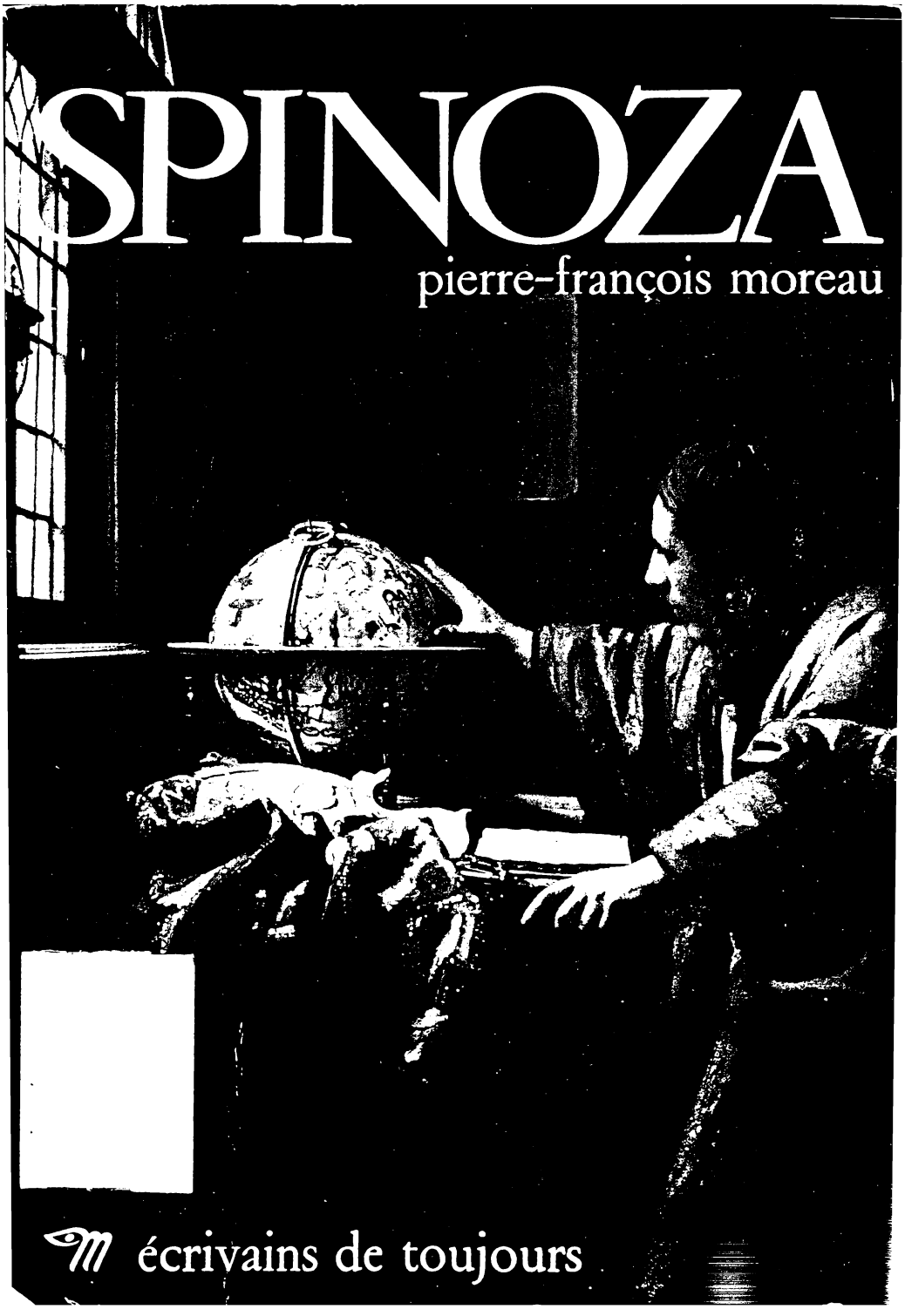
SPINOZA

pierre-françois moreau



écrivains de toujours

Mijn Heer, en Vrient.

toen ik u E brief van den 27. maart ontfing, was ik op mijn vertrek na
Amsterdam, en dies E. toe als ik die maar half gelesen had, t'huys liet, tegens
mijn wederkomst te beantwoorden, denkende dat se niet anders begreep
als dingen raakende de eerste questie, maar die daar na lesende,
bevont se van een heel anders inhout, en niet alleen het bewijs
van die dingen versoekende, die alleen om ieder van mijn gevoelen en
meening te waarschouwen, maar niet om se te bewijsen, nog om te
verklaaren, heb in de voorreeden laaten setten, maar ook van een
groot deel van de Ethica, die gelijk een ieder weet op de meta-
phisica en phisica gegront moet worden. en derhalven heb ik niet konnen
resolveeren daar op te voldoen, maar gelegentheyt gewenst, om
mondeling op het vriendelijkste te mogen versoeken van u versoek
te willen afstaan, en dan tot ik met eenige reden van mijn weygering
geven, en eindelijk toonen, dat die dingen tot de solutie van u eerste
questie niet en doen, maar in tegendeel de meeste van die
questie af te hangen. soo dat het waar is, dat men mijn meening
aangaande de noodsaakelijkheyt der dingen sonder de solutie van dese
nieuwe vraagen niet sou konnen verstaan worden, dewijl de solutie
van dese en wat'er toe behoort, niet kan gevat worden sonder dat
men die noodsaakelijkheyt der dingen verstaat. want gelijk u E weet
der dingen noodsaakelijkheyt raakt de metaphisica, en de kennis van
die moet altijt voor af gaan. doch eer ik die gewenste
gelegentheyt heb konnen krijgen, heb ik dese week noch een brief
ondercoubert van mijn hospes ontfangen, die eenige misnoeging door
het lang wagten schijnt te toonen, en daarom mij
genoodsaakt heeft dese weynige regels te schrijven, om mijn resolutie
en voornemen in 't kort te seggen. gelijk ik nu al gedaan heb. doch ik
hoop dat u E de saak overwoogen hebbende sal van selfs van versoek
willigh af staan, en niet te min sijn goede genegentheyt mijwaart
behouwe. van mijn kant in al wat ik kan of mag sal toonen
dat ik ben

Voorburg den 3. Juni
1665

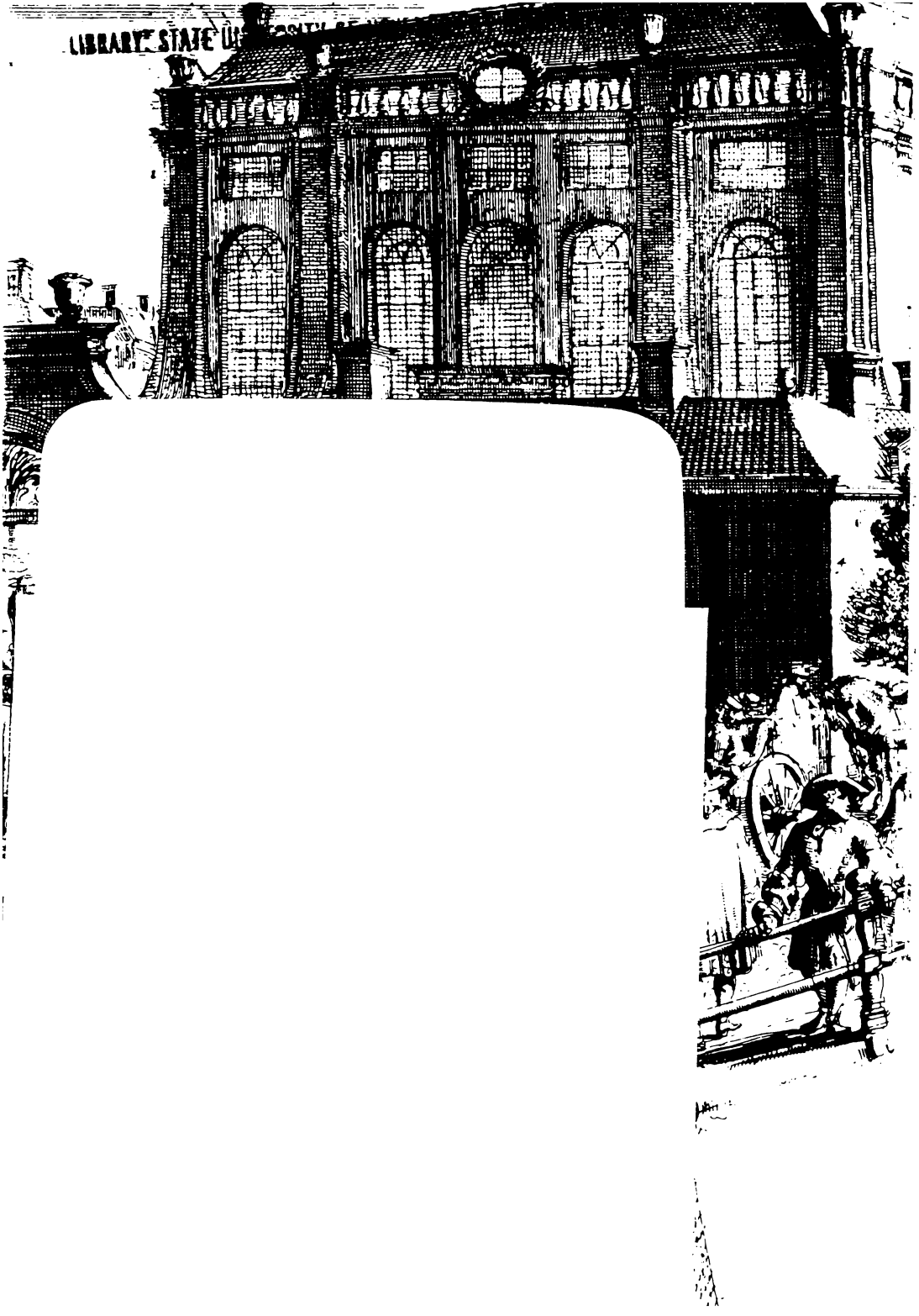
U. E toegenegen V. Dr

B. de Spinoza

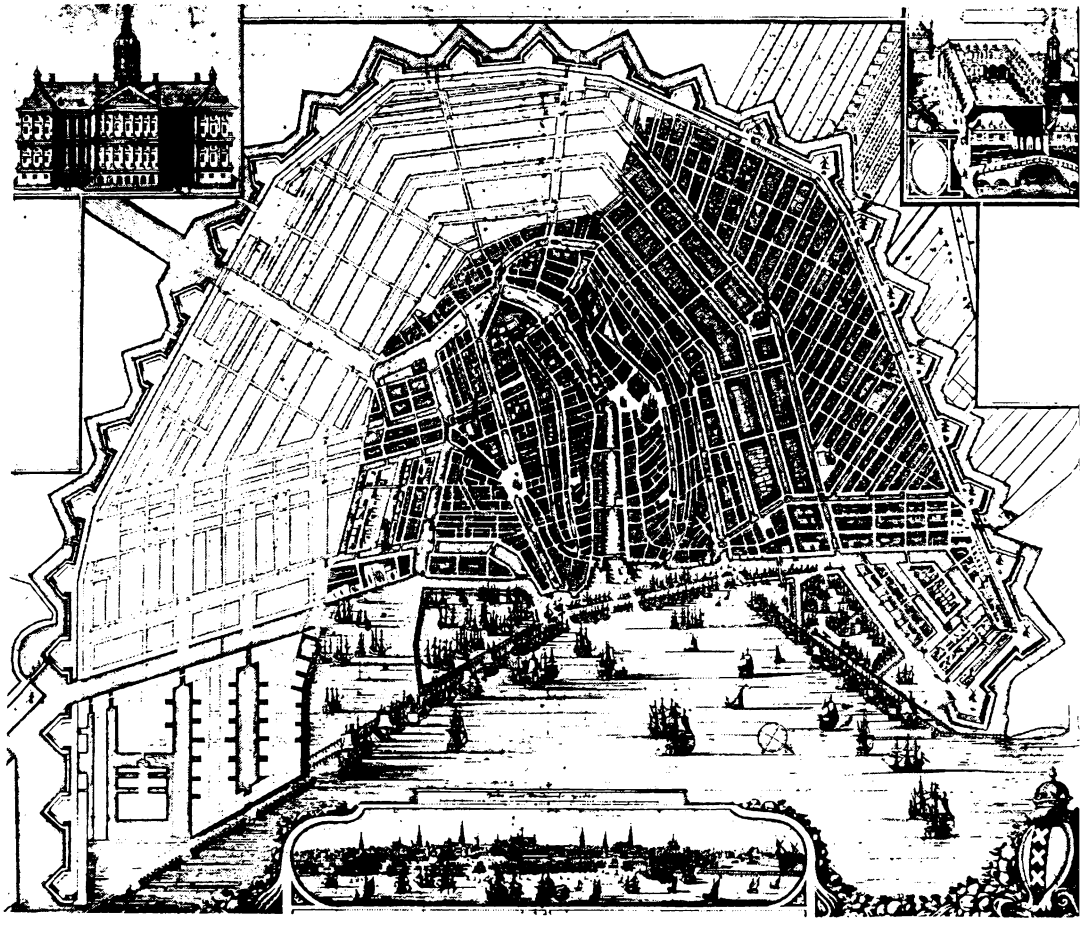
SPINOZA

pierre-françois moreau

écrivains de toujours / seuil


LIBRARY STATE

« Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte. »



Danckerts : plan d'Amsterdam (1658).

Allégorie d'Amsterdam (médaille de Arondeaux). ▶

1632 Naissance à Amsterdam.

Amsterdam : à cette époque, les anciennes possessions espagnoles des Provinces-Unies, qui ont eu tant de mal à reconquérir leur indépendance, sont en train d'éclipser l'Espagne. La bourgeoisie marchande y connaît un extraordinaire développement. La Compagnie des Indes orientales a été fondée en 1602, la Compagnie des Indes occidentales en 1621. La plus grande banque d'Europe est à Amsterdam. A Leyde, Haarlem et Utrecht se développe l'industrie textile, à Delft s'est ouverte une manufacture de porcelaine ; à Amsterdam encore, on taille le diamant et on transforme les produits coloniaux. Car les Hollandais sont installés en Amérique du Nord – où ils fondent la Nouvelle Amsterdam, qui deviendra New York –, aux Antilles et aux confins du Brésil : Surinam, la Guyane hollandaise (lorsque dans une lettre à Hugo Boxel, Spinoza dira qu'il a imaginé un sauvage, c'est un Brésilien qu'il nommera). Ils ont des comptoirs en Guinée, au Cap, à Ceylan, au Japon ; ils s'approprient les îles de la Sonde. La prospérité économique renforce et assure l'indépendance politique.

L'État se présente comme une fédération de « provinces », elles-mêmes très décentralisées ;

Revers de la médaille de Arondeaux commémorant le centenaire de la Compagnie des Indes orientales.

chacune est dirigée par une assemblée (les États) dont les travaux sont présidés par un Pensionnaire. Le Stathouder est une sorte de gouverneur civil et militaire. On retrouve la même structure au niveau central : les États généraux, composés de représentants des sept provinces, siègent à La Haye et sont présidés par un Grand Pensionnaire. La famille d'Orange-Nassau qui descend du chef de la guerre d'Indépendance, fournit presque traditionnellement un Stathouder général.

Deux grandes contradictions traversent cet état de choses. D'une part, l'égalité des provinces est toute théorique : la Hollande, qui est la plus vaste et la plus peuplée, est aussi la plus puissante économiquement : presque toute la flotte lui appartient. Aussi son pouvoir dans l'État excède-t-il largement celui des autres : le Grand Pensionnaire est toujours le Pensionnaire de la province de Hollande. D'autre part, la bourgeoisie commerciale, qui s'enrichit grâce à la paix, est représentée par les « républicains », sur lesquels s'appuient les Grands Pensionnaires, dont le plus important sera Jean de Witt ; face à elle se dressent l'armée et la noblesse, dont le rôle a décru depuis la fin de la guerre d'Indépendance : parti « orangiste » qui cherche à redonner un pouvoir absolu au Stathouder. Tout le dix-septième siècle est marqué par cette lutte ; les grands moments en seront l'abolition du stathouderat par les États généraux en 1650 – victoire provisoire des républicains ; puis, vingt ans plus tard, à la faveur de l'invasion française, la reprise du pouvoir par Guillaume d'Orange et l'assassinat de Jean de Witt.

Malgré ces contradictions, ou peut-être grâce

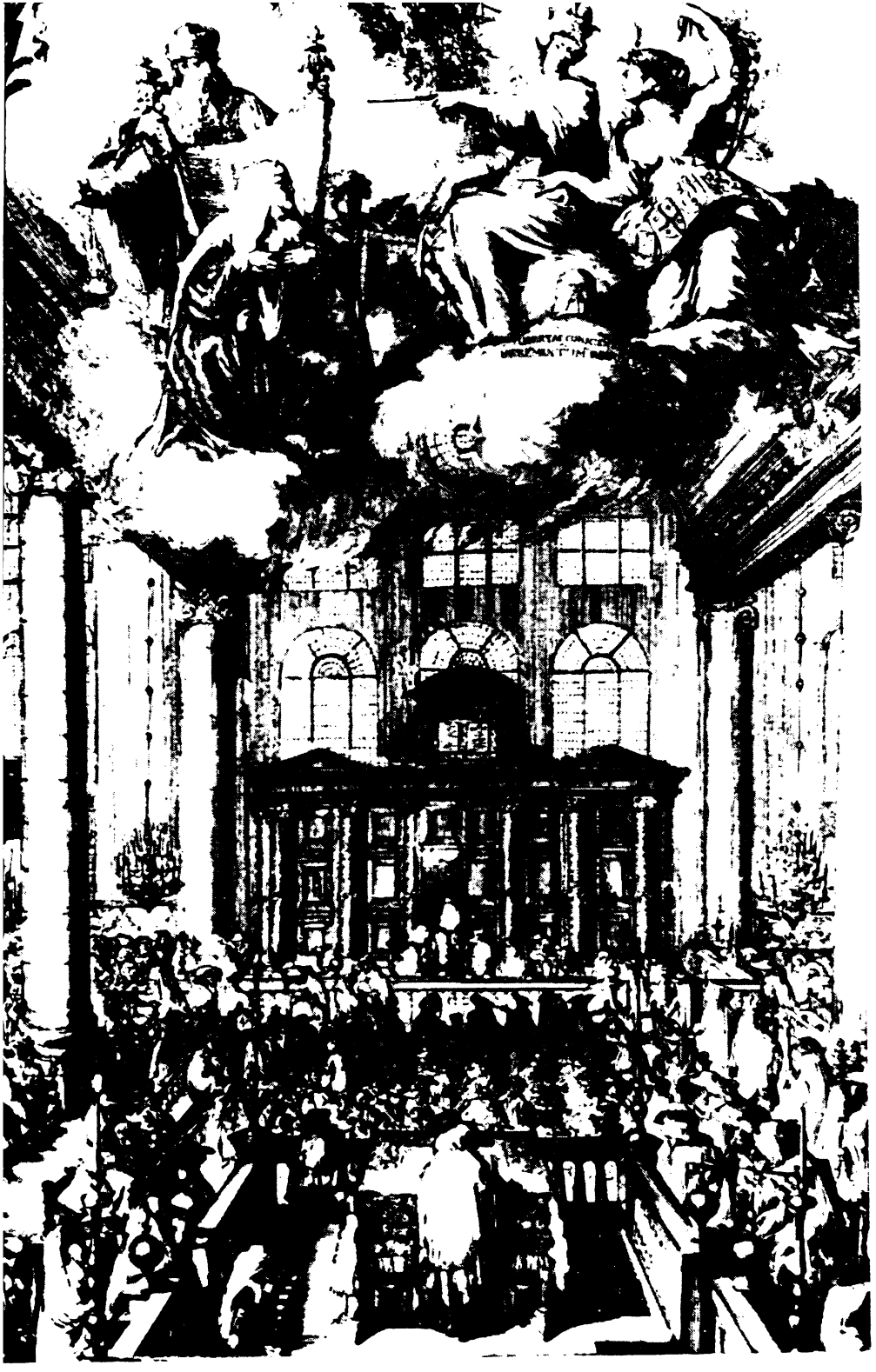
A. Berckeyde : « l'ancienne Bourse d'Amsterdam » (détail)

à elles, les Provinces-Unies occupent une place assez exceptionnelle dans l'Europe d'alors : malgré les querelles politiques et religieuses règne un climat de tolérance inconnu ailleurs ; les sectes pullulent sans être trop inquiétées. Savants et philosophes qui risqueraient d'être persécutés dans leur pays d'origine viennent y travailler. Les imprimeurs éditent hors de toute censure ce qu'ils ne pourraient publier dans d'autres pays d'Europe. Au XVIIIe siècle encore, livres et gazettes s'introduiront en France, en provenance de Hollande.
C'est aussi l'époque de la grande peinture hollandaise : Rembrandt, Ruysdael, Vermeer : une certaine spontanéité des choses s'y donne au regard – peut-être le jeu d'une conception de l'espace, moins inerte que celle dont la physique classique fait la description.

