et XIV^e siècles sur l'objet véritable de la métaphysique. Il fut suivi de près par celui de Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (B.R. Grüner, Amsterdam, 1967). Nous renvoyons, pour la clarification de l'*Ereignis* chez Heidegger, à l'article de Philippe Verstraeten paru dans *Les Études philosophiques* (n^o 66, janvier-mars 1986, p. 113-133) : « Le sens de l'*Ereignis* dans *Temps et être* ».

DANIEL MAZILU
Université de Montréal

Brezis, David, *Kierkegaard et les figures de la paternité*, Paris, Cerf, La « nuit surveillée », 1999, 389 pages.

Chargé de recherche au CNRS, David Brezis nous offre ici un travail d'une grande qualité. Dans la foulée de ses travaux précédents (*Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, Vrin 1989), Brezis poursuit son étude de Kierkegaard en réinterprétant les catégories philosophiques à la lumière tamisée de la biographie de Kierkegaard. Le projet de l'A. est énoncé au début de l'ouvrage : « Réinscrivant l'œuvre kierkegaardienne dans les strictes limites de son espace textuel, nous cherchons moins à en dégager l'unité fondamentale qu'à la relire à partir de tout ce qui la met fondamentalement en contradiction avec elle-même. La soumettant à une interprétation strictement immanente, nous proposons un Kierkegaard par lui-même qui est aussi, à chaque instant, un Kierkegaard contre lui-même » (p. 10). Il s'agira d'éviter l'erreur de lire Kierkegaard en « pur » philosophe ou en « pur » biographe : on voudra plutôt analyser sa pensée dans son rapport aux figures paternelles à travers leurs « traces textuelles », c'est-à-dire de mettre son existence en correspondance avec sa conceptualité.

L'A. explorera la pensée de Kierkegaard en plaçant au centre de son étude la figure du père, figure décisive de l'œuvre s'il en est une, tout en cherchant à « mettre en question » le *logos* unique assurant l'unité de tout le discours philosophique (p. 15). Il le fera en débordant la figure du père vers d'autres figures auxiliaires, comme celle du frère de Søren, Peter, l'évêque Mynster, Hegel et Dieu. Cela dit, voyons plus exactement comment l'ouvrage est construit et de quelle manière il entend cerner la pensée de Kierkegaard dans ses rapports multiples et équivoques au père.

Les deux premiers chapitres traitent de points biographiques bien connus de l'œuvre, à savoir le « Tremblement de terre » et le drame des fiançailles (pp. 17-104). On y apprend que Kierkegaard fait très tôt une découverte qui influencera sa pensée : la défaillance du père. Cette découverte de la faiblesse de l'autorité, que Kierkegaard interprète comme une tromperie, se mesure à la manière dont il se positionne face à d'autres figures de l'autorité : l'évêque Mynster, Hegel et Dieu. La conséquence est décisive pour l'œuvre : le père, comme Mynster, prêchent d'agir en conformité avec la

Brezis, David, Kierkegaard et les figures de la paternité, Paris, Cerf, La « nuit surveillée », 1999, 389 pages.

Dominic Desroches

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009576ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009576ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Desroches, D. (2002). Compte rendu de [Brezis, David, Kierkegaard et les figures de la paternité, Paris, Cerf, La « nuit surveillée », 1999, 389 pages.] *Philosophiques*, 29 (1), 163–165. <https://doi.org/10.7202/009576ar>

passages cités, des noms anciens et un troisième de noms modernes de la philosophie et de l'érudition. La seule lacune technique à signaler est l'absence d'une bibliographie des textes utilisés.

Rappelons que la mise en plein jour du problème de la prééminence de l'ontologie ou de l'hénologie l'une sur l'autre remonte à la parution, en Allemagne, du livre d'Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik* (E.J. Brill, Leiden-Köln, 1965) qui ouvrait la discussion amorcée aux XIII^e et XIV^e siècles sur l'objet véritable de la métaphysique. Il fut suivi de près par celui de Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (B.R. Grüner, Amsterdam, 1967). Nous renvoyons, pour la clarification de l'*Ereignis* chez Heidegger, à l'article de Philippe Verstraeten paru dans *Les Études philosophiques* (n^o 66, janvier-mars 1986, p. 113-133) : « Le sens de l'*Ereignis* dans *Temps et être* ».

DANIEL MAZILU
Université de Montréal

Brezis, David, *Kierkegaard et les figures de la paternité*, Paris, Cerf, La « nuit surveillée », 1999, 389 pages.

Chargé de recherche au CNRS, David Brezis nous offre ici un travail d'une grande qualité. Dans la foulée de ses travaux précédents (*Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, Vrin 1989), Brezis poursuit son étude de Kierkegaard en réinterprétant les catégories philosophiques à la lumière tamisée de la biographie de Kierkegaard. Le projet de l'A. est énoncé au début de l'ouvrage : « Réinscrivant l'œuvre kierkegaardienne dans les strictes limites de son espace textuel, nous cherchons moins à en dégager l'unité fondamentale qu'à la relire à partir de tout ce qui la met fondamentalement en contradiction avec elle-même. La soumettant à une interprétation strictement immanente, nous proposons un Kierkegaard par lui-même qui est aussi, à chaque instant, un Kierkegaard contre lui-même » (p. 10). Il s'agira d'éviter l'erreur de lire Kierkegaard en « pur » philosophe ou en « pur » biographe : on voudra plutôt analyser sa pensée dans son rapport aux figures paternelles à travers leurs « traces textuelles », c'est-à-dire de mettre son existence en correspondance avec sa conceptualité.

L'A. explorera la pensée de Kierkegaard en plaçant au centre de son étude la figure du père, figure décisive de l'œuvre s'il en est une, tout en cherchant à « mettre en question » le *logos* unique assurant l'unité de tout le discours philosophique (p. 15). Il le fera en débordant la figure du père vers d'autres figures auxiliaires, comme celle du frère de Søren, Peter, l'évêque Mynster, Hegel et Dieu. Cela dit, voyons plus exactement comment l'ouvrage est construit et de quelle manière il entend cerner la pensée de Kierkegaard dans ses rapports multiples et équivoques au père.

Les deux premiers chapitres traitent de points biographiques bien connus de l'œuvre, à savoir le « Tremblement de terre » et le drame des fiançailles (pp. 17-104). On y apprend que Kierkegaard fait très tôt une découverte qui influencera sa pensée : la défaillance du père. Cette découverte de la faiblesse de l'autorité, que Kierkegaard interprète comme une tromperie, se mesure à la manière dont il se positionne face à d'autres figures de l'autorité : l'évêque Mynster, Hegel et Dieu. La conséquence est décisive pour l'œuvre : le père, comme Mynster, prêchent d'agir en conformité avec la

Parole, mais ils ne le font pas eux-mêmes. Il y a tromperie partout. Peut-être cette « infidélité » (*Swigefuldhed*) explique-t-elle les fiançailles rompues de Kierkegaard ? Face à la tromperie, Kierkegaard optera, d'après l'A., pour le « secret de l'intériorité ».

Le chapitre III s'engage dans la voie du refus de la paternité par Kierkegaard (pp. 105-137). L'A. y explique de quelle manière Kierkegaard, qui éprouve le « fardeau paternel », refuse de reproduire avec Régine le rapport qu'il a eu avec l'autorité trompeuse, c'est-à-dire avec son père et l'évêque Mynster. Si Kierkegaard a reconnu la « trop forte » impression du père — il lui doit sa mélancolie (*Tungsind*) — et qu'il a su très tôt être voué au sacrifice, en revanche, selon l'A., cela ne fait que fragiliser son lien avec Régine : il n'a pas la spontanéité et la légèreté pour la rendre heureuse. Kierkegaard ne peut donc se marier, victime qu'il est du lourd et ruineux héritage paternel (pp. 128-129). Cette épreuve, insoutenable et difficile, sera vécue à travers une « contemporanéité », notion capitale de la pensée kierkegaardienne, pour laquelle la mort du Christ reste un événement significatif pour toutes les générations.

Les chapitres IV et V s'attachent à dépister les souffrances de Kierkegaard émanant des rapports conflictuels avec le père (pp. 145-223). À travers un vaste réseau de correspondances, ils montrent que si le mal est héréditaire chez Kierkegaard (le fils prodigue), ce dernier ne peut s'empêcher de le partager avec le père. Ici encore, l'analyse interne du corpus permet de mieux comprendre des événements à première vue banals de l'existence de Kierkegaard et qui orientent pourtant sa conceptualité, par exemple la question du mariage, la rupture, le deuil et les rapports à l'Église.

Le chapitre suivant se penche sur la puissance du père comme séducteur (pp. 223-252). L'A. y situe le rapport maître-disciple illustré par les figures « séductrices » de Socrate, de Constantin dans la *Répétition* et de Johannes dans le « Journal du séducteur ». Le projet de Brezis implique qu'au chapitre VIII il aborde les « doubles », puisque la figure paternelle ne saurait s'entendre de manière univoque (pp. 263-320). C'est là que l'on réalise toute l'importance du paradoxe projeté par la figure du père : tantôt il est affligé et mélancolique, tantôt il est jouisseur et mondain, ce qui ne peut qu'envoyer une image contradictoire au fils. Si l'A. se demande quel est le « vrai » visage du père, il préfère cependant connecter l'ambivalence paternelle au principe luthérien de l'« intériorité cachée » défendu par Kierkegaard pour souligner ensuite que la pseudonymie relève de ce rapport « dédoublé », lequel aura des conséquences manifestes dans la pensée religieuse de Kierkegaard et son rapport à Dieu.