Spinoza suit les cours d'une école juive ; il y apprend l'hébreu. Il y commentera le Talmud. 1639 1650

Mort de Galilée. Condamné par le Saint-Office, il avait dû abjurer, puis après avoir été interné à Rome, avait dû passer ses dix dernières années dans une propriété de Toscane, où il demeurait sous la surveillance du Saint-Office ; il écrit à un de ses amis : « La prison fut changée pour moi en relégation dans cette petite métairie éloignée de Florence d'un mille, avec défense très stricte d'aller à la ville, de tolérer des conversations ou des réunions d'amis nombreux, ou de faire des invitations. » C'est, semble-t-il, cette condamnation qui convainquit Descartes de ne pas publier son *Traité du monde*, 1642

« La liberté de conscience est le fondement de la République », devise surmontant la représentation de la nouvelle synagogue portugaise (Romeyn de Hooghe).



Descartes, médaille de Smetzing.

circonstances qui aident peut-être à comprendre certaines attitudes de Spinoza.

Hobbes publie de *De Cive;* il publiera le *Léviathan* en 1650. 1642

Mort de Grotius, auteur du *Mare liberum,* où il défend la thèse de la liberté des mers, et du *De Jure Belli ac Pacis,* où il systématise les principes du droit naturel : il libère définitivement le droit de la puissance divine (toutes ses règles seraient vraies, même s'il n'y avait pas de Dieu) et surtout le rapporte – comme avant lui les juristes espagnols – à une source subjective. 1645

Dans la communauté juive d'Amsterdam, flagellation publique d'Uriel da Costa, pour s'être orienté vers une religion naturelle. 1647

Traité de Westphalie qui reconnaît officiellement l'indépendance des Provinces-Unies. 1648

Descartes quitte la Hollande (où il avait rédigé la plupart de ses œuvres importantes) pour Stockholm où il mourra l'année suivante. 1649

Violent conflit entre républicains et orangistes. Guillaume II d'Orange emprisonne plusieurs membres des États et tente d'occuper Amsterdam ; il échoue et meurt peu après. Sa charge est abolie. La bourgeoisie commerçante reprend les affaires en main. 1650

Spinoza assiste aux cours de Van den Enden, ancien jésuite qui tient une école latine. Van den Enden est libre penseur et Colerus, biographe de Spinoza, nous apprend qu'il passa plus tard en France et y fut exécuté, soit 1652

Terburg : « Congrès de Munster » et signature du traité de Westphalie.

Les frères de Witt, médaille frappée après leur assassinat.

pour avoir attenté à la vie du dauphin, soit pour avoir tenté de soulever les provinces et de fomenter une guerre civile à l'intérieur, afin de détourner de la Hollande l'attention de Louis XIV.

Jean de Witt devient Grand Pensionnaire. 1653

Rupture de Spinoza avec l'orthodoxie juive. 1656
Les rabbins, d'abord, songent moins à l'exclure qu'à éviter le scandale d'une désertion. Ils lui offrent même une pension de 1 000 florins, nous dit son biographe Colerus, « pour l'engager à rester parmi eux, sans discontinuer de se faire voir de temps en temps dans leurs synagogues ». Il refuse. Un fanatique tentera de le tuer et il décide de quitter Amsterdam, à la fois pour des raisons de sécurité et pour trouver le calme nécessaire à ses travaux. Il est excommunié le 27 juillet.

Spinoza est installé à Rijnsburg, dans la banlieue de Leyde. 1660

Rédige le *Traité de la réforme de l'entendement.* 1661

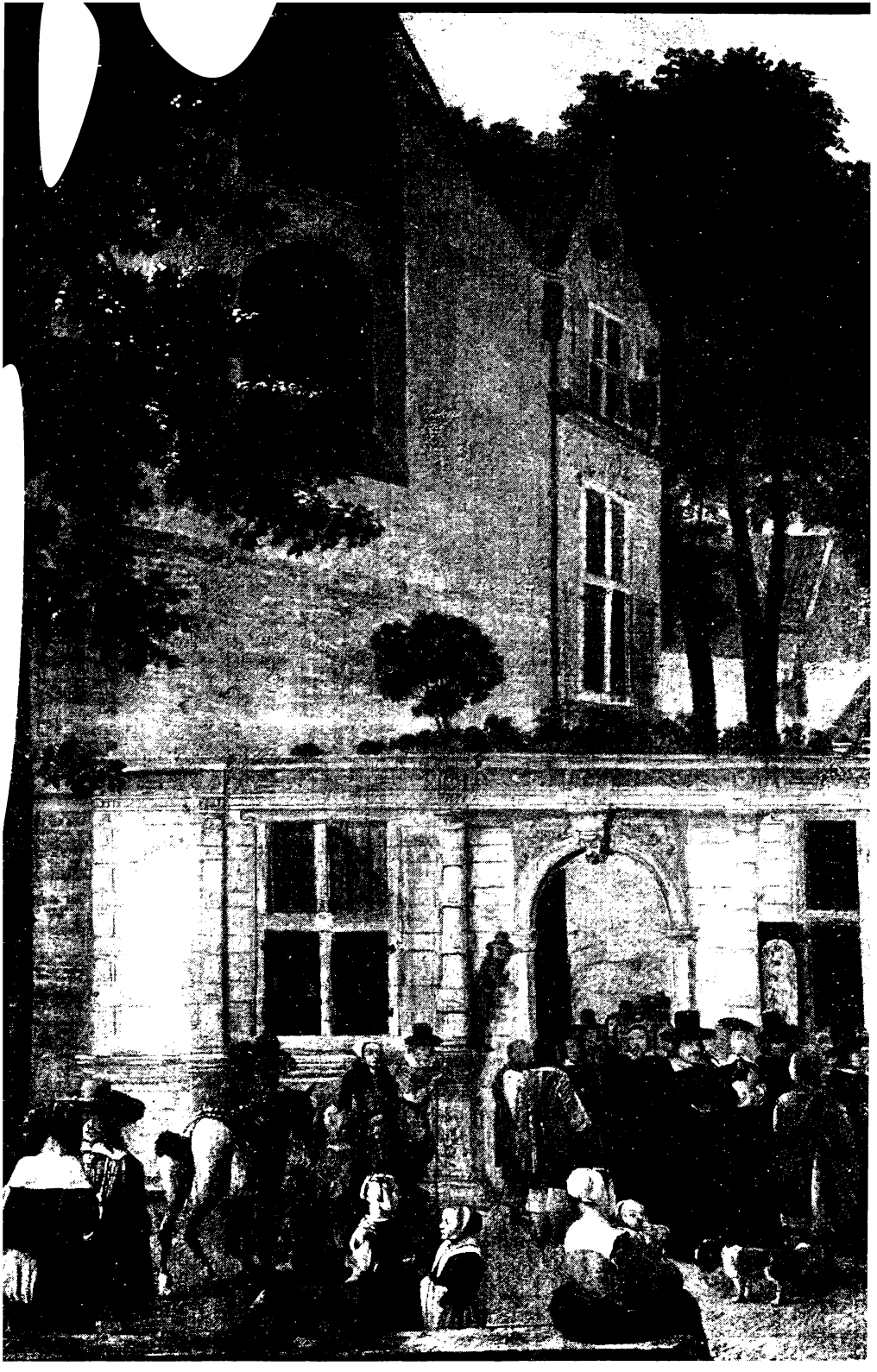
Principes de la philosophie de Descartes. 1663
Spinoza est installé à Voorburg.

Huygens publie le *De motu et vi centrifuga.* 1669

Spinoza habite La Haye. Il publie anonymement le *Traité théologico-politique.* 1670

Invasion française. Révolution contre le parti républicain. Guillaume III [1] d'Orange prend le 1672

1. Il deviendra, en 1688, roi d'Angleterre : révolution dont Locke écrira la théorie.



Revers de la médaille des frères de Witt « également bien intentionnés, maudits, haïs, aimés, élevés et abaissés sont unis ensemble et représentés au naturel, ils ont fini d'un même genre de mort, pour servir d'exemple aux grands ».

pouvoir. Le 20 août, Jean de Witt et son frère seront massacrés dans la rue. Spinoza rédige un placard *(les Derniers des barbares)* qu'il irait coller sur les murs de la ville si son hôte ne le retenait.

Lettre de Fabritius, professeur à l'Académie de Heidelberg, proposant à Spinoza, de la part de l'Électeur palatin, une chaire de philosophie, à condition qu'il n'use pas de sa liberté « pour troubler la religion officiellement établie ». Réponse : *Je n'ai jamais été tenté par l'enseignement en public et d'ailleurs j'ignore dans quelles limites ma liberté de philosopher devrait être contenue pour que je ne parusse pas vouloir troubler la religion établie : la dissension religieuse en effet provient moins d'un zèle religieux ardent que des passions diverses ou de l'amour de la contradiction qui détourne de leur sens et condamne toutes les paroles, même quand elles sont l'expression d'une pensée droite.* Spinoza reçoit un sauf-conduit du prince de Condé pour se rendre au camp des Français à Utrecht ; il y sera reçu, en l'absence du prince, par le maréchal de Luxembourg. 1673

Spinoza essaie de faire imprimer *l'Éthique.* Il y renonce finalement devant les bruits que l'on commence à faire courir. 1675

Visites de Leibniz (qui lui avait déjà écrit cinq ans plus tôt). 1676

Rédige le *Traité politique* qui demeurera inachevé. 1676-1677

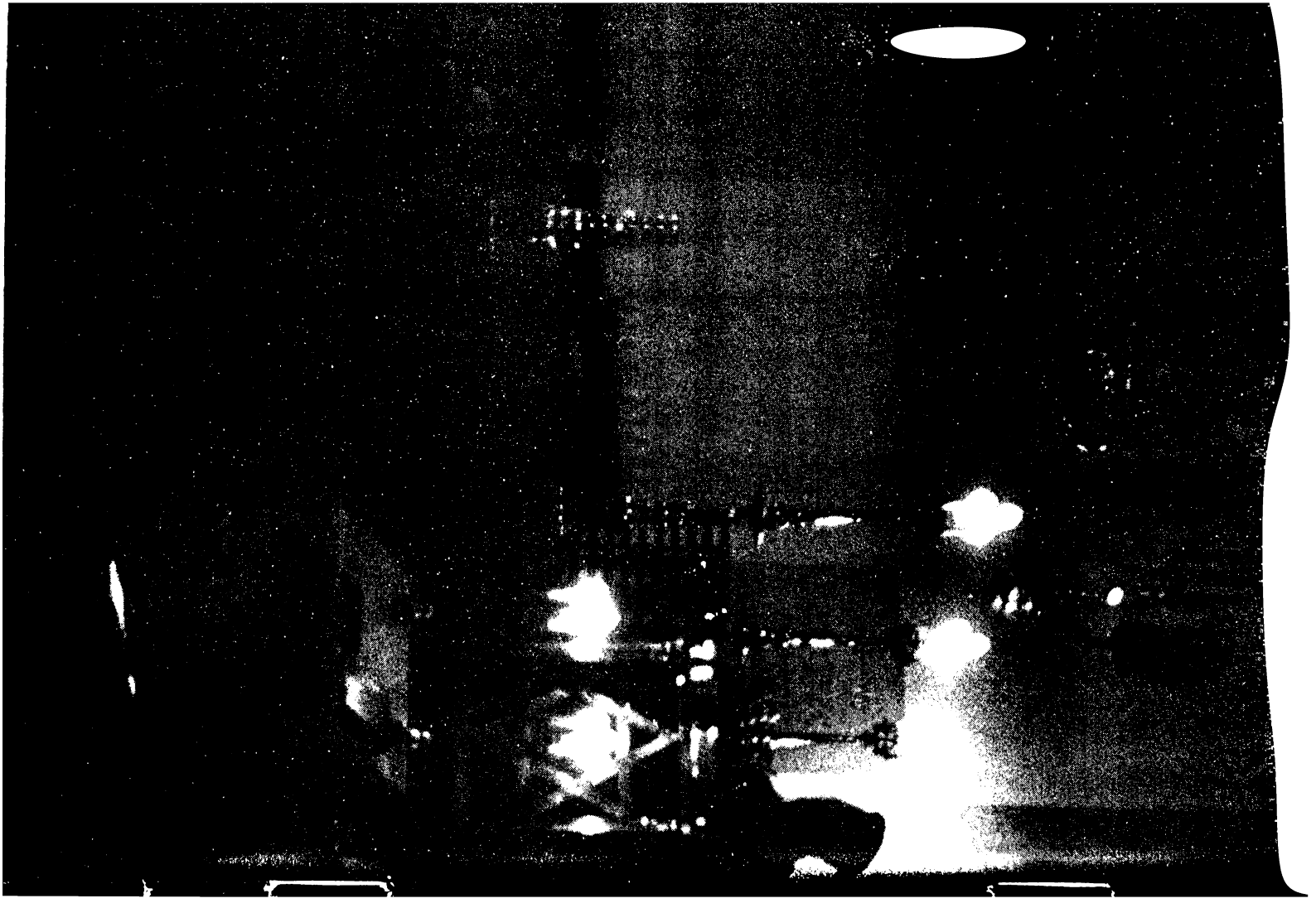
Meurt le 21 février. Il a quarante-quatre ans. A la fin de cette année paraissent les *Opera posthuma.* 1677

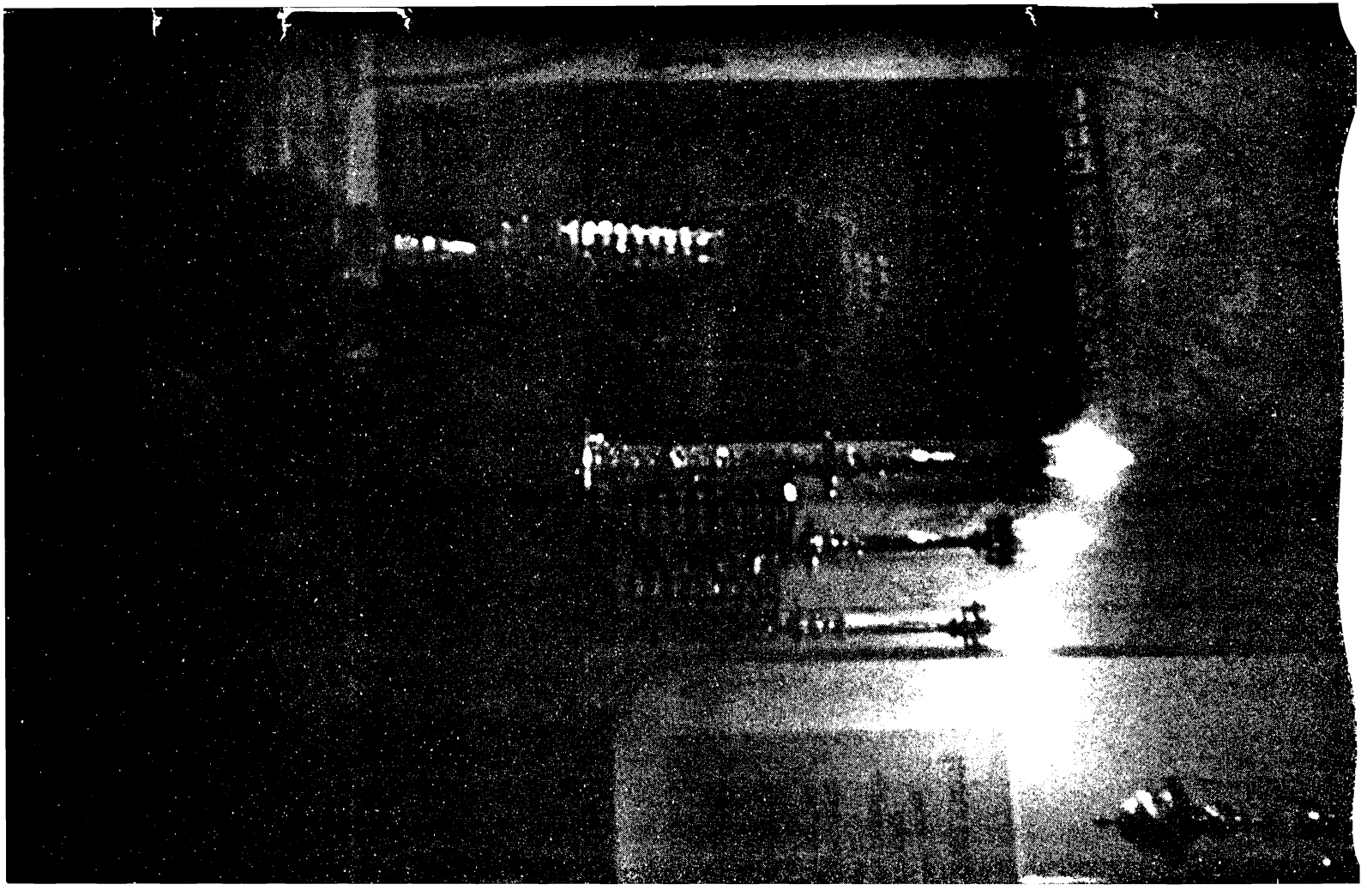
B. D. S.

OPERA POSTHUMA,

Quorum series post Præfationem exhibetur.

cIↃ IↃ C LXXVII.





Introduction

Juste un instant, pour marquer le départ du texte : ce qui donne le droit ici de parler de Spinoza et gouverne ce qu'on en dira. Commentaire ? résumé ? oscillation qui se renforce à présenter un philosophe dans une collection d'écrivains. Qu'est-ce qui fait de Spinoza pour nous autre chose qu'un nom ou une référence historique ? Vie peu frappante, manquant d'aventures si l'aventure c'est l'anecdote extérieure, ouvrages souvent inachevés ; ce qui demeure, c'est la pensée, le style de pensée pour être plus exact : une démarche irréductible qui marque chaque texte et qui est présentée et justifiée par les textes eux-mêmes. C'est à cette dimension proprement théorique que l'on s'attachera ici en admettant que sa consistance vaut d'être analysée pour elle-même, y compris en dehors des thèses qu'elle produit : dans son fonctionnement.

On ne se croira pas tenu pour autant de raconter toutes les parties du système ; et ce d'autant moins que certaines manquent dans les livres : tout le réel pouvant être compris, le système est en droit infini ; son unité ne tient pas à sa fermeture mais à sa méthode ; seuls quelques fragments s'en lisent dans l'*Éthique :* ceux, nous dit la préface du Livre II, qui peuvent conduire (« comme par la main ») à la Béatitude. Mais si on ne s'intéresse pas à la Béatitude ? Il est permis alors, sans doute, d'insister plus sur un passage que sur un autre, ou de s'attacher à une indication pour voir à quel développement elle peut mener. Seule condition : respecter ce qui les produit comme parties du système.