L'enquête menée avec une intuition remarquable par Brezis nous mène enfin, en toute cohérence d'ailleurs, aux deux fils du père Michaël Petersen, Peter et Søren (pp. 327-383). Le plus jeune, Søren, se reconnaît comme « favori du père » et fut marqué par Peter, qu'il veut voir comme aimable (*Kjerlige*) ou cordial (*Hjertelige*), alors qu'il se réserve le qualificatif de prodige. L'A. tente de saisir comment le père composa avec ses fils et de quelle façon Søren dépend des liens unissant le frère et le père. Il conclut en rappelant que si la figure paternelle joue un rôle de premier plan dans la pensée de Kierkegaard, celle-ci se rapproche alors d'autres pensées majeures de la philosophie occidentale, comme celle de Platon, Kant, Nietzsche, Heidegger... (p. 387).

Le mérite de Brezis est de rattacher la conceptualité kierkegaardienne à sa racine vécue, existentielle, plus exactement psychologique, en retraçant les conflits générateurs de l'œuvre du philosophe danois. Brezis, qui traduit lui-même les passages délicats pour plus de précisions, connaît à fond Kierkegaard et s'avère un guide averti dans l'interprétation des jeux de miroir et des messages contradictoires. Il parvient ainsi à donner un sens à plusieurs événements marquants de la vie de Søren Kier-

kegaard, tout en jetant un éclairage neuf sur certaines notions oubliées, comme le renferment sur soi, le don et la dette infinie. On doit reconnaître que l'A. gagne son pari, c'est-à-dire qu'« il montre comment la biographie de Kierkegaard se prête, au plan même de la chronologie, à une analyse structurale » (p. 325).

Après la très longue lecture de l'ouvrage, nous nous demanderons toutefois si l'enquête psychologique ne met pas trop l'accent sur le *bios* au point d'oublier le *logos*. Le fait de suivre une thématique, aussi riche soit-elle, nous empêche de bien saisir, contrairement à ce qu'affirme l'A., la chronologie des événements de la vie de Kierkegaard. En utilisant les *Papirer* comme source première, nous avons parfois l'impression que la philosophie de Kierkegaard, que cherche à saisir l'A., disparaît dans la grille qu'il plaque sur l'œuvre. On regrettera que l'analyse ne prenne pas suffisamment en compte les pseudonymes, qui sont autant de visages que d'auteurs, autant de noms que de positions dans la topologie existentielle. Mais cela ne saurait voiler l'intérêt de l'ouvrage qui, dans les études kierkegaardiennes, aura une place de choix. Il faudrait même remercier l'A. d'avoir confronté si intelligemment la pensée de Kierkegaard à elle-même, de l'avoir mesurée à des passages rares et pertinents, de l'avoir inscrite dans sa possibilité existentielle, ce qui rappelle que la philosophie de Kierkegaard est non seulement organisée méthodiquement et structurellement, mais qu'elle est d'une complexité irréductible qu'il faut plus que jamais chercher à penser.

DOMINIC DESROCHES

Université de Montréal

Bergen, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001, 793 pages.

La question de l'ontologie deleuzienne est sur le point de devenir un thème classique de la philosophie contemporaine continentale. On sait que la pensée de Deleuze s'inscrit dans le mouvement des philosophies dites « post-structuralistes » dont la méthode consiste à détruire l'idéal identitaire et la conscience historique en vue de saisir la nature événementielle du devenir compris comme suite de répétitions non identiques. Deleuze, à l'instar de quelques-uns de ses contemporains (Derrida, Lyotard, Foucault), est un philosophe de la différence unilatérale pour qui le plus déterminant pour la pensée demeure toujours lié à des rencontres inconditionnées. Dans ce contexte où règne en maître la discontinuité historique, subsiste-t-il une relation univoque entre les événements ? Quelle est la nature des enchaînements événementiels ? En quoi consiste le temps de l'événement ? Comment articuler l'être et la notion d'événement ? Voilà quelques-unes des questions auxquelles s'attaque Véronique Bergen dans l'analyse qu'elle nous présente de l'ontologie deleuzienne.

La question de l'univocité de l'être est au cœur de la pensée deleuzienne. Elle constitue d'ailleurs le principal motif philosophique de *Différence et répétition* (Paris, PUF, 1969) considéré par plusieurs comme le *Hauptwerk* de Deleuze. L'ontologie deleuzienne a suscité de nombreuses réactions. Alain Badiou a par exemple inscrit la pensée deleuzienne dans le prolongement de l'entreprise heideggerienne. Cependant il ne s'agit pas, pour le Deleuze de Badiou, d'opposer le mystère de l'être à l'étant maîtrisable, mais plutôt d'expérimenter l'être dans un unique plan selon les diverses modalités de la synthèse disjonctive (cf. A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*,

Bergen, Véronique, L'ontologie de Gilles Deleuze, Paris, L'Harmattan, 2001, 793 pages.

Alain Beaulieu

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009577ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009577ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Beaulieu, A. (2002). Compte rendu de [Bergen, Véronique, L'ontologie de Gilles Deleuze, Paris, L'Harmattan, 2001, 793 pages.] *Philosophiques*, 29 (1), 165–167.
<https://doi.org/10.7202/009577ar>

kegaard, tout en jetant un éclairage neuf sur certaines notions oubliées, comme le renferment sur soi, le don et la dette infinie. On doit reconnaître que l'A. gagne son pari, c'est-à-dire qu'« il montre comment la biographie de Kierkegaard se prête, au plan même de la chronologie, à une analyse structurale » (p. 325).

Après la très longue lecture de l'ouvrage, nous nous demanderons toutefois si l'enquête psychologique ne met pas trop l'accent sur le *bios* au point d'oublier le *logos*. Le fait de suivre une thématique, aussi riche soit-elle, nous empêche de bien saisir, contrairement à ce qu'affirme l'A., la chronologie des événements de la vie de Kierkegaard. En utilisant les *Papirer* comme source première, nous avons parfois l'impression que la philosophie de Kierkegaard, que cherche à saisir l'A., disparaît dans la grille qu'il plaque sur l'œuvre. On regrettera que l'analyse ne prenne pas suffisamment en compte les pseudonymes, qui sont autant de visages que d'auteurs, autant de noms que de positions dans la topologie existentielle. Mais cela ne saurait voiler l'intérêt de l'ouvrage qui, dans les études kierkegaardiennes, aura une place de choix. Il faudrait même remercier l'A. d'avoir confronté si intelligemment la pensée de Kierkegaard à elle-même, de l'avoir mesurée à des passages rares et pertinents, de l'avoir inscrite dans sa possibilité existentielle, ce qui rappelle que la philosophie de Kierkegaard est non seulement organisée méthodiquement et structurellement, mais qu'elle est d'une complexité irréductible qu'il faut plus que jamais chercher à penser.

DOMINIC DESROCHES

Université de Montréal

Bergen, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001, 793 pages.

La question de l'ontologie deleuzienne est sur le point de devenir un thème classique de la philosophie contemporaine continentale. On sait que la pensée de Deleuze s'inscrit dans le mouvement des philosophies dites « post-structuralistes » dont la méthode consiste à détruire l'idéal identitaire et la conscience historique en vue de saisir la nature événementielle du devenir compris comme suite de répétitions non identiques. Deleuze, à l'instar de quelques-uns de ses contemporains (Derrida, Lyotard, Foucault), est un philosophe de la différence unilatérale pour qui le plus déterminant pour la pensée demeure toujours lié à des rencontres inconditionnées. Dans ce contexte où règne en maître la discontinuité historique, subsiste-t-il une relation univoque entre les événements ? Quelle est la nature des enchaînements événementiels ? En quoi consiste le temps de l'événement ? Comment articuler l'être et la notion d'événement ? Voilà quelques-unes des questions auxquelles s'attaque Véronique Bergen dans l'analyse qu'elle nous présente de l'ontologie deleuzienne.

La question de l'univocité de l'être est au cœur de la pensée deleuzienne. Elle constitue d'ailleurs le principal motif philosophique de *Différence et répétition* (Paris, PUF, 1969) considéré par plusieurs comme le *Hauptwerk* de Deleuze. L'ontologie deleuzienne a suscité de nombreuses réactions. Alain Badiou a par exemple inscrit la pensée deleuzienne dans le prolongement de l'entreprise heideggerienne. Cependant il ne s'agit pas, pour le Deleuze de Badiou, d'opposer le mystère de l'être à l'étant maîtrisable, mais plutôt d'expérimenter l'être dans un unique plan selon les diverses modalités de la synthèse disjonctive (cf. A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*,

Paris, Hachette, 1997). Pour notre part, nous avons cru bon de distinguer un premier Deleuze réformateur de la doctrine heideggerienne, et un second, explorateur des frontières chaotiques de la vie (thèse de philosophie, Université Paris VIII, 2001). Véronique Bergen propose une nouvelle approche de la pensée deleuzienne. Il ne s'agit pour elle ni de considérer l'ontologie de Deleuze comme une réforme du projet heideggerien, ni d'assimiler une partie de l'oeuvre deleuzienne à un vitalisme. Bergen défend plutôt une sorte de voie mitoyenne où elle rapproche l'ontologie deleuzienne (inséparable d'une pensée vitaliste) (p. 675) de la dialectique hégélienne (p. 11 et 994).