A cette puissance productrice, en revanche, on consacrera

◀ *Cérémonie dans la synagogue d'Amsterdam.*

l'essentiel de l'analyse : c'est dans sa méthode que consiste le spinozisme et c'est elle que l'on peut confronter aux autres espaces théoriques de son époque – ou de la nôtre. Il ne sera donc pas question ici de l'enchaînement concret des sentiments, ni du troisième genre de connaissance, ni de l'interprétation de l'Écriture, ni des différents types de gouvernement. Si l'on écarte ainsi la tentation du résumé, on ne le fait qu'en commençant à interpréter.

Ne risque-t-on pas ainsi de déformer ce dont on parle ? C'est possible ; aussi bien, on l'a déjà fait tant de fois : à commencer par l'insulte qui recouvrit le nom de Spinoza aux XVIIe et XVIIIe siècles – on y reviendra. Interprétation de Hegel, aussi, qui tout en saluant en Spinoza un moment inéluctable de la pensée, voulait voir dans les attributs des formes de l'entendement. Interprétation encore de toute la tradition spiritualiste française qui fabrique un Spinoza kantien, cartésien, platonicien... Ajoutons panthéiste et athée, pour faire bonne mesure, et on saisira à quel point lire Spinoza a toujours été plus ou moins synonyme de : le rattacher à quelque chose d'autre, l'absorber à tout prix : le dévorer, pour tout dire.

Quitte à l'interpréter une fois de plus, on tentera, pour changer, la méthode inverse : l'installer dans sa différence, souligner ses contours, montrer qu'il n'est ni cartésien, ni néo-platonicien – qu'on ne peut l'annexer à un autre courant ; il faut le penser dans un espace théorique dont il est peut-être le seul représentant.

Introduction donc à la spécificité de Spinoza : de son système et surtout de la manière de penser qui l'organise.

Spinoza l'exclu

On commencera, pour une fois, par un trait biographique. Précisément parce qu'il va plus loin que la biographie. Lente et irrespirable, il s'agit d'une cérémonie : l'excommunication. « ... Que Dieu ne lui pardonne jamais ses péchés. Que la colère et l'indignation du Seigneur l'environnent et fument à jamais sur sa tête. Que toutes les malédictions contenues au Livre de la Loi reposent sur lui. Que Dieu l'efface de son Livre, le sépare à sa ruine de toutes les tribus d'Israël, et lui donne pour partage toutes les malédictions exprimées au Livre de la Loi [1] ». Le 27 juillet 1656, accusé d'hérésie, Spinoza est exclu de la communauté juive d'Amsterdam. Car il est juif – d'origine portugaise. Dans la Hollande relativement tolérante du XVIIe siècle vit en effet une communauté juive où l'on retrouve des exilés du Portugal, d'Espagne, de Pologne aussi. Installée sans être totalement assimilée, elle vit repliée sur elle-même, sa religion, ses lois et ses sanctions ; et c'est de cette société rejetée que Spinoza est rejeté. Exil, repli, excommunication : c'est par trois fois sous les aspects de l'exclusion que commence sa vie de philosophe.

Trait qui dépasse la simple biographie parce qu'aussi bien ce geste d'exclusion va être répété durablement pendant un ou deux siècles. Spinoza va être celui dont on ne parle pas, celui que l'on critique sans l'avoir lu, celui dont le nom seul fait frémir... le diable peut-être. Cette fois-ci, ce n'est plus sa personne qui est rejetée, ce sont ses idées. Mais entendons-nous bien : qu'une pensée soit discutée ou réfutée n'a rien d'étonnant, surtout en cet âge classique où les polémiques vont bon train ; mais ce qui surprend, c'est le ton de cette réfutation – de cette dénégation, devrait-on dire. Si son œuvre attire, c'est qu'elle a le dangereux miroitement du gouffre ; il y a comme un parfum de péché à en parler, même pour la contredire. La philosophie sera pour Hegel service divin ; en attendant elle prend des allures de messe noire. On ne le reconnaît pas comme un pair avec qui on peut avoir des divergences, mais comme l'impie qu'il faut repousser et, pour tout dire, l'innommable. Quelqu'un dira, bien plus tard, que les professeurs et les historiens de la philosophie considèrent les autres philosophes d'abord comme des collè-

gues et ensuite seulement comme des adversaires. Spinoza est celui que personne ne considère comme un collègue. Pas de quartier, et on semble craindre de passer pour complice si la discussion ne s'accompagne pas d'un ostensible mépris.

Cela commence tôt, de son vivant même. Plus exactement avec un de ses propres disciples : Albert Burgh, qui a été à Rome et s'y est converti au catholicisme. La lettre qu'il lui envoie est édifiante (à tous les sens du terme) : « Qu'est-ce que toute votre philosophie ? Une illusion pure, une chimère ; et c'est elle qui fonde la tranquillité de votre âme dans cette vie comme votre salut dans l'autre ! C'est là le pauvre appui de votre confiance... Rien de plus faux, rien de plus dangereux que votre principe. Et que deviendra votre philosophie si son fondement est sans valeur ? Mais si vous avez foi au Christ et à la Croix reconnaissez votre hérésie, redressez votre nature perverse et réconciliez-vous avec l'Église... Ne vous réjouissez pas de ce que peut-être les calvinistes... ne peuvent réfuter votre doctrine ; je l'ai déjà dit, ils sont aussi dignes de pitié que vous, et méritent comme vous l'empire où la mort étend son ombre. Mais si vous ne croyez pas au Christ, vous êtes plus à plaindre que je ne saurais dire. Et cependant le remède est facile : repentez-vous ; considérez l'arrogance, le danger et la faiblesse de vos arguments. Pourquoi n'avoir pas foi au Christ ?... Votre impiété et vos blasphèmes vous placent-ils au-dessus de N.S. Jésus-Christ lui-même ? Votre doctrine, votre vie, au-dessus d'eux tous ? Misérable être vil, pâture des vers ou centre qu'un blasphème étonnant mettrait au-dessus de la sagesse incarnée et infinie du Père éternel, seul vous seriez plus sage et plus grand que tous ceux qui depuis le commencement des temps ont appartenu à l'Église de Dieu, ont cru à la venue du Christ ou l'attendent ou croient qu'Il est déjà venu ? Quels faits fondent cette détestable arrogance, téméraire et insensée ? Tendez la main, repentez-vous de vos erreurs et de vos fautes, soyez humble et soyez régénéré... vous connaissez quel orgueil peut vous satisfaire de votre génie et de votre doctrine que vous admirez quand elle est si vaine, si fausse et si impie ; et quelle bassesse vous rend plus misérable que les bêtes quand vous niez en

vous le libre arbitre [2]... ». Tout est déjà là, dans ce texte extraordinaire : l'insulte, l'absence d'arguments ou presque (et il serait intéressant d'analyser les exceptions) et la seule possibilité de réponse laissée à la parole rejetée : qu'elle s'abolisse dans la conversion. Ce n'est pas une question de nuances : le seul accord possible réside dans l'amende honorable. Notons enfin – on y reviendra – la place donnée au libre arbitre : c'est là que se fonde l'affirmation majeure, celle par quoi – au-delà d'un fanatisme chrétien trop facile à écarter – l'attaque se situe dans sa vraie perspective : la différence radicale de ce qui est humain à ce qui ne l'est pas.

Après quoi la longue série des attaques et des déformations va se poursuivre. Bayle expose en la trahissant la doctrine dans son *Dictionnaire*. Et lorsque Dortous de Mairan, inquiet de ne pas savoir réfuter les théorèmes de l'*Éthique* (« ... d'un côté, je ne puis envisager sans compassion pour l'humanité et sans tristesse les conséquences qui suivent de ses principes ; de l'autre, je ne puis résister à ses démonstrations ») demande à Malebranche de lui « marquer le premier pas qui l'a conduit au précipice, s'il est vrai, comme je veux le croire, qu'il y soit tombé » – celui-ci répond dans le registre de la morale et non dans celui des mathématiques : le premier mouvement, avant de réfuter les principes, est de s'indigner que le discours même soit tenu : « J'en ai lu autrefois une partie, mais j'en fus bientôt dégoûté... à l'égard de l'auteur, il suffit de reconnaître qu'il suit de ses principes une infinité de contradictions et de sentiments impies, pour se défier de ses prétendues démonstrations, quand même elles nous paraîtraient convaincantes. Il se peut faire qu'on l'ait mal réfuté ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'il ait raison. Je n'ai point lu les réfutations qu'on a faites de ses erreurs, car je n'en ai pas eu besoin [3]... ». On n'est pas loin de Mendelsohn parlant de « chien crevé ».

« Quand même elles nous paraîtraient convaincantes » : les rigoureuses démonstrations du système, qu'importe leur rigueur quand d'emblée on se place hors du système ? D'Albert Burgh à Malebranche, de l'appel à la conversion au rejet de la preuve, le mouvement est bien le même : changez d'abord de terrain et seulement ensuite vous mériterez d'être écouté.

Ce qui se profile, malgré qu'il en ait, dans ce discours tenace, c'est au fond qu'il n'y a pas de lieu universel de la parole : il y a plusieurs régions, et de l'une à l'autre on ne s'entend pas... Pour que la rigueur puisse être écoutée, il faut qu'elle n'ait pas été écartée d'abord par une exigence qui la précède. S'il y a une raison à lire dans la pratique de l'invective, c'est bien celle-là, qui ne peut être énoncée par ceux mêmes qui la mettent en œuvre, puisqu'ils croient, eux, à une universalité du logos – quitte à manier l'exclusion d'autant plus violemment.

Plus subtile peut-être est une autre forme d'incompréhension, celle dont feront preuve les matérialistes du XVIIIe siècle, en se réclamant de Spinoza, mais en l'interprétant d'une manière qui déformera sa pensée. Lui, dont l'œuvre majeure a pour titre, en son premier livre, *De Deo*, on en fera un athée. Ce qui n'est pas faux, certes, si Dieu est identifié au départ au Dieu de la théologie catholique : une libre personne qui a créé le monde, qui juge, récompense et punit ; de ce Dieu-là, Spinoza est athée : nulle part il ne cherche à dissimuler qu'il le rejette – mais c'est pour le remplacer par bien autre chose que la matière inerte héritée du cartésianisme. Le Dieu de Spinoza est principe de vie et c'est un peu trop vite qu'on l'a réduit à une ruse ou à un artifice terminologique.

Il rejette le dieu chrétien conçu comme libre personne, avons-nous dit. Le mouvement d'exclusion dont Spinoza est victime ne se fait donc pas à sens unique : chacun reconnaît son autre, et il est peut-être temps de se demander si la haine et le dégoût qu'a pour lui son siècle ne sont pas la simple conséquence d'un écart trop absolu, d'un geste de retirement : peut-être la cause du rejet est-elle chez Spinoza lui-même ; il n'y a ici d'exclusion que par un mouvement d'auto-exclusion : c'est lui, en un sens, qui s'écarte de son siècle. Malgré la formule terrible de l'excommunication, la communauté juive ne voulait pas rompre tous liens avec lui et lui laissait une porte de sortie. Il a choisi de rendre la rupture radicale ; et elle le sera : quelques mois après (mais seulement après) un fanatique tente de l'assassiner. La décision alors de quitter Amsterdam pour mener désormais une vie retirée est-elle

la conséquence de l'attentat ou plutôt une voie plus sûre pour accomplir un retrait essentiel ? C'est Spinoza lui-même qui ne publie de son vivant aucune de ses œuvres – sauf une, et sous un pseudonyme. Encore refusera-t-il de mener la polémique dessus : *J'ai vu à la vitrine d'un libraire le livre qu'un professeur d'Utrecht a écrit contre le mien et qui a paru après la mort de l'auteur : le peu que j'en ai lu m'a fait juger que ce livre ne méritait pas qu'on le lise, encore bien moins qu'on le réfute. J'ai donc laissé là le livre et son auteur.* Et le jugement suit, net et incisif, plus méprisant, si possible, que celui de Malebranche – mais bien sûr ici, ce n'est pas foi et impiété qui font la démarcation : c'est la sagesse sûre d'elle qui condamne l'ignorance. *Les plus ignorants, me disais-je, non sans un sourire, sont souvent les plus audacieux et les plus disposés à écrire. Ces gens-là me paraissent exposer leur marchandise pour la vente comme des fripiers qui montrent en premier lieu ce qu'ils ont de plus mauvais. Nul, dit-on, n'est plus rusé que le diable : pour moi, je trouve que la nature de ces gens-là l'emporte encore beaucoup en ruse* [4]. Son œuvre n'est pas faite pour être diffusée aux penseurs de son temps ; l'*Éthique* ne circule que dans un cercle d'amis très restreint et soigneusement choisi ; un passage de la correspondance montre bien le luxe de précautions dont est entouré le texte : un de ses plus proches disciples, Tschirnhaus, voyageant en France et en Angleterre, rencontre Leibniz qui lui semble « très compétent sur les questions morales » et aussi « en physique et en métaphysique sur les questions de Dieu et de l'âme » ; ne pourrait-on, dans ces conditions – et d'autant plus qu'il est « libre des préjugés ordinaires de la théologie » –, lui permettre d'accéder au Saint des Saints ? Un ami commun transmet la requête : « ... Tschirnhaus conclut enfin en disant que Leibniz semble très digne (N.B. terme remarquable !) qu'on lui communique vos écrits, pourvu que vous donniez votre accord ; cette communication lui semble devoir être profitable, et il le montrera longuement, si cela vous agrée ; si vous n'êtes pas d'accord, n'ayez aucune crainte, il conservera vos écrits dont il n'a d'ailleurs jamais fait mention. Ce Leibniz estime beaucoup votre *Tractatus theologico-politicus*, à propos duquel il

vous a écrit une lettre, si vous vous rappelez [5]... ». On voit déjà le style d'approche : le lecteur possible a d'abord été mis en observation sans même qu'on lui parle du livre ; et ce n'est qu'après l'autorisation de l'auteur qu'on pourra lui en révéler l'existence. Mais puisqu'en définitive, il a l'air sûr, va-t-il faire l'affaire ? La réponse de Spinoza arrive quatre jours après : *Je crois connaître par correspondance ce Leibniz dont il parle, mais j'ignore quelle raison il a eue d'aller en France, alors qu'il était conseiller à Francfort. Autant que j'aie pu le voir par ses lettres, il m'a paru d'esprit libre et compétent dans toutes les sciences. Mais je trouverais inconsidéré de lui communiquer si vite mes écrits. Je voudrais d'abord savoir ce qu'il fait en France et connaître l'opinion qu'en aura notre ami Tschirnhaus quand il l'aura fréquenté plus longuement et qu'il connaîtra de plus près son caractère* [6]. Cela ne suffisait donc pas : l'enquête doit être prolongée ; conduite personnelle, caractère, connaissances et liberté d'esprit, il faut que tout cela ait été minutieusement examiné pour que l'on ait le droit, non pas même de devenir spinoziste, mais simplement de lire l'*Éthique*.

Pourquoi ces précautions ? On pourrait être tenté de les rapporter à des traits de tempérament, mais quand on les compare à l'animosité générale de son temps, il faut bien convenir qu'il y a comme un accord entre Spinoza et ses contemporains pour considérer que la contradiction entre eux est radicale ; sans commune mesure, en tout cas, avec les autres contradictions, celles qui partagent lesdits contemporains eux-mêmes. On a l'impression d'une œuvre qui d'elle-même prend de la distance, pour mieux la mesurer, peut-être. La psychologie, ici, même si on peut la faire intervenir, semble bien n'être qu'une conséquence de l'écart théorique : ce que ressentent les individus, c'est l'incompatibilité de deux espaces théoriques. C'est cette frontière sans doute, et durement tracée, dont les marques se voient dans leurs actions et leur discours. L'insulte, le rejet, le repli : autant de signes de la différence et de sa reconnaissance.

Il faut donc bien voir, sous le déroulement harmonieux des propositions, le caractère profondément polémique du texte spinozien. Non pas en tant qu'il critique nommément tel ou

tel individu ; non pas même spécialement dans les passages consacrés à se défendre contre une attaque possible ; mais bien plutôt au cœur même de sa problématique : c'est là que se trouvent inscrits les principes qui dès l'abord marquent la démarcation et entraînent le rejet plus que le dialogue. Spinoza n'existe que comme le remords et la malédiction d'un certain espace théorique. C'est pourquoi, pour l'aborder, on partira de cet écart constitutif ; non pas afin de tracer des marges, mais pour saisir le centre même du système : l'enchaînement de concepts qui rend littéralement impossible à tenir le discours moyen de son époque.

Avant de passer en revue les notions où Spinoza reconnaît son autre, revenons pour un instant à la lettre d'Albert Burgh. Qu'est-ce qui nourrit son argumentation ? Outre des listes de dogmes et de miracles qui ne prouvent rien si on n'y croit pas déjà (et dont la présence illustre bien le schéma relevé plus haut : convertissez-vous d'abord, c'est-à-dire changez d'espace ; nous aurons un langage commun ensuite), on y trouve deux références proprement philosophiques, anonymes mais fort lisibles : à la fin de la lettre, l'indication sur le libre arbitre ; un peu plus haut, Burgh demande ce qui permet à l'auteur d'une philosophie de distinguer la sienne de celle des autres en la prétendant la meilleure ou plutôt l'unique ? autrement dit, qu'est-ce qui permet à une doctrine de rejeter ses prédécesseurs théoriques dans le néant ? Mais cette question, c'est une question cartésienne : que ce qui est nouveau ne s'instaure que d'une rupture absolue avec un passé lu comme périmé, c'est ce qui s'affirme aussi bien dans le *Discours de la méthode* qu'au début des *Passions de l'âme* (« nemo ante me... »). Non certes que Burgh soit cartésien ; mais il apporte dans son apologie du christianisme une conception cartésienne de l'histoire de la philosophie. Or c'est justement cet argument-là que relève Spinoza dans sa réponse – fort courte. A part une critique de la superstition et du rôle politique de l'Église romaine, sa lettre est en effet centrée sur un argument théorique : *Vous paraissez pourtant vouloir user de la raison et vous me demandez comment je sais que ma philosophie est la meilleure parmi toutes celles qui furent*

jamais enseignées, qui le sont ou le seront... Je ne prétends pas avoir rencontré la meilleure des philosophies, mais je sais que je comprends la vraie philosophie. Si vous demandez comment je puis savoir cela, je dirai que c'est de la même manière que vous savez que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits : et personne ne dira que cela ne suffit pas, s'il a le cerveau sain et s'il ne rêve pas d'esprits impurs nous inspirant des idées fausses semblables à des idées vraies [7]. Certes, on peut lire cette réponse sur le seul plan de la critique de l'Église catholique et de ses dogmes ; mais on doit constater que la définition de la certitude ici donnée est résolument anticartésienne : aussi bien le modèle pris dans les mathématiques (alors qu'elles aussi sont sujettes au doute dans la *Première Méditation*) que l'inutilité, semble-t-il, de remonter jusqu'à la *res cogitans*, pour fonder un ordre des raisons qui seul garantirait vraiment que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ; à l'usage de ceux qui acceptaient de considérer comme incertaines la physique ou la médecine, mais non les mathématiques « qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas [8] », Descartes proposait un argument, repris à la fin de la méditation : « Je supposerai donc qu'il y a... un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je supposerai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité [9] ». Or, que dit Spinoza sinon qu'il faut être fou pour faire une telle supposition ? Que son allusion aux *esprits impurs* vise le malin génie cartésien ou seulement les démons que craint son ancien disciple, au fond peu importe ; l'essentiel, c'est qu'en réponse à un argument d'allure cartésienne, une critique précise l'amène à fermer nettement la porte à tout discours cartésien. Mettons ce mouvement en relation avec l'allusion au libre arbitre :

L'Autre de Spinoza, serait-ce quelque chose comme la philosophie de Descartes ?