Cette thèse provocante ébranle les convictions de tout bon deleuzien qui se respecte. Pour la rendre plausible, Bergen doit parvenir à montrer que Deleuze s'est compromis avec Hegel et avec la méthode dialectique qu'il déclarait pourtant être ses ennemis numéro un. Si on s'en tient à la lettre deleuzienne, la dialectique de Hegel ne parvient jamais à penser la vraie nature du mouvement. Tout au long de son oeuvre, Deleuze cherche précisément à penser des mouvements discontinus qui se dérobent aux fondements historiques. La sortie hors de la philosophie de l'histoire constitue d'ailleurs un geste constitutif de la pensée deleuzienne. Deleuze quitte le domaine de la dialectique historique fondé sur la logique des contraires, le travail du négatif et l'idéal de réconciliation, pour donner des droits à ce qu'il considère être le mouvement véritable, c'est-à-dire à des devenir pleinement affirmatifs dégagés des lois asservissantes et contre-expressives qui gouvernent la philosophie hégélienne de l'histoire. « Hegel fait le mouvement, écrit Deleuze, et même le mouvement de l'infini, mais comme il le fait avec des mots de la représentation, c'est un faux mouvement, et rien ne suit » (*Différence et répétition*, p. 73-74). Toute l'oeuvre de Deleuze peut être lue comme une exploration des mouvements qui échappent à la représentation. On comprend donc que, du point de vue de la pleine affirmation deleuzienne, le recours à la négativité comme moment du devenir dialectique puisse difficilement rendre compte des événements. Suivant la lettre deleuzienne, la dialectique demeure donc incompatible avec l'ontologie des puissances d'individuation.

Comment Bergen peut-elle alors admettre une telle filiation entre l'ontologie deleuzienne et la dialectique hégélienne ? Pour Bergen, la philosophie événementielle comme pensée de la différence pure constitue une position intenable. À ses yeux, une différence n'existe toujours qu'en entretenant une relation univoque avec les autres différences et seul le jeu des différences permet aux événements de se démarquer et de trouver une sorte d'identité temporaire. « Toute différence affirmative, écrit Bergen, ne se pose qu'en s'opposant (retour de la proposition dialectique) » (p. 675). En d'autres termes, le processus deleuzien de différenciation demeure pour Bergen un principe hégélien. L'auteure ne se contente pas seulement de relativiser les propos anti-hégéliens de Deleuze, mais elle défend aussi le caractère autopoïétique et non-identitaire de la dialectique hégélienne (p. 670). Comme si la loi formelle et générale du devenir exposée par Hegel devenait seconde par rapport aux accidents historiques générés par le mouvement dialectique. L'auteure peut ainsi annoncer les « fiançailles de la dialectique avec la nuit du chaos » (p. 11) en plus de dévoiler l'existence d'« affinités secrètes entre Hegel et Deleuze » (p. 664). Tout ce qui manque à l'ontologie deleuzienne pour être assimilée à la dialectique hégélienne, c'est le Savoir absolu. En effet, aucun point définitif et terminal ne peut exister dans l'univers « d'une pensée émancipée de toute substantialisation » (p. 392).

Cette interprétation audacieuse reprend à son compte le thème de la fin de l'histoire annoncée par Hegel et selon laquelle rien de ce qui est nouveau ne pourrait

échapper aux lois dialectiques de l'histoire. Mais peut-on réellement réduire la pensée de Deleuze à un moment de notre devenir culturel ? Le post-structuralisme peut-il être lu comme une simple antithèse de la pensée hégélienne ? La philosophie de la différence est-elle effectivement soumise à une logique de contradiction ? Est-elle victime des ruses de la raison historique ? On sait que la critique radicale de la dialectique hégélienne constitue une matrice commune à toutes les philosophies de la différence. Mais ces dernières sont-elles parvenues à neutraliser complètement l'*Aufhebung* ? C'est cette éventualité selon laquelle la pensée deleuzienne demeure captive de la dialectique hégélienne et de son principe de différenciation qui est mise à l'épreuve par Bergen. Deleuze aurait donc fait preuve d'une grande naïveté en croyant en avoir définitivement terminé avec Hegel.

Il faut saluer la tentative originale de l'auteure visant à relativiser les prétentions anti-hégéliennes de Deleuze. Mais il nous est en définitive difficile d'adhérer à son scepticisme quant à la possible intempestivité deleuzienne. Il faut aussi dire que, bien avant d'être un livre à thèse soutenant les « affinités secrètes entre Hegel et Deleuze », le livre se présente d'abord comme un ouvrage d'introduction à la pensée deleuzienne. Une véritable somme introductive, cependant, qui comporte près de 800 pages, dont une centaine sont réservées aux notes et aux références. Nous reconnaissons de nombreux mérites au livre de Bergen. Les rapports de Deleuze aux philosophes (dont Hume, Spinoza, Leibniz, Kant, Nietzsche et Bergson) sont bien exposés. Ce qui offre au lecteur l'occasion de s'initier aux principaux thèmes de la pensée deleuzienne : du rapport entre le virtuel et l'actuel jusqu'au principe d'individuation, en passant par l'Aïon comme temps de l'événement et par la rupture avec la psychanalyse. Le livre se divise en quatre parties portant respectivement sur l'ontologie événementielle, le temps, la différence et l'image de la pensée. Le début de la troisième partie où l'auteure brosse un tableau des philosophies de la différence en France durant les années 1960 et 1970 (p. 369-379) constitue un rappel éclairant et représentatif du soin particulier apporté par Bergen au choix des références.