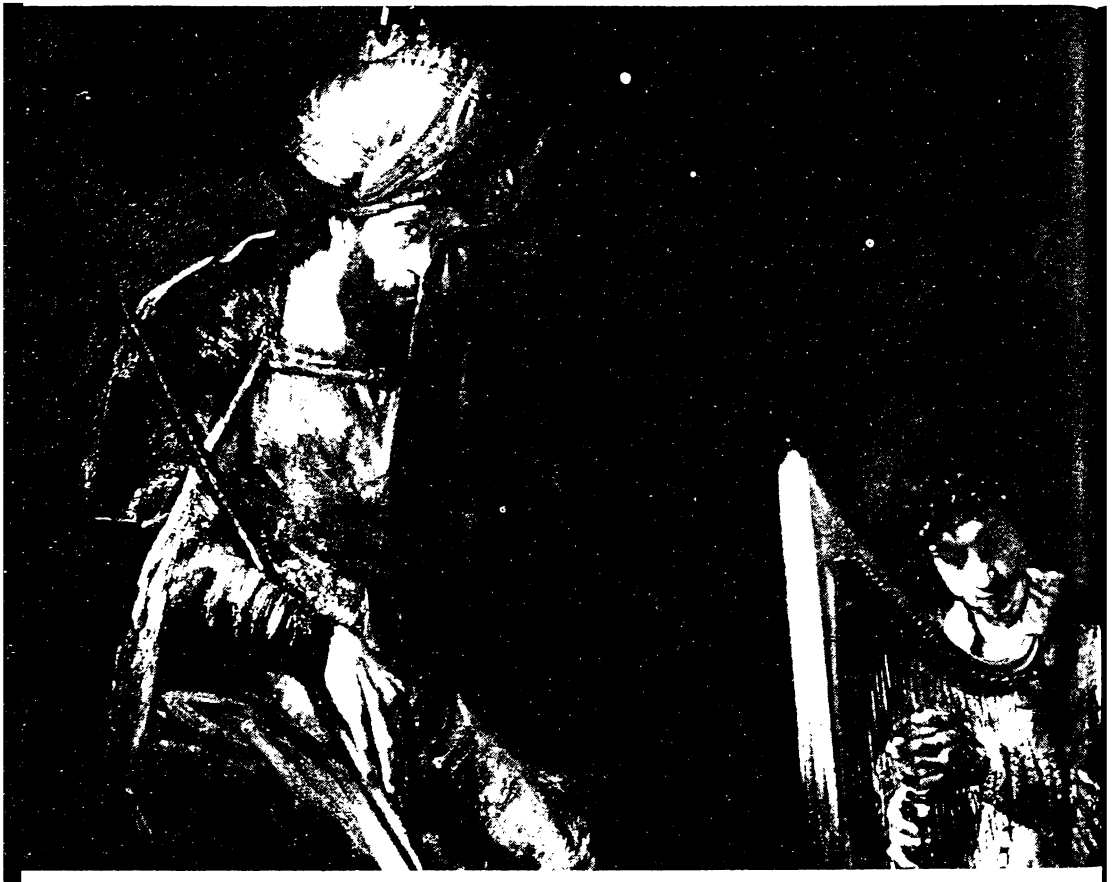
portraits de Spinoza

Hendrik van der Spijck : portrait de Spinoza, (1671).

D'après un autoportrait ? « Masaniello » de P. de Jod (Colerus, « Vie de B. de Spinoza »).

Gravure anonyme : la double exclusion ... (d'après le portrait des « Opera posthuma »).

Samuel van Hoogstraten : portrait de Spinoza ?



Rembrandt : « Saul et David ». La tradition veut que le portrait de David ait été inspiré par Spinoza.

Spinoza et son autre

S'il est vrai que l'œuvre ne se constitue que d'un écart nourri par son texte, c'est de cette distance d'abord qu'il faut prendre la mesure. Et d'abord répondre à la question : de quoi, de qui Spinoza est-il l'exclusion? Il serait trop simple de se limiter à un nom. S'il faut à tout prix signer l'espace pour le désigner, on lira, au hasard des textes ou selon l'insistance qui rassemble les allusions, quelques noms propres, prononcés comme à regret, et dont la critique parfois s'entoure de précautions ; plus souvent des noms communs, des circonlocutions. On dira donc : ce qui est nommé comme ennemi dans l'armature enchevêtrée des scolies, des préfaces et des appendices, c'est Descartes peut-être, le « très illustre Mr. Descartes » ; ce sont certainement : les moralistes, les théologiens. Mais plus souvent, plus régulièrement, « les hommes » lorsqu'ils se trompent en pensant être libres.

Les hommes... se tromperaient-ils donc tous? Oui, certes, à chaque fois qu'ils cèdent à cette tenace illusion : la liberté. La circonstancielle ici indique une certaine manière de considérer le monde : un certain geste théorique. Tant qu'on reste pris dans ces rets, on obéit à un certain système, on fournit un certain type de réponses, on garde un certain comportement. Alors, l'adversaire constamment ruiné par l'entreprise de l'*Éthique?* C'est ce geste même, et l'espace qu'il organise, et non pas tel ou tel particulier. Les moralistes, s'ils sont visés, c'est que leur monde s'inscrit dans un tel espace, sans qu'on sache d'exception. Et l'insistance à réfuter Descartes s'alimente – plus qu'à la proximité dans le temps – à ce qu'il représente comme un symbole de cet espace même.

On dira donc que l'Autre de Spinoza, c'est une systématique – que sa pensée attaque non à la surface efflorescente des textes mais à la racine. Toutefois, ne serait-ce que par pédagogie, on ne peut se maintenir indéfiniment à ce niveau où n'est critiqué que ce qui produit les discours ; il faut bien donner des exemples : c'est-à-dire aller chercher dans les discours produits, les effets du mécanisme que l'on démonte. Les individus, lorsqu'ils sont visés par Spinoza, c'est plutôt à ce titre, en tant que victimes d'un certain mode de penser et non comme les auteurs mêmes de ces pensées.

Ainsi, si le premier trait de Spinoza est de rejeter, le second est qu'il rejette non un théoricien, mais tout un espace; non pas telle parole, mais ce qui la gouverne et l'organise. La distinction ici n'est pas du particulier au général, mais des couches les plus apparentes (donc diversifiées) du discours aux strates les plus profondes, là où s'ordonne le mouvement conceptuel qui fait émerger les figures précises que l'on pourra indexer comme illustrations. Cela explique peut-être la perplexité des commentateurs devant la forme de l'*Éthique :* ils relèvent une contradiction entre le calme et impersonnel enchaînement des théorèmes que semble relier le seul soin démonstratif et les violentes attaques des scolies et des autres annexes. En réalité il n'y a là nul décrochage : on relevait tout à l'heure que c'est dans son ensemble que le livre est polémique ; on voit mieux maintenant comment et pourquoi il doit en être ainsi, lorsqu'on a mis à sa place le geste théorique radical qu'est la croyance à la liberté : le double discours tient aux deux faces de la critique : les théorèmes, même les plus neutres en apparence, contribuent à la destruction de l'espace opposé : ils découpent, par leur ordonnance, la marge infinie qui sépare les deux discours ; alors que l'orchestration des annexes greffe sur chacune des différences fondamentales une fois repérées les exemples qui la rattachent à ses conséquences. C'est donc bien la différence entre l'espace et ses formes d'apparition qui distribue la parole de Spinoza entre théorèmes et scolies. Ne pas reconnaître la polémique dans les premiers, c'est la confondre avec la lutte individuelle.

Cette distinction indique un principe de lecture ; dans les concepts dénoncés, Spinoza s'attache beaucoup plus à montrer leur cohérence entre eux qu'à reprendre le fil des arguments qui les font apparaître chez un auteur ; on ne devra donc pas s'étonner si on le voit esquisser des rapprochements qui semblent indus ; avant de l'accuser, il faudra d'abord remettre les concepts à leur place, dans l'enchaînement de l'espace, et non dans celui de l'auteur. Souvent même, il ne cherche pas à reprendre les mots dans lesquels s'expriment ceux qu'il critique : de toute façon, d'être situés à un autre niveau, les concepts dénoncés sont homonymes seulement à

ceux des textes cartésiens, par exemple ; que parfois ils ne le soient même pas n'est pas la preuve d'une erreur de visée ; simplement, lorsque personne n'est nommé, il faut prendre des précautions pour identifier la cible : ce n'est pas en se guidant sur la terminologie qu'on y parviendra. Règle précieuse pour éviter les contresens : on le verra avec l'idée de finalité.

Comment procéder ? Spinoza indique, dans l'espace qu'il rejette, un nœud de concepts immédiatement rapportés à l'idée de liberté ; l'espace entier, semble-t-il, se laisse décrire à partir de ce foyer. Le plus simple est donc de le parcourir suivant les étapes de sa construction à partir de ces concepts, après quoi on pourra s'attacher à chercher comment Spinoza s'en démarque.

Ce nœud de concepts, c'est le système de la *volonté*, que ce soit celle de Dieu ou celle des hommes, et de la *finalité*. L'appendice du Livre I de l'*Éthique* les enchaîne, en les déduisant d'ailleurs de la constitution humaine. *Tous les préjugés que j'entreprends de signaler ici dépendent d'un seul, les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et bien plus, ils considèrent comme certain que Dieu lui-même dispose tout en vue d'une certaine fin, car ils disent que Dieu a fait toutes choses en vue de l'homme, mais il a fait l'homme pour en recevoir un culte.* C'est de ce noyau que seront conclus tous les autres préjugés : nous tenons bien là le centre de l'espace à détruire. *Il me suffira ici de poser en principe ce qui doit être reconnu par tous : tous les hommes naissent ignorants des causes des choses et tous ont envie de rechercher ce qui leur est utile, ce dont ils ont conscience.*

D'où il suit, en premier lieu, *que les hommes se croient libres, parce qu'ils ont conscience de leur volition et de leur appétit, et qu'ils ne pensent pas, même en rêve, aux causes qui les disposent à désirer et à vouloir, parce qu'ils les ignorent.*

Il suit, en second lieu, *que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, c'est-à-dire en vue de l'utile qu'ils désirent, d'où il résulte qu'ils ne cherchent jamais à savoir que les causes finales des choses une fois achevées, et que dès qu'ils en ont connaissance, ils trouvent le repos, car alors ils n'ont plus aucune raison de*

douter. S'ils ne peuvent avoir connaissance de ces causes par autrui, il ne leur reste qu'à se retourner vers eux-mêmes et à réfléchir aux fins qui les déterminent d'habitude vers des actions semblables, et à juger ainsi nécessairement d'après leur naturel propre, celui d'autrui. En outre, ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes, un grand nombre de moyens qui leur servent excellemment à se procurer ce qui leur est utile, comme par exemple les yeux pour voir, les dents pour mâcher, les herbes et les animaux pour s'alimenter, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir les poissons, etc. Ils finissent donc par considérer toutes les choses naturelles comme des moyens pour leur utilité propre. Et comme ils savent que ces moyens, ils les ont trouvés, mais ne les ont pas agencés eux-mêmes, ils y ont vu une raison de croire qu'il y a quelqu'un d'autre qui a agencé ces moyens à leur usage. Car ayant considéré les choses comme des moyens, ils ne pouvaient pas croire qu'elles se fussent faites elles-mêmes; mais pensant aux moyens qu'ils ont l'habitude d'agencer pour eux-mêmes, ils ont dû penser qu'il y a un ou plusieurs maîtres de la nature, doués de la liberté humaine, qui ont pris soin de tout pour eux et qui ont tout fait pour leur convenance [10].

Les hommes se croient libres ; ils connaissent leurs fins mais non ce qui en eux les détermine ; ils considèrent les objets non humains comme des moyens pour ces fins (autrement dit : ils divisent la nature en deux règnes, ou, plus précisément, ils s'excluent du règne général de la nature) ; du fait que ces moyens ne sont pas tous produits par leur volonté, il faut bien imaginer une autre volonté pour les avoir produits ; de là naît la figure de la Providence, ou du Dieu personnel, à autant d'exemplaires que l'on voudra. Ainsi la boucle est achevée : de la volonté libre de l'homme à la finalité, de la finalité à la volonté libre de Dieu. Les concepts fondamentaux de l'espace classique font système et renvoient l'un à l'autre, joignant en leur analogie les décrets semblables, bien qu'infiniment éloignés, de l'homme et de son Dieu. Il faut insister sur la charnière du raisonnement : il ne tient solidement que si l'on oppose radicalement deux ordres – celui de la volonté qui fonde les fins et celui de la nécessité matérielle qui n'a pas de capacité créatrice, qui donc ne peut intervenir que

comme moyen, c'est-à-dire doit, pour justifier son existence, être ramenée d'une manière ou d'une autre à une volonté. Les concepts de la finalité (moyens/fin) ne se constituent donc que dans le cadre ouvert par la distinction absolue de tout ce qui est en deux catégories : ce qui a une volonté ; ce qui n'en a pas. C'est donc, en dernière analyse, comme un univers de la scission qu'apparaît le monde décrit par le discours classique. Cette première scission, on le verra, en impliquera d'autres qui, de proche en proche, organiseront la méditation de la mort.

Mais ce schéma que cerne Spinoza, *où* se trouve-t-il ? Nulle part, à vrai dire, et partout : nul théoricien classique ne le produit sous cette forme – et si l'un d'eux était capable de l'exhiber avec une telle clarté, il est probable qu'il n'y serait plus asservi ; mais ce discours jamais tenu jalonne et sous-tend les discours réels : si nulle part il n'apparaît comme tel, c'est cependant lui qui organise la cohérence première des textes volontaristes ; pensé sous les couleurs de l'évidence, il n'est jamais pris en vue pour lui-même (pour le thématiser, il faut, comme Spinoza, lui être extérieur), mais c'est lui qui fait tenir ensemble les concepts, de fait seconds par rapport à lui, que la pensée classique constitue comme objets. C'est donc précisément parce qu'il est la structure de base d'un espace qu'il n'y apparaît que sous des formes transformées : il y a donc là un nécessaire effet d'obscurcissement sur lequel on reviendra plus loin.

Pourtant, même si l'on admet cette distance de l'espace tel qu'il est mis à jour par la critique et de ce qui s'en révèle dans les textes, on peut s'étonner de voir considérer comme central le concept de finalité alors qu'on a présenté Descartes comme symbole de l' « Autre » de Spinoza. Comment reconnaître l'auteur du *Discours de la méthode* dans le portrait qu'on vient de citer ? Descartes n'a-t-il pas toujours soigneusement évité les causes finales ? N'a-t-il pas mis l'efficience au premier plan de l'explication ? C'est qu'il faut s'entendre sur le sens des termes. Déroulons d'abord dans l'ordre l'enchaînement des concepts-clefs tel qu'il se laisse saisir à partir du présupposé de la volonté libre et de la scission qu'elle

instaure et nous verrons bien à la fin si le cartésianisme aussi peut se laisser rattacher à ce mécanisme.

Au départ, donc : la volonté. Comment la définir ? une puissance de décision, absolue, fondatrice. Non pas le stade dernier d'un processus par lequel ce qui se donne à la représentation serait naturellement compris puis utilisé pour l'action, mais plutôt une capacité de rupture, sans préalable ; les classiques, en fait, expérimentent plutôt la volonté qu'ils ne la décrivent : elle se caractérise par sa liberté, c'est-à-dire qu'elle est saisie comme pure création, sans autre cause qu'elle-même : quelque chose qui, d'un coup, transcende l'ordre préexistant, l'abat, produit une réalité nouvelle à partir de rien. Cette impression de radicalité s'explique en fait par l'ignorance de la cause et non par son inexistence ; le discours sur la liberté n'est donc pas à proprement parler un discours vide : il consiste à analyser une conséquence réelle en la coupant de ce dont elle est conséquence. *Les hommes, donc, se trompent en ce qu'ils pensent être libres ; et cette opinion consiste uniquement pour eux à être conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés. L'idée de leur liberté, c'est donc qu'ils ne connaissent aucune cause à leurs actions. Car ils disent que les actions humaines dépendent de la volonté, mais ce sont des mots qui ne correspondent à aucune idée. Ce qu'est, en effet, la volonté, et comment elle meut le corps, tous l'ignorent, et ceux qui se vantent de le savoir et se représentent un siège et une demeure de l'âme excitent d'ordinaire le rire ou le dégoût* [11].

Cette volonté que l'homme s'attribue, c'est d'après elle qu'il se dépeint Dieu ; et comme la forme suprême qu'il donne à sa volonté, c'est la souveraineté, telle qu'elle est concentrée entre les mains des rois, il se représentera la volonté de Dieu comme analogue au droit tout-puissant d'un roi. *Le vulgaire entend par puissance de Dieu la volonté libre de Dieu et un droit sur toutes les choses qui existent ; choses qui, pour cette raison, sont communément considérées comme contingentes. On dit en effet que Dieu a le pouvoir de tout détruire et de tout anéantir. De plus, on compare très souvent la puissance de Dieu avec celle des rois ;* c'est bien de cette attitude qu'il faut

se départir si l'on veut pénétrer dans l'espace de Spinoza : *Si j'avais envie de poursuivre cette argumentation, je pourrais montrer encore que cette puissance que le vulgaire suppose à Dieu est non seulement une puissance humaine (ce qui montre que le vulgaire conçoit Dieu comme un homme ou à l'imitation de l'homme) mais encore enveloppe l'impuissance... nul ne pourra comprendre correctement ce que je veux dire s'il ne prend garde à ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine des rois ou leur droit* [12].

La vision commune de Dieu contient donc un double préjugé : l'homme conçoit Dieu à son image, et comme l'image qu'il a de lui-même est fausse, l'illusion de la liberté se transmet à Dieu. Il faut bien voir que si celui-ci est conçu comme créateur, c'est à cause de l'assimilation avec la puissance créatrice que l'homme s'attribue. Spinoza ne cherche pas ici à faire de l'histoire des idées ni à déterminer lequel de ces deux concepts est apparu le premier : il analyse un fonctionnement, et, comme il le conçoit enraciné dans la nature humaine, c'est en tant qu'elle concerne l'homme que l'illusion apparaît d'abord.

Qui cela vise-t-il ? On l'a déjà dit : chaque homme, en tant qu'il croit cela ; et spontanément il ne peut que le croire. Mais on peut en chercher une formulation élaborée chez Descartes, par exemple. Lisons les paragraphes 37 et 39 des *Principes de la philosophie :* nous y retrouverons tout ce qui vient d'être décrit.

« 37 – Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.

... la volonté étant, de sa nature, très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement.

« 39 – Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.

Au reste, il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions » et le cogito le montre bien : « nous

en avons eu ci-devant une preuve bien claire ; car en même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper de toute façon, nous apercevions en nous une liberté si grande que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien. Or, ce que nous apercevions distinctement et ce dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître [13]. La liberté est bien donnée ici comme ce qui est premier en l'homme, ce qui constitue la couche la plus profonde de lui-même. Que Dieu soit conçu sur le même modèle, cela nous est dit (à l'envers) dans la *Quatrième Méditation :* « Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu [14]. » Mais c'est dit aussi à l'endroit dans une lettre, où se trouve même présente la comparaison avec le pouvoir royal : à Mersenne qui l'interroge sur les vérités mathématiques, Descartes assure qu'elles ont été établies librement par Dieu : « Ne craignez point, je vous en prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume [15]. » C'est la même volonté qui fonde le droit chez Grotius, comme elle organisera la Cité chez Rousseau. C'est donc bien à elle qu'il faut revenir si l'on veut saisir cet espace contre quoi, dans la destruction de quoi se constitue l'*Éthique*.

Cette volonté ne peut jouer son rôle qu'en s'opposant à un autre principe, qu'elle trace en creux : une certaine forme de nécessité, qui gouverne les « moyens ». On a vu plus haut, à propos de l'appendice du Livre I, que la croyance à la liberté entraînait la division du monde en deux régions ; plus on rabaissera la deuxième région, plus la première y gagnera. Chez Descartes, l'illumination créatrice de l'acte volontaire ne prend tout son sens qu'à se détacher sur le fond de la nécessité mécanique à quoi est soumis le monde extérieur. Il

faut réduire l'univers à un système de machines pour penser l'homme comme une pièce à part. Relisons – en entier cette fois – le paragraphe 37 des *Principes* :

« ... la volonté étant, de sa nature, très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement ; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange lorsque nous les conduisons bien : car tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice ; de même on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger [16] ».

Sur ce point, les matérialistes du XVIIIe siècle reprendront Descartes, en un sens : l'homme-machine de La Mettrie ne fera qu'étendre à la conscience ce qui un siècle plus tôt s'était énoncé déjà de l'étendue : un déterminisme de l'inerte.

Ainsi, grâce à sa volonté, l'homme classique échappe à la règle générale : la *res cogitans* ne s'affirme qu'à s'ôter aux pouvoirs de la *res extensa* en affirmant les siens propres. Perpétuel miracle, l'homme se soustrait aux lois de la nature : s'il n'en est l'ordonnateur, il y fait du moins exception, condition pour s'en rendre maître et possesseur. D'avoir soumis le monde à l'inertie d'une nécessité rigide, il veut du moins, en ce qui le concerne lui-même, barrer illusoirement l'amertume de la loi. Il en fait partie toutefois et garde avec lui partie liée : c'est là que se fonde le douloureux problème des rapports de l'âme et du corps. Mais ils ne se dressent que parce que l'homme d'abord a été retiré de la nature.

La plupart de ceux qui ont parlé des sentiments et des conduites humaines paraissent traiter non de choses naturelles qui suivent les lois ordinaires de la Nature, mais de choses qui seraient hors

nature. Mieux, on dirait qu'ils conçoivent 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 soi. Il faut noter que le langage ainsi déterminé admet de multiples variantes : une fois l'écart reconnu entre l'homme et le reste de l'univers, on peut s'en servir pour le glorifier, comme le fait le texte de Descartes cité ci-dessus ; on peut au contraire l'accabler, comme les moralistes cités par Spinoza : *Ils attribuent la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines, non à la puissance ordinaire de la nature, mais à je ne sais quel vice de la nature humaine : et les voilà qui pleurent sur elle, se rient d'elle, la méprisent ou, le plus souvent, lui vouent de la haine; qui sait avec le plus d'éloquence ou de subtilité accabler l'impuissance de l'esprit humain passe pour divin* [17].

Il est maintenant possible de revenir à la notion de fin. Ce que Spinoza désigne comme finalité, c'est, à la racine, cet écart entre deux mondes que permet la croyance au libre arbitre ; c'est donc l'autre face de la liberté, la forme qu'elle prend en se mesurant à la nécessité. C'est cela l'essentiel – et ce n'est que dans la béance ouverte par cet écart que l'on peut placer les causes finales au sens habituel du terme ; celles-ci sont bien ce qui apparaît dans les textes – mais elles ne peuvent être pensées sans que soit d'abord présente leur condition de possibilité : la scission.

Qui est visé ? Lorsque Spinoza parle de la *fin* des choses, ce n'est pas la conception grecque du τελος qu'il critique, c'est-à-dire une certaine manière qu'a la chose de se tenir dans l'achèvement ; c'est bien plutôt un destin qui lui est assigné de l'extérieur. La fin, ici, c'est la fin consciente : le but qu'une conscience s'assigne à elle-même ou qu'elle assigne aux objets. On pourrait dire que, dans la perspective de la critique du volontarisme classique, dans le schéma moyen/fin, c'est le mot *moyen* qui est crucial. Il faut d'abord avoir réduit la majorité des êtres à un statut inférieur, gouvernés par des lois dont les hommes sont libres, pour ensuite conférer à ces derniers le pouvoir de disposer à leur gré de

l'univers. L'illusion finaliste se situe donc à deux niveaux : superficiellement, elle consiste à imaginer que les choses ont été façonnées pour nous, comme le trop célèbre melon pour être mangé en famille ; plus profondément, elle repose dans la différence radicale instaurée par l'illusion volontariste. Le premier niveau ne pouvant bien sûr fonctionner que dans la mesure où il est porté par le second. Pas de finalité sans volonté libre.

Or, aux XVIIe et XVIIIe siècles, on se trouve face à deux critiques de la finalité, qu'il faut distinguer malgré leur apparent recouvrement. La première, dans un mouvement cartésien, atteindra son point culminant dans les allusions railleuses de Voltaire ; elle s'en prend à ce que nous avons caractérisé comme la surface de l'illusion finaliste : l'idée que les choses ont été disposées par Dieu pour notre usage. Mais de quel point de vue est faite cette critique ? D'un point de vue qui présuppose le libre arbitre, c'est-à-dire la même base théorique qui est celle de la finalité au sens où l'entend l'*Éthique*. Spinoza, au contraire, ne critique pas seulement la surface de l'illusion, mais surtout le champ de possibilités qui la permet, et qui se constitue de la scission volontariste. Il est important de ne pas confondre ces deux critiques, sans quoi on pourrait avoir superficiellement l'impression d'un accord entre Spinoza et le courant cartésien, sous prétexte d'une uniformité verbale. En réalité, au sens où Spinoza l'entend, on pourrait dire que Descartes est profondément finaliste, même s'il ne l'est pas superficiellement ; il l'est parce qu'il trace le champ où s'épanouira la doctrine de la finalité, quelle que soit d'ailleurs son attitude propre sur la question des causes finales.

Une fois marquée la connivence des deux concepts premiers de l'espace classique, on peut en déduire leurs conséquences. Une nouvelle série de scissions va s'ensuivre, de celle qui fut instituée par la volonté libre. Et, dans la description qu'en donne Spinoza, on voit souvent poindre la critique du monde de l'entendement, telle que la fera Hegel.

Introduire la volonté dans l'analyse de l'esprit humain, c'est nécessairement lui soumettre la vérité ; on sait la théorie

cartésienne de l'erreur : la volonté n'est jamais contrainte par ce que lui présente l'entendement, elle peut toujours se porter au-delà de celui-ci : l'esprit ne se trompe donc que librement. De même le jugement juste témoigne de la liberté humaine, puisque c'est la volonté qui a accepté de ne pas dépasser ce que lui proposait l'entendement. Ce qu'il faut en retenir, c'est qu'on n'est ainsi jamais forcé à tel ou tel jugement : toute évidence, si nette soit-elle, peut toujours être refusée ; une preuve en est la suspension du jugement qui ouvre les *Méditations ;* une autre, la lettre à Mesland où Descartes affirme qu'on peut choisir le faux, simplement pour prouver son libre arbitre : « Il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre [18]. »

Que le volontarisme fonde une analyse des passions humaines conçues comme une exception dans la nature, on vient de le voir. Sur cette théorie de l'homme-exception se fonde toute une série de notions dont on a vu un exemple dans la citation de Descartes : puisque nous sommes libres – alors que les animaux ne le sont pas – nous relevons de catégories auxquelles ils échappent, catégories qui ne font qu'entériner les divers choix de la volonté. *Et du fait qu'ils s'estiment libres sont nées les notions suivantes : la louange et le blâme, la faute et le mérite.*

Deux conséquences : ce qui est, on ne l'analyse pas (car pour ce faire, il faudrait lui reconnaître une certaine nécessité), on se contente de le railler ou de le pleurer ; et ce qui serait conforme aux fins que l'on assigne de l'extérieur à ce qui est, on l'énonce sur le mode du doit-être : la morale, alors, s'épuise en conseils, en appels, en attente ; mesures diverses de la distance instaurée entre deux mondes. La vertu sera alors conçue comme restriction et comme préalable au bonheur. Attente, appel, ascèse : toute la configuration d'une philosophie de la mort, puisque ce qui est s'y trouve condamné par ce qui n'est pas.

Plus d'un siècle après, la critique hégélienne des philosophies de la scission, qu'elle prenne la forme du vœu pieux

de Kant ou de la nostalgie romantique, retrouvera les mêmes accents : si, du point de vue du Sujet volontaire, Kant se trouve du même côté que Descartes, Hegel se range dans la suite de Spinoza.

Volonté, fins, scission, homme hors-nature, raillerie et non analyse des passions, morale du doit-être, vertu enfin chargée de suturer cet écart infini, c'est donc bien un discours cohérent que l'*Éthique* s'emploie à délimiter pour le détruire. Même si on ne trouve chez aucun auteur cette suite nombreuse de concepts dans son ordre, c'est bien elle qui assure la cohérence d'un grand nombre de discours partiels ; et Spinoza, dont la parole s'ouvre sur le rejet du couple volonté/finalité, conclut par une critique de la conception classique de la vertu : *La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même ; et nous n'en éprouvons pas de la joie parce que nous réprimons nos penchants ; au contraire, c'est parce que nous en éprouvons de la joie que nous pouvons réprimer nos penchants* [19].

Maintenant que l'on a vu se dessiner cette configuration dont Spinoza à la fois décrit et détruit le mouvement initial, on peut se demander ce qui chez lui porte cette destruction. Dans la mesure en effet où il n'en reste pas à l'analyse railleuse de la pensée des autres, son système s'ordonne lui aussi selon certains principes moteurs, qui jouent un rôle analogue à celui qu'a la volonté libre dans l'espace du Sujet. Certes il ne faudrait pas croire que ces principes à eux seuls seraient la « réfutation » du courant cartésien : la réfutation, c'est l'*Éthique* elle-même, dans son ensemble ; mais toutes les notions du système ne sont pas à mettre sur le même plan ; il en est qui sont l'instrument essentiel de la remise sur pied du monde qu'il faut effectuer, s'il est vrai que *cette doctrine finaliste met la Nature à l'envers. Car ce qui en réalité est cause, elle le considère comme effet, et inversement. Ce qui par nature est antérieur, elle le rend postérieur. Enfin ce qui est le plus élevé et le plus parfait, elle le rend le plus imparfait* [20].

Or, et l'appendice du Livre I l'énonce une ligne plus haut, considérer les choses à l'endroit, c'est admettre que *tout dans la*

Nature procède selon une nécessité éternelle et une absolue perfection. Nécessité? pour s'en convaincre, il faut lire les premiers chapitres du *Traité politique :* on y énonce d'abord ce qu'il ne faut pas faire, c'est-à-dire *l'opinion des philosophes qui prennent le parti soit d'en rire* (des sentiments humains), *soit de se lamenter, d'éclater en reproches, voire (par affectation de rigorisme) en malédictions;* on reconnaîtra là l'attitude inspirée par le volontarisme, celle qui considère l'homme comme une offense à la nature, de ce qu'elle l'exclut des mécanismes de celle-ci. Par différence, Spinoza trace son propre projet et il consiste justement à parler l'homme comme un objet naturel, soumis comme tout autre à la loi de la nécessité : *Lorsque j'ai étudié les problèmes politiques, je n'ai donc nullement visé à inventer du neuf ni de l'inédit. J'ai cherché à expliquer de manière rigoureuse et indiscutable, ainsi qu'à déduire de la situation propre à la nature humaine, la doctrine susceptible de s'accorder le mieux avec la pratique. De plus, en vue de conserver, dans le domaine de la science politique, une impartialité identique à celle dont nous avons l'habitude lorsqu'il s'agit de notions mathématiques, j'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines, de ne pas les déplorer ni les maudire, mais de les comprendre. En d'autres termes, les sentiments, par exemple, d'amour, de haine, de colère, d'envie, de glorification personnelle, de joie et peine par sympathie, enfin tous ces mouvements de sensibilité n'ont pas été ici considérés comme des défauts de la nature humaine. Ils en sont des manifestations caractéristiques, tout comme la chaleur, le froid, le mauvais temps, la foudre, etc., sont des manifestations de la nature de l'atmosphère. Or, si désagréables que soient parfois les événements physiques, ils n'en sont pas moins nécessaires et n'en ont pas moins leurs causes rigoureuses, à partir desquelles nous essayons de les comprendre. Mais à les étudier tels qu'ils sont, l'esprit trouve autant de satisfaction qu'à connaître ceux dont les sens humains sont agréablement impressionnés* [21].

Si ce qui gouverne à la fois les sentiments humains et les phénomènes tels que la pluie ou la foudre c'est une commune nécessité naturelle, on pourrait se croire en territoire connu. Cette nécessité n'apparaît-elle pas dans le courant cartésien,

comme le principe qui domine les êtres dépourvus de volonté ? En fait ce n'est pas si simple ; Spinoza ne peut être rattaché à ceux qui – comme les matérialistes du XVIIIe siècle – étendent à la conscience le déterminisme reconnu auparavant à l'étendue. Il y a nécessité et nécessité. La doctrine de l'*Éthique* s'oppose aussi bien à la radicalité de la volonté attribuée à Dieu et aux hommes qu'à l'inertie reconnue à la matière. Ce qui pour lui marque chaque chose, c'est la capacité inscrite en elle d'avoir des effets, c'est sa *puissance d'agir*.

Dans le courant volontariste, le libre arbitre ne se détache sur le fond du monde naturel qu'en opposant à la volonté irréductible à une cause les objets qui tous ont été produits par des causes qui les déterminent, selon des lois qui leur échappent. Être nécessaire, dans cette perspective, c'est donc être effet d'une cause ; et c'est la grandeur et le scandale de l'homme que, du moins par l'esprit, il puisse échapper à cette rigueur. Pour Spinoza, c'est un peu le contraire : être nécessaire, c'est être cause d'un effet, ou de plusieurs effets, et on mesure même la perfection au nombre d'effets qui s'ensuivent de la chose. Qu'il s'agisse de Dieu ou de ses différents modes, aussi bien l'homme que les autres êtres, tout produit, et ne produit que selon des lois. La proposition 16 du Livre I, dont Tschirnhaus disait, sans être démenti par son correspondant, qu'elle est l'axe de l'*Éthique*, énonce que *de la nécessité de la Nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes :* c'est dire que parler de nécessité à propos de Dieu revient non à nier sa puissance, mais plutôt à en consacrer le caractère réglé. Refuser au créateur la libre volonté n'est pas le ravaler (et l'homme avec lui) au rang d'objet, mais bien plutôt tracer le dessin d'un monde sans « objets », où rien n'est dans la condition de moyen pour une fin qui était celle de la nécessité classique. Toute chose singulière exprimant d'une certaine façon la nature de Dieu, la proposition 16 mène inéluctablement à la proposition 36 (la dernière du Livre I – donc l'aboutissement de la théologie spinoziste) : *Il n'existe aucune chose dont la nature ne donne naissance à quelque effet.* Comme la substance dont elles sont modes, toutes choses sont actives. La nécessité qui gouverne l'univers n'est pas un simple

mécanisme extérieur aux choses : elle est en elles vivante puissance d'agir. Ce qui s'énonce là est bien radicalement nouveau : car autant qu'à Descartes ou à ses successeurs, cette thèse s'oppose à la physique aristotélicienne : les modes, comme Dieu, produisent spontanément ; ils n'ont pas besoin d'une forme pour actualiser leur puissance. Il y a bien une différence entre la substance divine et ses modes finis que sont les choses singulières : alors que Dieu obéit aux lois de sa seule nature, les modes finis ont besoin d'une autre détermination qu'eux-mêmes pour exister et produire, mais d'une détermination qui est tout autre chose qu'une forme : à savoir les autres modes finis, les autres choses singulières. Il faut dès lors nuancer ce qui a été dit de la puissance d'agir : en tant que les choses sont affectées par ce qui leur est extérieur, elles produisent bien encore des effets, mais ces effets ne relèvent plus directement de ce qu'énonce la proposition 36 du Livre I : ils ne répondent plus à la seule nature de la chose singulière. La puissance d'agir d'une chose n'est donc pas constante : ses effets suivent *plus ou moins* de la nécessité de sa nature ; non qu'il faille introduire le hasard, mais parce qu'une partie de son action dépend d'une nécessité externe. Il est tout différent d'agir d'après ses propres lois ou d'après celles qui sont imposées par l'extérieur. Le principe unique de la nécessité apparaîtra donc sous des figures diverses : on dira que la puissance d'agir est à son maximum quand on se comporte selon les lois de sa seule nature, et qu'elle diminue au fur et à mesure que l'on est soumis à l'action des autres choses.

Cette distinction faite, on peut ressusciter le terme de liberté pour désigner non plus le fait de n'avoir pas de causes – fait impensable dans le monde de l'*Éthique* –, mais la caractéristique de ce qui agit et produit par soi-même, selon les lois de sa seule nature. Cette liberté-là n'est pas le contraire de la nécessité : elle en est l'une des formes ; loi intérieure, c'est à la contrainte qu'elle s'oppose. D'où la double définition VII du Livre I : *Est dite libre la chose qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir. On appelle au contraire nécessaire, ou plutôt contrainte, la chose qui*

est déterminée par une autre à exister et à produire un effet selon une raison définie et déterminée. L'hésitation ici, vite corrigée, *(nécessaire ou plutôt contrainte)* montre bien la prégnance sinon du courant volontariste, du moins du vocabulaire dans lequel il s'inscrit : il faut d'abord le répéter avant de rompre avec lui. La liberté est donc production réglée et non gratuité absolue ; loin du bon plaisir par quoi les hommes habituellement se représentent les décrets des rois, elle est le stade suprême de la puissance d'agir : celui justement où culmine la loi.

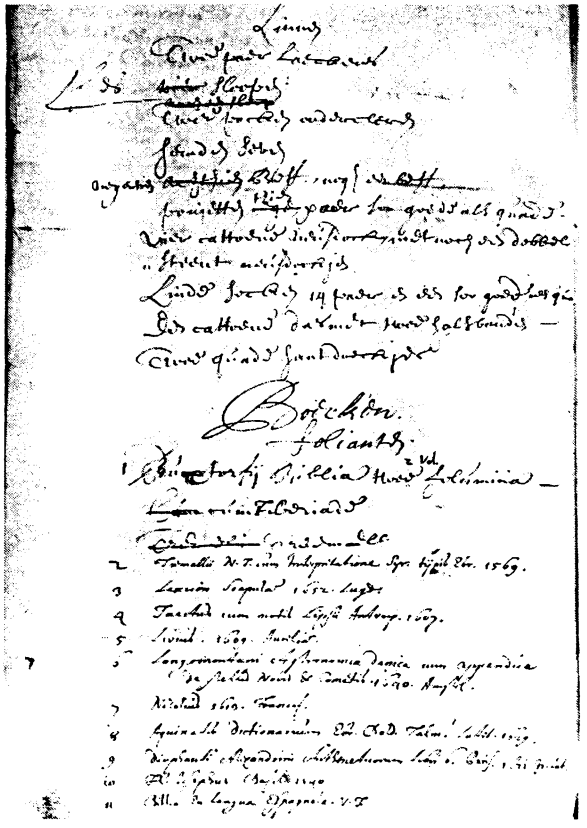
Dans ces conditions, bien sûr, rien n'est plus libre que Dieu, non qu'il puisse faire n'importe quoi, mais précisément, au contraire, parce que tout ce qu'il fait se laisse rapporter à une nécessité qui est la sienne. Il n'a certes pas besoin, pour jouir de cette liberté, qu'on lui attribue l'illusion du libre arbitre qui, on l'a vu, n'est que le reste d'une action perçue dont on ignore la cause.