ALAIN BEAULIEU
Université McGill

Lamonde, Yvan et Claude Lorin, *Louis-Joseph Papineau. Un demi-siècle de combats. Choix de textes et présentation*, Montréal, Fidès, 1998, 666 pages.

« On ne dispose, à propos de Louis-Joseph Papineau, ni d'une biographie récente ni d'une anthologie [...] ni d'une bibliographie de ses écrits ni d'un inventaire des archives de l'individu et de la famille » (p. 7). C'est ainsi que Claude Larin et Yvan Lamonde introduisent cette copieuse anthologie des textes de Papineau, qui court de 1815, année de son élection à la présidence de la Chambre d'Assemblée, à 1867, naissance de la Confédération, survenue quatre ans avant sa mort. Les quarante-neuf textes ainsi réunis, qui couvrent toute sa vie publique, sont présentés par ordre chronologique et s'échelonnent sur plus d'un demi-siècle, évoquant la carrière de celui qui fut non seulement le premier véritable politicien canadien-français, mais aussi un excellent épistolier et un redoutable orateur. Ces textes constituent une sélection représentative de ses prises de position publiques, depuis ses discours électoraux

Lamonde, Yvan et Claude Lorin, Louis-Joseph Papineau. Un demi-siècle de combats. Choix de textes et présentation, Montréal, Fidès, 1998, 666 pages.

Jean-Claude Simard

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009578ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/009578ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Simard, J.-C. (2002). Compte rendu de [Lamonde, Yvan et Claude Lorin, Louis-Joseph Papineau. Un demi-siècle de combats. Choix de textes et présentation, Montréal, Fidès, 1998, 666 pages.] *Philosophiques*, 29 (1), 167–170.
<https://doi.org/10.7202/009578ar>

échapper aux lois dialectiques de l'histoire. Mais peut-on réellement réduire la pensée de Deleuze à un moment de notre devenir culturel ? Le post-structuralisme peut-il être lu comme une simple antithèse de la pensée hégélienne ? La philosophie de la différence est-elle effectivement soumise à une logique de contradiction ? Est-elle victime des ruses de la raison historique ? On sait que la critique radicale de la dialectique hégélienne constitue une matrice commune à toutes les philosophies de la différence. Mais ces dernières sont-elles parvenues à neutraliser complètement l'*Aufhebung* ? C'est cette éventualité selon laquelle la pensée deleuzienne demeure captive de la dialectique hégélienne et de son principe de différenciation qui est mise à l'épreuve par Bergen. Deleuze aurait donc fait preuve d'une grande naïveté en croyant en avoir définitivement terminé avec Hegel.

Il faut saluer la tentative originale de l'auteure visant à relativiser les prétentions anti-hégéliennes de Deleuze. Mais il nous est en définitive difficile d'adhérer à son scepticisme quant à la possible intempestivité deleuzienne. Il faut aussi dire que, bien avant d'être un livre à thèse soutenant les « affinités secrètes entre Hegel et Deleuze », le livre se présente d'abord comme un ouvrage d'introduction à la pensée deleuzienne. Une véritable somme introductive, cependant, qui comporte près de 800 pages, dont une centaine sont réservées aux notes et aux références. Nous reconnaissons de nombreux mérites au livre de Bergen. Les rapports de Deleuze aux philosophes (dont Hume, Spinoza, Leibniz, Kant, Nietzsche et Bergson) sont bien exposés. Ce qui offre au lecteur l'occasion de s'initier aux principaux thèmes de la pensée deleuzienne : du rapport entre le virtuel et l'actuel jusqu'au principe d'individuation, en passant par l'Aïon comme temps de l'événement et par la rupture avec la psychanalyse. Le livre se divise en quatre parties portant respectivement sur l'ontologie événementielle, le temps, la différence et l'image de la pensée. Le début de la troisième partie où l'auteure brosse un tableau des philosophies de la différence en France durant les années 1960 et 1970 (p. 369-379) constitue un rappel éclairant et représentatif du soin particulier apporté par Bergen au choix des références.

ALAIN BEAULIEU
Université McGill

Lamonde, Yvan et Claude Lorin, *Louis-Joseph Papineau. Un demi-siècle de combats. Choix de textes et présentation*, Montréal, Fidès, 1998, 666 pages.

« On ne dispose, à propos de Louis-Joseph Papineau, ni d'une biographie récente ni d'une anthologie [...] ni d'une bibliographie de ses écrits ni d'un inventaire des archives de l'individu et de la famille » (p. 7). C'est ainsi que Claude Larin et Yvan Lamonde introduisent cette copieuse anthologie des textes de Papineau, qui court de 1815, année de son élection à la présidence de la Chambre d'Assemblée, à 1867, naissance de la Confédération, survenue quatre ans avant sa mort. Les quarante-neuf textes ainsi réunis, qui couvrent toute sa vie publique, sont présentés par ordre chronologique et s'échelonnent sur plus d'un demi-siècle, évoquant la carrière de celui qui fut non seulement le premier véritable politicien canadien-français, mais aussi un excellent épistolier et un redoutable orateur. Ces textes constituent une sélection représentative de ses prises de position publiques, depuis ses discours électoraux

jusqu'à ses interventions en Chambre, en passant par les harangues patriotiques, les missives enflammées à Londres et les adresses à la population.