Revenons au début du *Traité politique.* On peut juger ce qui se passe dans la cité – et ce qui se passe dans l'atmosphère – selon deux méthodes : le regret et l'indignation (ou l'éloge, qui relève du même registre) ; ou bien l'analyse scientifique, qui consiste à rechercher l'essence et les propriétés des choses. Mais ces deux attitudes se fondent sur deux conceptions du monde opposées : car il est inutile de rechercher l'essence et les propriétés – c'est-à-dire des relations constantes et nécessaires – dans un phénomène, si l'on est persuadé qu'il n'en a pas ; tant que l'on admet l'existence d'une volonté que rien ne détermine, on peut énoncer ce que les hommes devraient être, ou regretter qu'ils ne le soient pas ; on ne peut étudier selon quelles lois ils sont, parce que c'est là une question impossible à poser. De même, considérer les choses non humaines comme des moyens pour l'homme ou ses dieux mène également à les interroger en termes de fins et non de rapports nécessaires : on se demandera pourquoi ou pour qui elles sont faites et non comment elles produisent leurs effets. Or, on l'a vu, l'illusion de la volonté libre, illusion spontanée chez l'homme, le mène naturellement à supposer des fins. Comment alors la véritable connaissance est-elle apparue ?

grâce à la démarche des mathématiques qui a permis aux hommes d'apercevoir ces préjugés et de s'en départir. On examinera plus loin la question de savoir comment se développe la mathématique elle-même ; l'essentiel est qu'elle fournit un *modèle :* celui d'un regard porté sur le monde en termes de nécessité ; face à un triangle, le mathématicien ne se demande pas à quoi il sert, ni quelle volonté l'a créé dans ce but – mais quelle est sa définition et quelles propriétés on peut déduire de cette définition. C'est ainsi que procédera Spinoza lui-même : *Du seul fait que je définisse Dieu comme un Être à l'essence duquel appartient l'existence, je puis en conclure plusieurs propriétés : qu'il existe nécessairement, par exemple, qu'il est un, immuable et infini, etc.* [22]. C'est bien pour cela que l'*Éthique* est démontrée *de manière géométrique :* ce n'est ni une mode, ni une coquetterie, c'est que la méthode des géomètres est la seule qui permette d'échapper à l'illusion finaliste ; sans elle, jamais les hommes n'auraient atteint la vraie connaissance des choses, pris qu'ils sont dans leurs préjugés. *Et cette seule raison, certes, eût suffi pour que la vérité demeurât à jamais cachée au genre humain, si la mathématique, qui s'occupe non des fins mais des essences et des propriétés des figures, n'avait montré aux hommes une autre règle de vérité* [23].

L'espace de Spinoza est donc ainsi repéré : après avoir délimité son Autre, on a noté ses propres concepts fondamentaux et indiqué son modèle. Aussi bien les hommes que la matière et Dieu sont gouvernés par une nécessité absolue, la même qui relie le théorème à ses conséquences. Désormais le système dans son ensemble va être la reconnaissance pas à pas des formes de la puissance d'agir. C'est sur cette base que Spinoza va entreprendre la minutieuse déconstruction de la théorie volontariste de l'erreur, de la louange et du blâme des sentiments, de la conception ascétique de la vertu. La raison alors ne demandera rien contre la nature, parce qu'elle sera elle-même un produit de la nature, qui aidera à mieux se réaliser ce que poursuivait celle-ci. Comme avant, mieux qu'avant.

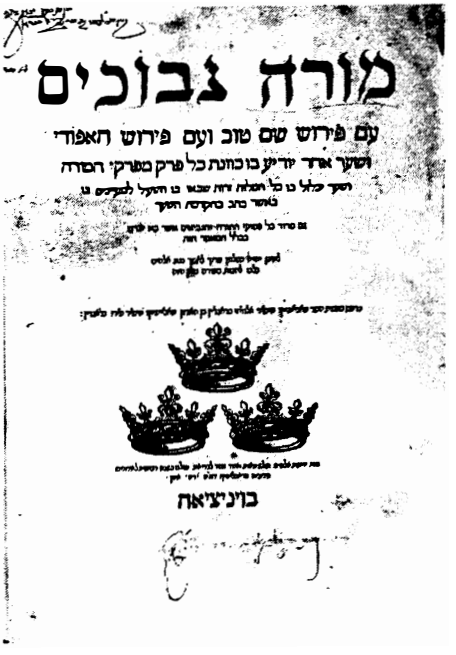
la bibliothèque de Spinoza



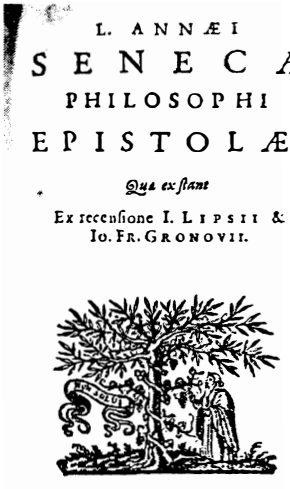
Début de l'inventaire de la bibliothèque de Spinoza, effectué après sa mort.

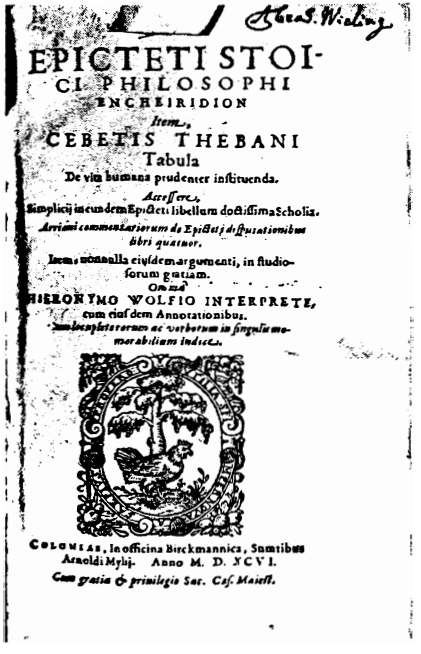
La tradition juive

BIBLIA
SACRA IVXTA
GERMANAM HEBRAICI
FESTINA LENTE


מורה נבוכים
בויניציאה

Les stoïciens


L. ANNÆI
SENECÆ
PHILOSOPHI
EPISTOLÆ,
Quæ exstant
Ex recensione I. LIPSII &
Io. FR. GRONOVII.
Lugdun. Batavor.
Ex Officinâ Elsevirianâ,
clɔ Iɔ cxlix.


EPICTETI STOICI PHILOSOPHI
ENCHEIRIDION
Item,
CEBETIS THEBANI
Tabula
De vita humana prudenter instituenda.
COLONIÆ, In officina Birckmannica, Sumtibus Arnoldi Mylij. Anno M. D. XCVI.
Cum gratia & privilegio Sac. Cæs. Maiestt.

Maïmonide : « le Guide des égarés ».
Bible en hébreu. ▶

פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה יה׃

אודך כי עניתני ותהי לי לישועה׃

אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה׃

מאת ה׳ היתה זאת היא נפלאת בעינינו׃

חמשה
חומשי תורה
נביאים ראשונים ואחרונים
וכתובים׃

עם פי׳ [illegible] על פי הדקדוק [illegible]
[illegible]׃

שנת **שצט** לפק

בויניציאה

במצות [illegible] על ספר
זואני וינדרמין

בבית [illegible]

ARN. CLAPMARIVS
De
ARCANIS
RERVM PVBLICARVM,
Illustratus
A IOAN. CORVINO IC.
Accessit
CHR. BESOLDI
Amsterodami,
Apud Ludouicum Elzeuirium. Anno 1643.

HUGONIS GROTII
V. C.
DE
IMPERIO
SVMMARVM POTESTATVM
CIRCA SACRA.
Commentarius Posthumus.
LVTETIÆ
PARISIORVM.
Anno Domini M. DC. XLVII.

ELEMENTA
PHILOSOPHICA
de
CIVE,
Auctore
THOM. HOBBES
Malmesburiensi.
Amsterodami.

les premières réfutations

REGNERI à MANSVELT

Philosophiæ, dum viveret, Doctoris & Professoris in Academia Trajectina

ADVERSUS ANONYMUM

THEOLOGO-POLITICUM

Liber Singularis,

In quo omnes & singulæ TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICI Dissertationes examinantur & refelluntur, cum præmissa disquisitione de Divina per Naturam, & Scripturam Revelatione.

OPUS POSTHUMUM.

AMSTELÆDAMI;

Apud ABRAHAMUM WOLFGANG Bibliopolam,
Anno 1674.

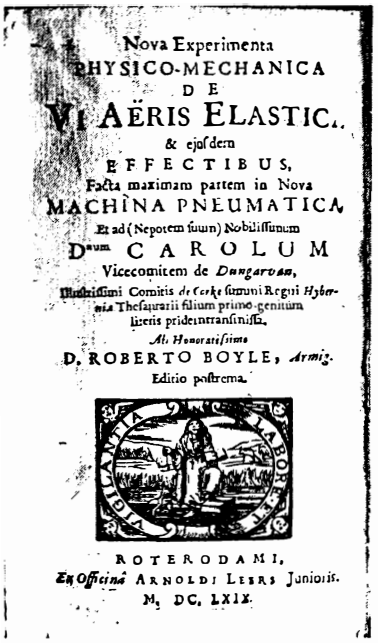
DE WAERHEYT
VAN DE
CHRISTELIJCKE GODTS-DIENST
EN DE
AUTHORITEYT
DER
H. SCHRIFTEN,
BEWEERT
Tegen de Argumenten der Ongodtsdienstige,
Of een
Wederlegginge van dat Godt-lasterlijcke
BOECK, genoemt
Tractatus Theologico-Politicus.

Ta welcke sho met natuerlijcke en Philosophische redenen, als Argumenten uyt de H. Schrift wort bewesen, de waerheyt en noodsaeckelijckheyt van de Christelijcke Godts-dienst, als mede hoe Ziel en Landt-verderflijck de roeminge van ontie Schrijver is.

DOOR
WILLEM VAN BLYENBERGH, *Dortmant.*

Gedruckt TOT LEYDEN;
By DANIEL van GAESBEECK, 1674.

DIOPHANTI
ALEXANDRINI
ARITHMETICORVM
LIBRI SEX,
ET DE NVMERIS MVLTANGVLIS
LIBER VNVS.
Nunc primùm Græcè & Latinè editi, atque absolutissimis Commentariis illustrati.
AVCTORE CLAVDIO GASPARE BACHETO
MEZIRIACO SEBVSIANO, V. C.
LVTETIAE PARISIORVM
Sumptibus SEBASTIANI CRAMOISY, via Iacobæa, sub Ciconiis,
M. DC. XXI.
CVM PRIVILEGIO REGIS.



Nova Experimenta
PHYSICO-MECHANICA
DE
VI AËRIS ELASTICA,
& ejusdem
EFFECTIBUS,
Facta maximam partem in Nova
MACHINA PNEUMATICA,
Et ad (Nepotem suum) Nobilissimum
D^num CAROLUM
Vicecomitem de *Dungarvan*,
Illustrissimi Comitis *de Corke* summi Regni *Hybernia* Thesaurarii filium primo-genitum literis prideintransmissa.
Ali Honoratissimo
D. ROBERTO BOYLE, *Armig.*
Editio postrema.
VIGILANTIA LABOREM
ROTERODAMI,
Ex Officinâ ARNOLDI LEERS Junioris.
M. DC. LXIX.

FRANCISCI VIETÆ
OPERA
MATHEMATICA,
In unum Volumen congesta,
ac recognita,
Operâ atque studio
FRANCISCI I SCHOOTEN Leydensis,
Matheseos Professoris.
LVGDVNI BATAVORVM,
Ex Officinâ Bonaventuræ & Abrahami Elzeviriorum.
CIↃ DC XLVI.
ExBibl.
Ios Ren Card.
Imperialis.

Sténon, " Observationes anatomicae ", Leyde, 1662.

Huygens.

GEOMETRIA,
à
RENATO DES CARTES
Anno 1637 Gallicè edita; nunc autem
CUM NOTIS
FLORIMONDI DE BEAUNE,
In Curiâ Blesensi Consiliarii Regii,
In linguam Latinam versa, & commentariis illustrata,
Operâ atque studio
FRANCISCI à SCHOOTEN,
Leydensis, in Academiâ Lugduno-Batavâ, Matheseos Professoris, Belgicè docentis.

LUGDUNI BATAVORUM,
Ex Officinâ IOANNIS MAIRE.
CIↃ IↃC XLIX.

néo-platonisme.

Leibniz.

LOS
DIALOGOS
DE AMOR
DE MESTRE LEON
ABARBANEL MEDICO
Y FILOSOFO
EXCELENTE.

DE NVEVO TRADVZIDOS
en lengua castellana, y dirregidos ala Maiestad
del Rey FILIPPO.

Con priuilegio della Illustrissima Senoria.

EN VENETIA
CON LICENZA DELLI SVPERIORI.
M D LXVIII.

La nature de Dieu et ses propriétés

Ce sont les mathématiques qui nous ont appris à parler des choses telles qu'elles sont, au lieu de louer, blâmer, ou supposer des fins. Pour étudier ce qui est, c'est-à-dire ce qui se déploie dans les lois de la nécessité, on va donc procéder mathématiquement. On parlera de Dieu comme les géomètres parlent du triangle. Or, qu'en disent-ils ? Ils étudient sa nature (c'est un polygone qui a trois angles) et ses propriétés (la somme des angles est égale à deux droits) et surtout ils montrent comment ses propriétés s'ensuivent nécessairement de sa nature. Que dirons-nous donc de Dieu ? La même chose. On énoncera sa nature et ses propriétés, à savoir qu'il est un *être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie* (I, déf. 6) ; qu'il existe nécessairement ; qu'il est éternel ; que rien ne peut être conçu sans lui. Mais, on l'a vu par la proposition 16 *(de la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes)*, sa principale caractéristique, ce sera d'être productif ; et de produire des choses qui seront non moins nécessairement productives. Il s'agit donc de décrire un univers où tout ce qui est agit et a des effets, Dieu n'étant rien d'autre au fond que ce principe même d'activité présent en tout. En dernière analyse, Dieu c'est la présence, dans chaque chose singulière, de la vie.

Pour en arriver là il faudra d'abord se débarrasser de toute une conception traditionnelle de Dieu : conception des théologiens, du vulgaire et des philosophes qui répètent l'illusion commune ; conception qui, pour attribuer à Dieu une dérisoire grandeur, de fait le réduit à l'impuissance. Implantée chez les hommes sous des formes complexes et ramifiées, cette conception se laisse saisir à trois niveaux : sous la figure la plus critiquée, c'est un *préjugé :* l'anthropomorphisme ; mais ce préjugé s'enracine dans l'*illusion* qu'est la vision volontariste de l'homme et il se continue dans une pratique et un appareil de *superstition.*

Le préjugé consiste à croire Dieu semblable à l'homme. On se le représente donc comme une personne humaine ou plutôt (et la nuance est importante) comme ce qu'on imagine de l'humanité – en plus grand certes, et plus puissant, mais

analogue quant au fond. *Ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine attribuent facilement à Dieu les sentiments humains, surtout lorsqu'ils ignorent encore comment les sentiments se produisent dans l'esprit* [24]. Le préjugé peut prendre des formes plus ou moins grossières, plus ou moins épurées : l'imitation de l'homme se fait à différents degrés de ressemblance. *Il en est qui se figurent Dieu composé, tout comme l'homme, d'un corps et d'un esprit, et exposé aux passions* [25]. La clef de cette représentation, c'est le dieu créateur au sens chrétien du terme : celui qui tire les choses du néant et leur confère l'immortalité par un acte libre de son vouloir, alors qu'il aurait pu tout aussi bien ne pas le faire. Les hommes s'imaginent ainsi prouver l'extrême puissance de Dieu, en l'ôtant aux lois de la nécessité (puisqu'ils se représentent celle-ci, on l'a vu, comme l'opposé de la liberté) : ils *pensent que Dieu est cause libre parce qu'il peut, selon eux, faire que les choses qui, avons-nous dit, suivent de sa nature – c'est-à-dire qui sont en son pouvoir – n'arrivent pas, autrement dit, ne soient pas produites par lui. Mais c'est comme s'ils disaient que Dieu peut faire que de la nature du triangle il ne suive pas que ses trois angles sont égaux à deux droits, autrement dit que d'une cause donnée ne suive pas l'effet, ce qui est absurde* [26].

Il faut s'arrêter sur cet anthropomorphisme ; d'abord, parce que l'idée suivant laquelle c'est l'homme qui a conçu Dieu à son image, et non l'inverse, est assez neuve au XVIIe siècle. Ensuite, surtout, parce que ce préjugé, Spinoza ne le donne pas comme gratuit : s'il prend sa source dans l'illusion de la liberté, chacun s'y soumet spontanément. Spinoza se garde bien de commettre l'erreur qu'il reproche aux autres : il ne critique pas les absurdités des hommes comme si elles étaient des scandales, mais il montre au contraire comment elles sont produites naturellement par la constitution de l'homme. En ce sens, il est fort loin de la critique de la religion, telle que la pratiqueront les Lumières : les penseurs du XVIIIe siècle en seront encore à s'étonner et à s'indigner de la bêtise des peuples et de la friponnerie des prêtres ; l'une et l'autre, d'être sans bornes, n'en apparaîtront que plus inexplicables ; l'erreur sera d'autant plus éclatante qu'elle demeurera

injustifiée : on raillera Dieu comme les théologiens raillaient l'impuissance des mortels. Autant dire que le blâme en place d'analyse et sa base logique : le volontarisme, auront changé de camp, non de procédé.

Face à une telle critique de la religion, Spinoza est peut-être, en un sens, plus proche de Feuerbach : tous les deux montrent qu'il y a une nécessité du préjugé religieux et la racine de cette nécessité est la même chez l'un et chez l'autre : c'est celle de l'image humaine projetée à l'extérieur de l'homme et attribuée à un être qui a les mêmes caractéristiques, mais à un plus haut degré. Cependant, ici encore s'introduit une différence radicale et Spinoza, décidément, demeure isolé : chez l'auteur de *l'Essence du christianisme*, cette nécessité est une vérité. Ce que la religion cache et révèle à la fois, c'est l'essence de l'homme, qu'elle transporte indûment hors de lui – mais, après tout, ce transport est une méconnaissance : ce n'est pas un pur mensonge. Aussi, il s'agira moins de détruire la religion que de l'interpréter, pour faire apparaître sous son vrai jour ce qui s'y dissimule dans les oripeaux somptueux de la divinité. Ainsi, inversant une tradition théologique qui remonte au moins à saint Augustin, on dira que les trois personnes de la Trinité représentent les facultés humaines : « La trinité divine intérieure à l'homme et transcendante à l'homme individuel, c'est l'unité de la raison, de l'amour et de la volonté [27]. » Autant dire que le discours sur Dieu révèle, bien que sur un mode travesti, son essence à l'individu : l'humanité. C'est bien ainsi que Feuerbach mesure sa distance à l'*Aufklarung :* « L'historien montre... que les récits des miracles du Christ se réduisent à de pures contradictions et inepties, que ce sont des affabulations tardives, que par conséquent le Christ n'a pas été un thaumaturge et qu'il n'a pas été le moins du monde ce que la Bible en a fait. Moi, au contraire, je ne me demande pas ce qu'a été ou ce que peut bien être le Christ réel et naturel opposé à ce Christ surnaturel qui est le résultat d'une fiction ou d'un devenir ; j'accepte au contraire ce Christ religieux, mais je montre que cet être supra-humain n'est rien d'autre qu'un produit et un objet des sentiments surnaturels de l'homme [28]. »

Pour Spinoza en revanche, si le discours religieux révèle quelque chose, c'est non pas ce qu'est l'homme en réalité, mais ce qu'il croit de lui-même ; ce qui est bien différent. L'erreur théologique renvoie non à l'essence humaine, mais à l'erreur humaniste. Le sujet étant tout aussi illusoire que ce que l'on construit d'après lui, la lecture de la religion ne saurait donc être interprétation. Il n'y a rien à faire du préjugé religieux, sinon le démonter, se convaincre de sa nécessité et en repérer les effets.