Papineau vit dans une période agitée, qui connaît en outre tous les soubresauts consécutifs à l'Acte constitutionnel de 1791 : tentative d'invasion américaine (1812), fondation du Parti Patriote (1826), premier conseil municipal de Montréal (1833), fondation de la Société Saint-Jean-Baptiste par Ludger Duvernay (1834), rédaction des 92 Résolutions (1834), prorogation de la session parlementaire de 1835, révolte des Patriotes (1837-38), Rapport Durham (1839), Union des Haut et Bas-Canada (1840)¹, déplacement du Parlement de Québec à Montréal (1843), puis à Ottawa (1849), fondation des premières universités au pays (McGill, 1829 et Laval, 1852), abolition définitive du régime seigneurial (1854) et, pour couronner le tout, Confédération (1867). Période cruciale de notre histoire, celle où naît le nationalisme canadien-français, celle où se dessinent les contours de notre identité et où se cristallisent définitivement les linéaments de ce qu'il est convenu d'appeler depuis le problème du Québec. Papineau est sur tous les fronts, il participe à toutes les luttes, donnant généreusement de son temps, de son énergie et de sa personne. Destin exemplaire que le sien : personnage imposant, figure charismatique (la « tête à Papineau »), tribun exceptionnel, personnalité complexe et parfois déroutante — il combat la morgue métropolitaine et impérialiste de l'Angleterre, mais il ne l'en admire pas moins —, il aura connu en définitive une vie et une carrière en dents de scie. En effet, si lui sourient d'abord le succès et la célébrité, il goûte peu après à la défaite (1837) et à ses désillusions amères — il s'en faut d'ailleurs de peu qu'il n'y laisse aussi la vie. Par la suite, il devra malgré lui s'astreindre pendant huit longues années à un douloureux exil, assorti d'une longue errance. Quand il revient enfin au pays (1845), il se décide à tenter un retour en politique² (1848), mais doit bientôt mettre fin à ses prétentions seigneuriales (1854). Il meurt en 1871, profondément désabusé par la nouvelle Confédération, ainsi que le montre le dernier texte retenu par les présentateurs (texte 49, pp. 574-611), sa longue Conférence à l'Institut canadien de Montréal le 17 décembre 1867, qu'ils considèrent comme son testament politique.

À la lecture attentive des divers textes, on constate qu'au plan philosophique, Papineau est anticlérical par nécessité, mais pas par choix. C'est, il est vrai, un sectateur des matérialistes et révolutionnaires français du XVIII^e siècle, mais il n'en admire pas moins un homme comme Lamennais, que vient pourtant de condamner l'Église, par la voix du pape Grégoire XVI (1832). Il endosse d'ailleurs largement les *Paroles d'un croyant* (1834), qu'il découvre avec ravissement et dont il s'inspirera pour rédiger les 92 Résolutions. N'épargnant guère l'Église, cet ouvrage avait en effet fait scandale par son apologie de la liberté et sa dénonciation indignée des excès des puissants et des riches. Par conséquent, on peut supposer que Papineau ne rejette pas la religion elle-même : laïcisme certes, athéisme, probablement pas. Sans doute plutôt une forme de déisme, à l'instar de certains des Philosophes du XVIII^e siècle qui sont ses maîtres à penser. Il s'élève toutefois contre les ingérences du clergé et demande instamment la séparation de l'Église et de l'État. À ce titre, la confrontation directe avec Mgr Lartigue, son cousin, était inévitable.

1. Une union que Papineau a longtemps et avec acharnement combattue...

2. Voir à ce propos le texte 46 de l'anthologie (pp. 528-562) où, dix ans après les événements de 1837-38, il dresse un bilan de la situation de la colonie, demande le rappel de l'Union et se justifie des accusations d'avoir fomenté la révolte.

Malgré son caractère fougueux et l'indignation qui le soulève, au fond, Papineau est demeuré sa vie durant un réformiste. En effet, tout bouillant nationaliste soit-il, sa pensée n'en reste pas moins profondément ancrée dans le libéralisme. Il croit que c'est par la voie parlementaire que seront résolus les problèmes du Bas-Canada : selon lui, la bataille ne doit jamais quitter le terrain constitutionnel, elle doit demeurer une « revendication paisible, légale » (p. 532), quoique ferme, des droits et libertés. Ainsi, le moyen approprié pour l'emporter est la prise de contrôle de l'appareil d'État. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les 92 Résolutions et ses nombreuses diatribes sur la situation du pays. Car il s'adresse au gouvernement colonial, selon lui encore réformable, pour dénouer le blocage institutionnel du Bas-Canada. Ses demandes principales se concentrent sur l'abolition du Conseil législatif, des responsabilités réelles pour l'exécutif, la séparation des pouvoirs et l'indépendance de l'appareil judiciaire (voir entre autres ici les textes 28, 29 et 33). Cependant, s'il est un défenseur convaincu de la légalité constitutionnelle, au plan économique, Papineau ne s'en oppose pas moins résolument au capitalisme métropolitain et il ne cesse de dénoncer l'exploitation éhontée de son peuple par les Bureaucrates et la grande bourgeoisie commerçante de Montréal, celle des Molson, McGill et compagnie. D'autres nationalistes, pour leur part, délaissent cette orientation car ils ne croient plus à la voie politique qu'ils estiment sans issue. C'est pourquoi les Patriotes, après le rejet sans nuance des 92 Résolutions par Londres, chercheront à utiliser d'autres moyens et, écartant Papineau, auront en désespoir de cause recours à la révolte armée.