Les effets : ils résident dans le culte et toutes les pratiques superstitieuses ; puisqu'on imagine que Dieu ressemble aux hommes, on lui suppose des humeurs, des désirs, des rancunes ; on cherche donc ce qui pourra le satisfaire et l'apaiser : *Or comme ils n'ont jamais eu aucun renseignement sur le naturel de ces êtres, ils ont dû en juger d'après le leur, et ils ont ainsi admis que les dieux disposent tout à l'usage des hommes, pour se les attacher et être grandement honorés par eux. D'où il résulta que chacun d'eux, suivant son naturel propre, inventa des moyens divers de rendre un culte à Dieu, afin que Dieu l'aimât plus que tous les autres et mît la Nature entière au service de son aveugle désir et de son insatiable avidité. Ainsi ce préjugé est devenu superstition et a plongé de profondes racines dans les esprits ; ce qui fut une raison pour chacun de chercher de toutes ses forces à comprendre les causes finales de toutes choses et à les expliquer. Mais en voulant montrer que la Nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire qui ne soit à l'usage des hommes), ils semblent avoir uniquement montré que la Nature et les dieux délirent aussi bien que les hommes. Voyez, je vous prie, où cela conduit! Parmi tant d'avantages qu'offre la Nature, ils ont dû trouver un nombre non négligeable d'inconvénients, comme les tempêtes, les tremblements de terre, les maladies, etc., et ils ont admis que ces événements avaient pour origine l'irritation des dieux devant les offenses que leur avaient faites les hommes ou les fautes commises dans leur culte* [29].

Ce culte, ces croyances s'appuient sur un appareil lié aux institutions politiques et spécialement aux plus redoutables d'entre elles : le passage est constant de l'illusion naturelle à ses conséquences et de celles-ci à ce qu'elles protègent. Il

finit par y avoir des gens qui ont intérêt à la conservation des préjugés (pour des raisons personnelles ou collectives) ; théologiens et tyrans se donnent la main pour tromper et préserver leurs moyens de tromper. *Et ainsi arrive-t-il que celui qui cherche les vraies causes des miracles et s'applique à comprendre en savant les choses naturelles, au lieu de s'en étonner comme un sot, est souvent tenu pour hérétique et impie et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la Nature et des dieux. Car ils savent que l'ignorance une fois détruite s'évanouit cet étonnement, leur unique moyen d'argumenter et de conserver leur autorité* [30].

Il faut tenir compte de ce double enracinement naturel et social pour bien saisir le statut de la critique de la religion chez Spinoza. Elle n'est pas purement naturaliste, comme aurait pu le faire croire la référence de départ à l'origine de l'illusion (les hommes sont ainsi faits que...) : en fait, ici sont liés inséparablement une base quasiment physique (l'écart primitif donné : connaissance des actions / ignorance des causes) et ce qui l'engendre et qui l'aide à se reproduire : l'autorité sociale de ceux qui s'appuient sur le préjugé, le réseau compliqué des idées reçues, des institutions et de la répression. C'est pourquoi les textes de Spinoza, depuis les plus anciens, de l'*Éthique* aux *Traités* en passant par de nombreuses lettres, reprennent inlassablement cette question de la religion, à tous les niveaux qui viennent d'être dégagés.

Une fois l'illusion décelée sous le préjugé, ce qui ordonne la critique de leur double efficace, c'est le repérage du faux concept de volonté libre. Conférer à Dieu le libre arbitre, c'est lui refuser de vivre la nécessité universelle, c'est le placer sous le signe de la gratuité, c'est-à-dire de l'impuissance. La seule liberté digne de Dieu, c'est l'active production qui est sa loi. Il faut donc dire que Dieu est absolument libre, non en tant qu'il agit selon son bon plaisir, mais en tant qu'il n'est soumis qu'à sa propre nécessité interne : qu'il n'est, autrement dit, nullement contraint.

S'il n'est pas contraint de l'extérieur, c'est précisément que rien ne lui est extérieur, car *en dehors de Dieu, nulle substance ne peut être ni être conçue*, et *tout ce qui est est en*

Dieu, et rien, sans Dieu, ne peut être ni être conçu [31]. L'opposition aux thèses chrétiennes et classiques s'articule donc en deux faces : Dieu ne crée pas mais produit nécessairement ; il est – en un sens – identique à ce qu'il produit. Les deux thèses tiennent ensemble : c'est cette identité, ou plutôt cette présence de Dieu dans les choses qui les assure de n'être pas suspendues à son décret. On a voulu voir là le point fondamental de la doctrine de Spinoza (le fameux « panthéisme » ou, si l'on préfère, l' « athéisme », puisque si tout est Dieu, Dieu n'est plus rien), et on ne s'est pas fait faute de lui reprocher ce blasphème. Dans le cas le plus favorable, on a voulu y voir une résurgence du néo-platonisme, transmise sans doute à travers la mystique juive ou Giordano Bruno. Cependant, production et émanation font deux : il faut savoir si l'on cherche seulement des influences, ou si l'on analyse l'enchaînement rigoureux d'un espace théorique. Qu'un concept ou une opération conceptuelle ait été formulés pour la première fois au contact d'une certaine tradition, au besoin même avec des mots ou dans un climat empruntés à cette tradition, importe peu si ce concept joue un rôle précis dans une certaine machinerie théorique, différente de celle d'où il est importé. On n'a pas expliqué une chaîne de montage quand on a assigné l'origine des matières premières.

Il est exact que la première apparition de cette unité de substance se fait chez Spinoza dans un style néo-platonicien – mais l'ordre philosophique n'est pas seulement une question de style. Dans le texte le plus ancien que nous connaissions, un *Dialogue* inséré dans le *Court Traité*, on voit l'Amour qui recherche la perfection, et les réponses qui lui sont données par l'Entendement, la Raison et la Concupiscence :

L'Entendement : A mon avis, la nature ne peut être considérée que dans sa totalité, comme infinie et souverainement parfaite, et si tu as quelque doute, interroge la Raison, elle te le confirmera.

La Raison... : La nature est une unité éternelle, infinie, toute-puissante, qui comprend tout – et nous appelons sa négation le néant.

La Concupiscence : Vraiment tout cela s'accorde bien singulièrement : l'unité ne ferait qu'un avec la diversité que je vois

partout dans la nature! Comment? je vois que la substance qui pense n'a rien de commun avec la substance étendue et que l'une limite l'autre...

La Raison : Tu prétends, Concupiscence, qu'il y a des substances distinctes, et cela, je te le dis, est faux. Car je vois clairement qu'il y a une substance qui est unique, subsiste par elle-même et est le support de tous les autres attributs... Vouloir, sentir, comprendre, aimer, etc., sont différents modes de ce que tu appelles substance pensante, modes que tu ramènes tous à l'unité et dont tu fais une chose unique; de la même façon, et en vertu de ta propre démonstration, je conclus que l'étendue et la pensée infinies, jointes à d'autres attributs infinis (à d'autres substances, dirais-tu) ne sont rien que des modes de l'être unique, éternel, infini, existant par soi; et de tous ces modes, nous l'avons dit, nous composons un être unique et une unité hors de laquelle on ne peut rien se représenter [32].

C'est la concupiscence qui veut s'arrêter à la diversité de la nature, et la raison qui sait remonter de cette diversité à une unité plus haute : il n'y a au fond pas de substances distinctes et l'amour, pour assouvir sa soif d'unité doit se porter vers le Tout. Il est certain que tout cela fait penser à des thèmes plus anciens, ou à certaines interprétations du christianisme (il y a toujours eu au sein de celui-ci des courants tendant à effacer la démarcation entre le Créateur et ses créatures ; régulièrement condamnés, ils ont toujours fait leur réapparition, peut-être parce qu'ils sont indispensables à l'expérience mystique). Mais ce rapprochement n'épuise pas le thème proprement spinoziste qui vient au jour ici. On pourra en effet abandonner les éléments néo-platoniciens – la forme dialoguée n'en étant pas le moindre – et son remplacement par une structure mathématique indiquant tout autre chose qu'une nouveauté extérieure ; on devra surtout abandonner le type de causalité qui structure le dialogue (où on remonte des attributs à la substance comme des modes aux attributs) : on n'en gardera pas moins cette présence de la substance dans chaque mode qui apparaît discrètement ici, mais passera sur le devant de la scène lors du remaniement mathématique.

Car c'est bien là qu'est la démarcation. Dans les diverses

doctrines de l'émanation, on trouve des constantes : le monde y est ramené à une origine (l'Un, Dieu,...) qui – sans le vouloir : c'est là le point de rupture avec toute théologie créationniste – a laissé déborder une partie de sa capacité d'être (« comme une lumière se diffuse » dit Plotin) d'où prennent naissance d'autres étants ; mais bien sûr, ils ne sont que l'ombre, l'écho de ce dont ils émanent : c'est de lui qu'ils tiennent tout, mais ils ne sauraient l'égaler ; ils ont forcément moins d'éclat, moins de teneur ontologique et l'émanation est une longue et régulière déchéance : plus on s'éloigne de la source, moins on a d'être ; si jamais on concède autre chose aux étants que ce qui leur vient de la substance première, c'est en termes de mal, de privation, de matière : caractères qui ne diminuent en rien leur déchéance mais, au contraire, l'accroissent. Que cette déchéance ne soit pas uniforme (ils sont à des degrés divers de dégradation) fonde entre eux une hiérarchie, selon qu'ils sont plus ou moins éloignés de l'Un ou de la divinité première. Bien sûr, il y a des variantes dans ces doctrines : les gnostiques, pour mieux marquer l'abaissement de l'homme, ont tendance à multiplier les intermédiaires ; Plotin, contre eux, note que l'Un « n'est pas éloigné du tout ». Mais, par-delà ces distinctions, la tendance est à refuser la réalité aux choses finies : si chacune n'est rien d'autre qu'un fragment déchu, son centre et sa raison sont hors d'elle, et la dire vraiment, ce ne peut être que l'effacer dans la source à quoi elle se rattache. La logique de l'émanation mène donc à la négation des individus. Elle y mène, c'est-à-dire qu'elle ne s'y résout jamais, mais, tout en distinguant provisoirement les individus, donne à chacun comme horizon sa résorption dans le tout originaire ; elle la leur impose comme *fin :* à tous les sens du mot : à la fois limite et exigence.

Cette suppression finale des individus, on peut l'analyser de deux côtés : du côté de la source, comme retour de ce qu'elle avait perdu (mais elle n'en sera enrichie que si on accorde quelque puissance au négatif) ; ou du côté des choses : elles aspirent au retour, à la fin de l'état de séparation, qui est à leur origine ; mais la difficulté même de ces retrouvailles

avec leur Source, les tourmente, que ce tourment soit oublié, ou ressenti comme tragique. C'est là un schéma très (trop) général – mais qui rend assez bien compte de la connivence, dans toutes les doctrines émanatistes, de ces trois concepts (de quelque nom qu'ils soient désignés) : émanation, déchéance, hiérarchie – et de l'aboutissement de leur chaîne : la négation des individus [33].

Qu'en est-il de l'*Éthique ?* Le modèle est ici la mathématique et l'enchaînement de ses propositions, et non plus la lumière : donc pas de « diffusion » de l'Un, mais bien plutôt une production nécessaire, comme celle des conséquences par le théorème ou la définition. La réduction des choses à Dieu se fait donc non pas par l'habituelle logique émanatiste mais par la *torsion* de notions cartésiennes, ou plutôt de notions héritées de la scolastique à travers Descartes : substance, attribut, mode. Il suffit de donner au terme de substance le sens fort de *ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose pour être formé*, pour restreindre cette notion à un être unique, dont les autres ne sont que des modifications. Ce sens fort, Descartes le refusait, ou plutôt il lui refusait d'être le seul, puisque, définissant la substance « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister », il concédait certes qu'à la comprendre ainsi « à proprement parler il n'y a que Dieu qui soit tel » mais, invoquant la plurivocité de l'École, il étendait le terme à certaines créatures « parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances [34] ».

Cette substance unique se dit suivant une infinité d'attributs, qui ne sont pas différents d'elle : ce sont ses noms ou, si l'on préfère, les différents registres où elle s'exprime. Ils sont de plain-pied avec elle : il n'y a ici ni émanation ni déchéance. Mais pourquoi cette substance consistant en une infinité d'attributs ne resterait-elle pas elle-même, sans se modifier ?

Parce que rester elle-même, c'est justement continuer à vivre dans toutes ses conséquences : le triangle n'en est pas moins triangle du fait que la somme de ses angles est égale à deux droits : au contraire, la rigueur théorique de la définition est immanente à sa conséquence : elle la sous-tend et lui donne la solidité mathématique qui lui fera elle-même produire d'autres conséquences. Il en est de même de Dieu. Lisons la démonstration de la proposition 16 : il y est clair que c'est bien ce rapport d'immanence (donc de présence) qui est le rapport de Dieu aux modes, et non pas l'éloignement de l'émanation. *Cette proposition doit être évidente pour tous, si on a fait attention que, de la définition donnée d'une chose quelconque, l'entendement conclut plusieurs propriétés, qui réellement sont les conséquences nécessaires de cette définition (c'est-à-dire de l'essence même de la chose), et les propriétés sont d'autant plus nombreuses que la définition de la chose exprime plus de réalité, c'est-à-dire d'autant plus que l'essence de la chose définie enveloppe plus de réalité. Or comme la nature divine a une infinité absolue d'attributs... dont chacun exprime une essence infinie en son genre, de sa nécessité doit donc suivre nécessairement une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini)* [35].

Cette différence en implique deux autres, non moins essentielles :

a) s'il n'y a pas de déchéance, il n'y a pas non plus de hiérarchie. Dieu est présent en tous les modes : on ne peut les classer suivant leur degré d'éloignement à son égard. Il y a, certes, différentes sortes de modes : les modes infinis et les modes finis (qui sont les « choses singulières ») – mais les premiers semblent être plutôt les systèmes de lois selon lesquels s'ordonnent les seconds : ils ne les précèdent pas en dignité mais seulement dans l'ordre de la démonstration ;

b) les modes finis sont bien réels eux aussi ; ils ne s'effacent pas dans l'immensité divine ; leur ordre n'est pas conçu comme une dégradation progressive de l'Être, chacun est irréductible aux autres et s'ils se laissent déduire de Dieu comme ses modifications, ils ne peuvent y être réduits, puisque ce sont des modifications nécessaires. La métaphysique de

Spinoza n'est pas une vision de la perte des choses en Dieu, mais de la présence de Dieu dans les choses, ce qui est bien différent.

Le monde de l'*Éthique* n'est donc pas plus celui du néoplatonisme que celui de la création chrétienne ou du volontarisme classique qui la relaie. Que pour construire ce type d'univers conceptuel, Spinoza utilise des matériaux qui « viennent » de Descartes (les notions de substance, mode, attribut ; le nominalisme, d'ailleurs plus rigoureux que celui de Descartes) ; que de même il emprunte des schémas à une tradition issue de Plotin, comme il recourt à des termes présents chez saint Thomas (« nature naturante », pour désigner la substance et ses attributs ; « nature naturée », pour les modes) – tout cela est exact : mais ces matériaux sont réorganisés et repensés d'une manière cohérente qui les détourne de leur sens antérieur pour leur faire produire quelque chose de tout à fait nouveau ; du choc de la causalité expressive et du strict nominalisme se constitue un espace méconnaissable : le seul peut-être avant Marx où soient pensables sans réduction différents niveaux de réalité.

Essayons de parcourir ces deux niveaux en montrant comment ils renvoient l'un à l'autre. On a vu que la nécessité prenait chez Spinoza la figure de la puissance d'agir ; comment passe-t-on de celle de Dieu à celle des choses ?

La puissance de Dieu n'est pas un pouvoir de décision comme celle des rois, c'est une puissance au sens naturel (au sens où les gros poissons peuvent manger les petits...). Les gros poissons sont structurés de manière telle qu'ils peuvent et ne peuvent que manger les petits. Leur effet nécessaire, c'est l'absorption des petits poissons ; de même, Dieu est structuré de telle façon qu'il ne peut que produire une infinité d'effets. Ce n'est pas un libre décret : c'est une irrésistible capacité de production. C'est pourquoi lorsqu'on énonce que la nature de Dieu est sa puissance même, il faut comprendre : Dieu n'est pas autre chose que cette puissance ; il est la vie.

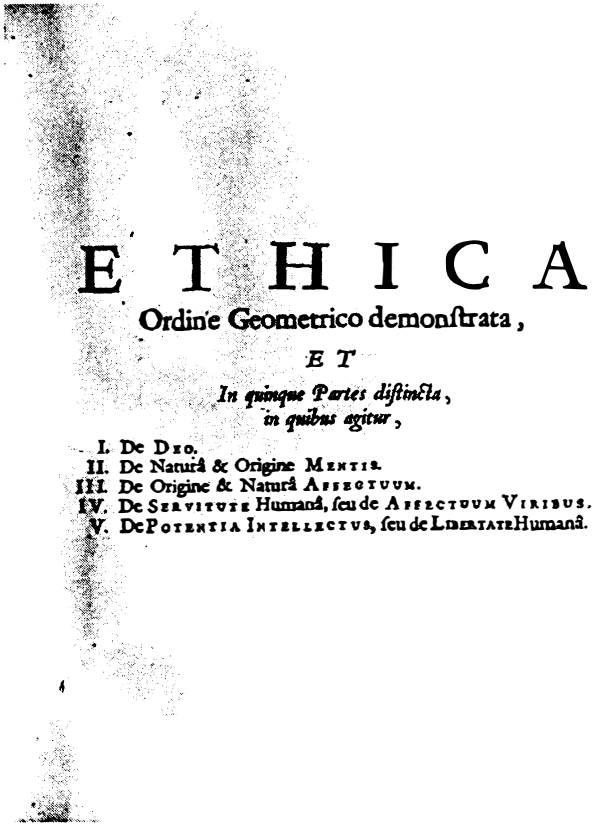
Or, tout ce qui est exprime la nature de Dieu, non pas absolument, mais d'une manière déterminée : chaque chose singulière est un mode fini de Dieu : Dieu modifié d'une

certaine façon. Toutes les choses expriment donc nécessairement cette puissance qu'est Dieu (elles enveloppent les attributs de Dieu, donc son essence, donc sa puissance) : c'est pourquoi elles produisent nécessairement quelque effet à leur tour.

Mais cette puissance qui leur est immanente – car à chaque fois qu'elles produisent, c'est par Dieu présent en elles – leur *appartient ;* elles ne se confondent pas avec elle, comme c'est le cas de Dieu : cette puissance qu'elles possèdent n'est pas leur essence. Tous les modes finis sont vivants (la proposition IV-21 identifie *être*, *agir* et *vivre*), ce qui veut dire qu'ils ont la vie ; et cette vie, c'est Dieu. Spinoza fait explicitement cette distinction dans les *Pensées métaphysiques : Nous entendons donc par vie, la force qui fait persévérer les choses dans leur être ; et, comme cette force est distincte des êtres eux-mêmes, nous disons justement que les êtres eux-mêmes ont de la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. Il ne manque pas de théologiens pour comprendre que c'est pour cette raison – parce que Dieu est la vie et ne se distingue pas de la vie – que les Juifs, quand ils juraient, disaient : Par Dieu vivant, et non : Par la vie de Dieu, comme Joseph jurant par la vie de Pharaon, disait : Par la vie de Pharaon* [36].

Prenons la question à l'envers. Il y a des choses dans l'univers ; elles agissent et produisent. Se contentent-elles de transmettre un choc initial, tout en demeurant au fond d'elles-mêmes inertes ? Non, et c'est pourquoi la conception cartésienne de l'étendue est inadmissible [37]. Les choses, en fait, ont un auto-mouvement (la « vie ») et cet auto-mouvement, c'est la présence de Dieu en elles – ou bien : Dieu n'est rien d'autre que cette puissance de mouvement que l'on trouve dans les choses, lorsqu'on se met à la considérer pour elle-même. Mais que Dieu ne soit au fond que la capacité de produire ne doit pas faire prendre la théologie spinoziste pour un univers d'efflorescence sauvage : cet auto-mouvement du monde est structuré ; il obéit à des lois ; ou plutôt, dans sa production, intervient premièrement la production des lois c'est bien pourquoi les modes finis ne sont eux-mêmes produits que dans le cadre des modes infinis.