L'anthologie de Lamonde et Larin n'inclut pas de résumé biographique. Par contre, on y trouvera une chronologie sommaire (p. 13-15) et, surtout, une brève mise en contexte qui situe chacun des quarante-neuf textes dans son cadre historique, tout en en indiquant de façon exhaustive la source. On y a en outre inclus deux appendices qui feront la joie des spécialistes : la première bibliographie complète des interventions publiques et des écrits publiés de Papineau (pp. 614-655), ainsi qu'une bibliographie chronologique des études qu'on lui a consacrées, depuis l'année de sa mort jusqu'à 1997 (pp. 656-662). Ces ajouts en font un précieux instrument de travail pour tous ceux qu'intéressent l'homme et son œuvre, ou encore la première partie du XIX^e siècle. Et, à ce titre, il est dommage que les auteurs n'aient pas jugé bon d'ajouter à cette publication importante un index, assorti des quelques notes infrapaginales nécessaires à l'intelligence des passages parfois plus obscurs des divers textes retenus.

Lamonde et Larin, je l'ai déjà signalé, ouvraient leur ouvrage par un constat d'absence généralisée : il n'existe pas de biographie récente de Papineau ou d'inventaire des archives familiales, non plus que d'anthologie ou de bibliographie de ses écrits. Leur travail remédie aux deux dernières lacunes. Et sans doute ont-ils été entendus car, après un quart de siècle de relatif silence — après tout, les deux tomes du *Papineau et son temps* de Robert Rumilly datent déjà de 1977 —, une nouvelle biographie est parue, qui complète bien leur anthologie : *Louis-Joseph Papineau, le grand tribun, le pacifiste*, par Marguerite Paulin (Montréal, XYZ éditeur, 2000). Bien qu'elle s'adresse d'abord au grand public et ne prétende pas renouveler nos connaissances ou notre interprétation des idées de Papineau, on y présente de façon vivante le personnage et sa carrière politique. On y a en outre inclus une chronologie assez détaillée de sa vie mouvementée (pp. 187-202). De sorte que ces deux ouvrages, parus à deux ans d'intervalle, offrent un portrait complet de l'homme, de sa vie et de son œuvre. En effet, grâce à Paulin, le lecteur dispose maintenant d'une chaleureuse présentation de la carrière de Papineau et il peut se faire une juste idée de l'importance

de ce personnage historique flamboyant. En outre, s'il le désire, il pourra, grâce au recueil proposé par Lamonde et Larin, approfondir ses connaissances par l'étude des textes originaux, documents à l'appui³. Leur anthologie contribue ainsi à combattre l'oubli qui voile la figure de Papineau, oblitérant ses idées comme sa carrière, peut-être parce qu'il fut, comme le supposent les deux présentateurs, le « héros d'un échec (1837) » (p. 7). Elle comble en outre un vide tangible dans la documentation sur l'histoire du Québec et du Canada, ainsi que dans le développement de nos idées politiques. Elle concourt ainsi à poser une pierre supplémentaire dans l'édifice de notre souvenance qui, par les temps qui courent, en a bien besoin. Car l'édification d'une mémoire collective ne se réalise pas en un jour, elle est plutôt le résultat d'un labeur patient et méthodique. Un labeur heureusement facilité par des travaux comme celui qu'offrent aujourd'hui Lamonde et Larin sur un des personnages les plus importants et les plus représentatifs de notre histoire nationale.

JEAN-CLAUDE SIMARD

Collège de Rimouski

3. Signalons en outre qu'une nouvelle édition complète de l'un des textes les plus importants de Papineau paraît ces jours-ci, *l'Histoire de la résistance du Canada au gouvernement anglais*. Elle est publiée grâce aux soins de Georges Aubin (Montréal, Comeau et Nadeau, 2001), qui la présente et l'annote copieusement. À l'origine, ce texte avait paru en 1839 à Paris, dans *La Revue du Progrès*, alors que Papineau y était confiné à l'exil. L'anthologie de Lamonde et Larin en offre aussi le texte intégral (texte 45), précédé d'une brève présentation, mais sans notes ou commentaires.