Si l'on veut se représenter ce monde animé de l'intérieur par un mouvement non mécanique, on peut en trouver une assez bonne illustration chez Diderot : *le Rêve de d'Alembert* présente un univers où une force vitale unique anime tous les êtres et où s'affirme cette présence immanente aussi bien dans les minéraux que chez les plantes ou les animaux ; que ce délire soit attribué à un mathématicien et commenté par un médecin n'est peut-être pas un hasard : signe que la vie ne peut être pensée comme une telle force universelle que si elle emprunte quelque chose à la nécessité de la géométrie.



E T H I C A

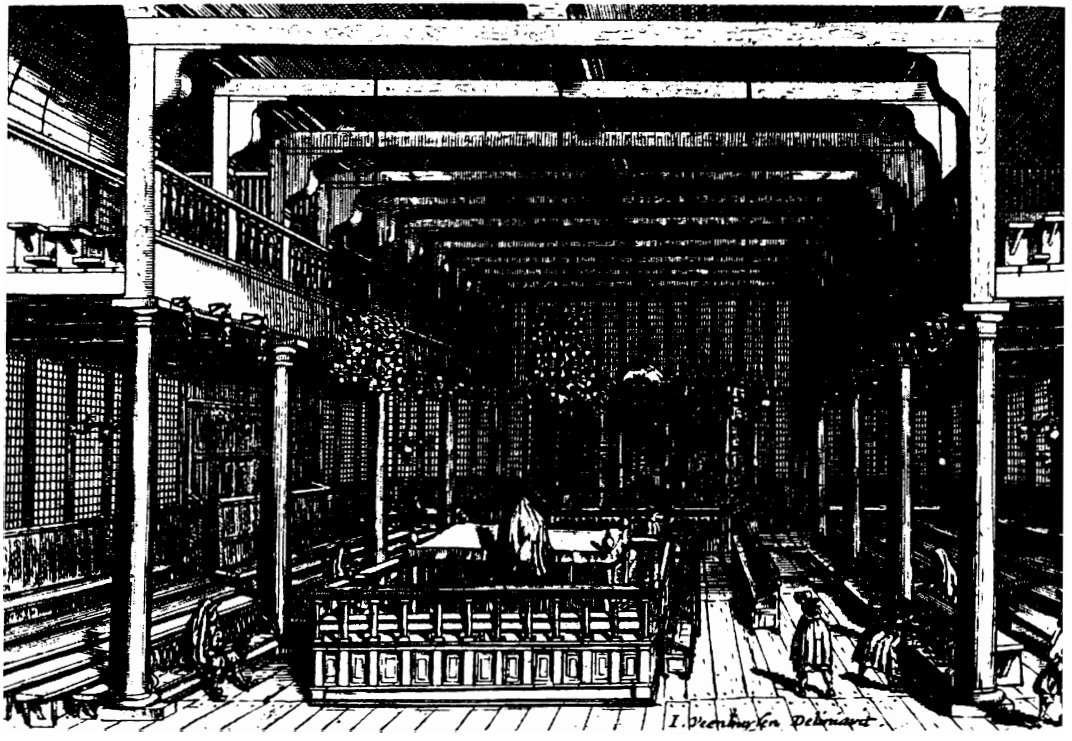
Ordine Geometrico demonſtrata,

E T

In quinque Partes diſtincta,
in quibus agitur,

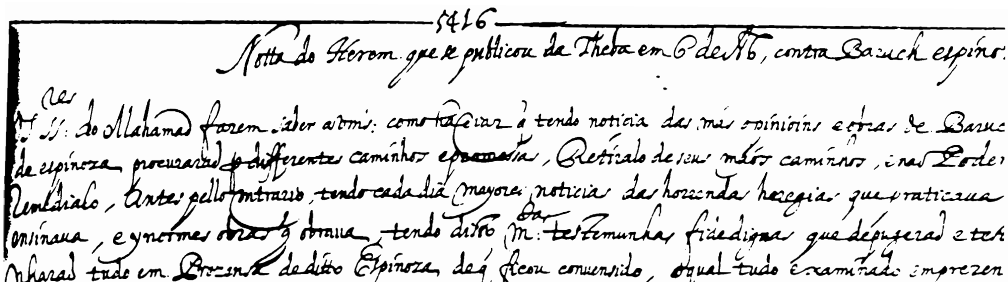
I. De Deo.
II. De Naturâ & Origine Mentis.
III. De Origine & Naturâ Affectuum.
IV. De Servitute Humanâ, ſeu de Affectuum Viribus.
V. De Potentia Intellectus, ſeu de Libertate Humanâ.

« ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine »



E. Veenhuysen : l'ancienne synagogue portugaise Beth Israël dans laquelle fut prononcée l'excommunication de Spinoza.

Rembrandt : « la Synagogue ».



5416

Notta do Herem que se publicou da Theba em 6 de Ab, contra Baruch espino

Os SS.res do Mahamad fazem saber a V.mes: como ha dias que tendo noticia das más opinioins e obras de Baruc
de espinoza procurarão por differentes caminhos e promessas, Retiralo de seus máos caminhos, e não Poden
do remedialo, antes pello contrario, tendo cada dia mayores noticias das horrendas heregias que praticava
e ensinava, e ynormes obras que obrava, tendo disto m.tas testemunhas fiedignas que depuserão e tes
tificarão tudo em Prezença de ditto Espinoza, de que ficou convensido, o qual tudo examinado em prezen
ça dos SS.res Hachamim, deliberarão com seu parecer que ditto espinoza seja enheremado e apartado da nação de Is
como actualmente o poin em herem, com o Herem seguinte: Com sentença dos Anjos com dito dos S
nos Enheremamos apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de espinoza con consentimento del D
e consentim.to de todo este K.K. diante dos santos sepharim estes, com os seis centos e treze prec
que estão escrittos nelles, com o herem que enheremou Jehoshuah a Yeriho, com a maldição que
maldixe Elisah aos moços, e com todas as maldisoins que estão escrittas na Ley, maldito
seja de dia e maldito seja de noute, maldito seja em seu deytar, e maldito seja em seu
Levantar, maldito elle em seu sayr, e maldito elle em seu entrar, não quererá A. pe
a elle, que entonces fumeará o furor de A. e seu zelo neste homem, e yazerá nelle
todas as maldisoins as escrittas no libro desta Ley; E arematará A. seu nome
debaixo dos ceos, E apartaloa A. para mal de todos os tribus de Israel, com toda
as maldisoins do firmamento as escritas no Libro da Ley esta, E vós os apegados
com A. vosso Ds vivos todos vós oje =

L'acte d'excommunication, daté de 5416 depuis la création du monde.

Dieu crea par six iours le ciel & la terre/la mer
& tout ce quilz contiennent. Exode. xx.

Dieu veit toutes choses quil auoit creees/
& estoient fort bonnes. Genese. i.

17. *Placaet van de Heeren Staten van Hollant ende Weſt-Vrieſlant, te*
het Boeck geintituleert B. D. Spinoſa Opera Poſthuma. In date den vij
twintighſten Junij 1678.

DE Staten van Hollandt ende Weſt-Vrieſlandt, Allen den genen die deſen ſullen ſien ofte hooren leſen, Salut. *Doen te weten:* Dat tot Onſe kenniſſe gekomen is, ſeecker Boeck, geintituleert *B. D. S. Opera Poſthuma*, ende dat Wy bevonden hebben, dat voorſchreve Boeck behelſt ſeer vele prophane ſphemie, ende Ateiſtiſche ſtellingen, daer door alleen den eenvoudigen Leſer van de eenige en erachtige wegh der Saligheydt ſoude konnen rden afgeleydt, maer oock de Leere van de enſch-werdinge ende Opſtandinge *Chriſti*, ende cks verſcheyde ſeer eſſentiele Articulen van het gemeyne Chriſtelijcke Geloof werden ghelabe-teert, ende voorts by den Autheur wegh-geno nde gevilipendeert de authoriteyt van de Mi-alen, daer mede God Almachtigh ſyne Mogentheyt ende Goddelijcke kracht, tot verſtercki van het Chriſtelijck Geloof heeft willen betuy trachtende den Leſer in te ſcherpen, dat de heydt van de Goddelijcke revelatie, door de heyt van de Leere ſelfs, ende niet door Mira (die hy de name geeft van ignorantie, en een teyn van malitie) moet werden beveſtight, enc men het geloove ende het oordeel over de Mi len moet ſuſpenderen, ſoo wanneer men de door natuyrlijcke oorſaecken niet kan ontdec preſupponerende, dat de Menſchen in de ker van de natuyr niet diep genoegh konnende in gen, daerom alleen ſommige gheſchiede ſaec haer als Miraculen ſchenen voor te komen; dat den Autheur om alle de voorſz heterodo Goddelooſe ſtellingen ſtaende te houden, ſic dient heeft van veele ende verſcheyde reden-l

lir

Condamnation des livres de Spinoza par les États de Hollande (juin, 1678).

◀ « *Un être absolument infini* »...? *(Bible de 1541, imprimée à Anvers).*

L'Image, l'Idée

Sous ce titre peut se repérer ce qui tient lieu de « théorie de la connaissance » de Spinoza et qui est en fait une théorie de la production des connaissances. Pluriel : car c'est irréductiblement que le savoir se ventile dans la diversité de ses genres ; il ne s'agit pas de plus ou moins grande approximation, mais bien de types différents qui doivent être rapportés à des causes différentes. Production : car la nécessité universelle concerne aussi le savoir et n'est pas moins consistante dans la production des idées que dans celle des propriétés du triangle. Les connaissances sont des effets et produisent d'autres effets à leur tour. Ce qui, dans l'ordre rigoureux de l'*Éthique*, leur assigne une place : après l'ontologie du Livre I, qui analyse le principe de toutes choses (la puissance d'agir) ; avant la théorie des sentiments et de la servitude qui se déploie dans les livres suivants. En effet, pour étudier la manière dont l'homme se conduit, il faut d'abord voir comment il comprend le monde et lui-même ; pourquoi il est dans l'illusion et comment il peut en sortir. La première distinction (entre nécessité interne et externe) se répercutera à travers les différents niveaux du système. Suivant qu'un individu produit des effets qui suivent seulement de sa nature ou non, il en aura ou non une connaissance adéquate, ce qui le mènera dans la voie des passions ou dans celle de la raison.

Les hommes, on l'a vu, se trompent. Mais pas toujours. Pour en rendre compte, il faut énoncer qu'il y a (au moins) deux types de connaissance : l'imagination, l'entendement. C'est leur alternance qui fonde le passage de l'illusion commune à l'*autre norme de vérité* qui est celle de la connaissance objective. Mais dire simplement qu'il y a des degrés dans la connaissance, cela n'aurait rien de bien nouveau : depuis des siècles, la philosophie s'épuise à le répéter et c'est précisément ce que ne fait pas Spinoza. Dans la tradition de la théorie de la connaissance, en effet, il y a toujours une certaine unité du connaître, ce qui n'empêche pas qu'il soit régulièrement réparti en degrés. Que cette scission soit rapportée à la dislocation de deux mondes (le sensible ; l'intelligible), ou à deux manières de percevoir le même monde, peu importe. Que l'on se trompe en cédant aux prestiges du sensible, ou en

laissant la volonté se porter plus loin que la lumière naturelle, une constante demeure : le rapport des degrés de la connaissance est pensé hiérarchiquement : l'erreur est le défaut, la privation, et comme l'ombre de la vérité.

Ce statut n'est pas indifférent : que l'erreur soit pensée seulement dans sa déchéance à l'égard du vrai empêche d'analyser sa teneur propre : le discours faux, traditionnellement, on se contente de le rejeter pour se tourner vers le vrai : on ne cherche pas à lui découvrir une raison d'être propre, encore moins une logique interne. Une fois démasqué, il ne lui reste plus qu'à s'effacer devant le vrai – retourner au néant dont il n'aurait jamais dû sortir.

Chez Spinoza, rien de tout cela : ni déchéance, ni exigence de disparition pour le faux. Il y a bien une rupture, mais la nécessité est égale des deux côtés. C'est bien d'ailleurs parce que le spinozisme est la seule philosophie où l'erreur ne soit conçue ni comme manque ni comme péché qu'on peut y formuler une théorie de sa production : si elle est produite, et selon un procès différent de celui qui aboutit au vrai, c'est qu'elle n'est pas le simple envers de celui-ci.

Reprenons le modèle cartésien puisque c'est à travers lui que Spinoza pense la tradition qu'il combat ; c'est en effet probablement dans le Livre II *(Origine et nature de l'esprit)* que l'on trouve le plus grand nombre d'allusions au cartésianisme. Ce modèle est assez élaboré : il met en présence plusieurs puissances : entendement, sens, volonté. Seul l'entendement nous donne la connaissance vraie des choses et il ne peut que nous la donner ; il n'y a pas d'erreur dans la lumière naturelle. D'où vient alors le faux ? Il n'a pas à proprement parler de causes objectives ; si compliqué soit un problème, nous réussirons toujours à le démêler en le rapportant à ce qu'il y a en lui de plus simple et qui est saisissable par l'inspection intellectuelle. Mais il ne suffit pas de voir ce qui est, il faut encore y adhérer : ce que l'entendement, qui est donc une sorte de regard, me présente, il faut que je lui impose refus ou acquiescement ; quant aux autres puissances du connaître, sens et imagination, elles aussi sont de l'ordre du regard. C'est en définitive, entre elles, la volonté qui

tranche : je dis le vrai lorsque la volonté n'excède pas les limites de l'entendement ; j'erre (ou je prononce des vérités de hasard, ce qui revient au même) lorsqu'elle s'aventure au-delà des limites rigoureuses de la lumière naturelle. Donc l'erreur, en dernière analyse, n'a pas de causes différentes de la volonté même : c'est le geste radical du sujet qui entraîne le discours dans le vrai ou l'en fait déchoir. Il n'y a rien dans les choses ou dans notre nature qui nous force à nous tromper ; l'erreur n'est donc rien par elle-même et la preuve en est que Descartes, qui dénonce si souvent les « préjugés », ne se hasarde nulle part à donner une théorie de leur structure ; ils sont ce qui gêne la connaissance, voilà tout, et, comme tels, doivent être éliminés. Le caractère privatif de l'erreur s'appuie donc ici sur la distance reconnue entre l'entendement et la volonté, et la liberté affirmée de cette dernière : rien ne la contraint, c'est elle au fond qui est responsable du jugement.

La théorie de Spinoza est une minutieuse déconstruction de ces thèses.

Tout d'abord, l'entendement et la volonté, comme facultés de l'âme, n'existent pas. Ce sont des termes universels, dans lesquels nous réunissons, en en effaçant les différences, un grand nombre de faits singuliers. Il se passe, pour ces notions, la même chose que pour l'homme en général. *Il se forme à la fois dans le corps humain tant d'images d'hommes, qu'elles dépassent la force d'imaginer ; non pas complètement, sans doute, mais suffisamment pour que l'esprit ne puisse imaginer ni les petites différences qui existent entre ces hommes singuliers (la couleur, la taille, etc. de chacun) ni le nombre déterminé de ces hommes ; il n'imagine distinctement que cela seul qui est commun à tous... voilà ce que l'esprit exprime par le nom d'homme et ce qu'il affirme d'une infinité d'êtres singuliers* [38]. Comme l'homme, la volonté, l'entendement sont des « êtres de raison », c'est-à-dire des fictions : seuls existent les individus : les hommes ; les idées ; les volitions.

Ces facultés et d'autres semblables, ou sont absolument fictives, ou ne sont que des êtres métaphysiques, autrement dit des universaux, que nous formons d'ordinaire à partir des choses particulières. De sorte que l'entendement et la volonté sont avec telle

idée particulière ou avec telle volition particulière dans le même rapport que la « pierréité » avec telle ou telle pierre, ou que l'homme avec Pierre et Paul [39].

Mais après tout, on pourrait accepter ce nominalisme absolu et traduire dans son langage le volontarisme cartésien : au lieu de rapporter le jugement à l'entendement et à la volonté en général, il suffirait de décomposer chaque jugement en une idée et une affirmation ou une négation élémentaire ; chaque volition est alors ponctuelle, elle n'en est pas moins radicale. Or, c'est précisément contre une telle interprétation que s'organisent les arguments de Spinoza :

a) supposer l'idée comme ayant besoin, pour s'affirmer, d'une volition, c'est la réduire à une sorte de tableau muet, sans force par lui-même ; or, la nécessité universelle ne peut demeurer à l'écart de ce qui est un mode de la pensée : il ne saurait y avoir d'idée inerte. Le croire serait ranger la pensée parmi les peintures.

b) l'erreur se présente nécessairement. On n'y acquiesce pas : elle s'impose. Ce n'est pas par volonté que nous voyons le soleil à deux cents pas : la structure de notre corps est telle que nous ne pouvons l'imaginer autrement.

c) l'idée ne chasse pas non plus l'erreur par un acte de notre volonté : elle la repousse parce qu'elle est la plus forte : elle emporte notre consentement comme on emporte une citadelle ; *ce n'est pas nous*, disait le *Court Traité*, *qui affirmons ou nions jamais rien d'une chose, mais c'est elle-même qui, en nous, affirme ou nie quelque chose d'elle-même* [40].

d) d'ailleurs l'idée fausse n'est pas chassée, mais *repoussée* par l'idée vraie : la nécessité qui l'a produite tient toujours, l'effet est donc toujours présent ; simplement, il quitte le devant de la scène, occupé par plus puissant que lui.

Qu'en conclure ? D'une part que l'idée ne peut être distinguée de la volition : si elle est vraie, elle s'affirme d'elle-même et n'a besoin d'aucune force extérieure à elle : *Concevons donc une volition singulière, par exemple le mode du penser par lequel l'esprit affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette affirmation enveloppe le concept – autrement dit l'idée du triangle – c'est-à-dire qu'elle ne peut être conçue*

sans l'idée du triangle... En outre, cette idée du triangle doit envelopper cette même affirmation, à savoir que ces trois angles sont égaux à deux droits... cette affirmation appartient à l'essence de l'idée du triangle et n'est rien que cette idée même. Donc, il n'y a dans l'esprit aucune volition, autrement dit aucune affirmation ou négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'idée [41].

D'autre part, que l'image ne doit pas son prestige à une pure illusion, mais à sa propre production. Elle n'est pas la simple absence de l'idée, son défaut ou son attente : elle relève aussi de la nécessité naturelle ; c'est pourquoi, l'idée survenue, elle ne disparaît pas, mais simplement cesse de passer pour une connaissance adéquate. Elle est image parce que la disposition des corps la produit – et ne cessera pas de le faire ; elle n'est erreur que dans la mesure où elle survient dans un vide d'idée. La fausseté, contrairement à toute la tradition classique, n'est donc pas une simple privation de connaissance : elle est une présence qui a un rôle déplacé. *La fausseté ne peut consister dans la privation absolue (car ce sont les esprits, non les corps, que l'on dit errer et se tromper) ni non plus dans l'ignorance absolue, car ignorer et errer sont choses différentes ; elle consiste donc en une privation de connaissance qu'enveloppe la connaissance inadéquate des choses, autrement dit les idées inadéquates et confuses* [42].

On le comprendra mieux sur un exemple : *Lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est éloigné de nous de 200 pieds environ ; cette erreur ne consiste d'ailleurs pas dans cette seule imagination, mais dans le fait que, en imaginant ainsi le soleil, nous ignorons sa vraie distance et la cause de cette imagination. Car, plus tard, encore que nous sachions que le soleil est éloigné de nous de plus de six cents fois le diamètre de la terre, nous n'imaginerons pas moins qu'il est près de nous* [43]. Le soleil de l'astronomie a bien repoussé le soleil des sens, car il a plus de force que lui ; il ne saurait toutefois le faire disparaître. En brisant l'unité de la connaissance, c'est-à-dire en assignant à chaque genre des causes propres, à la fois on empêche l'erreur d'être un néant et on donne moyen d'en rendre compte : le terrain est prêt pour une théorie de l'idéologie.

Avant d'en venir là, il faut analyser le soubassement physique de ces rapports de force. Le point de départ, c'est la constitution de l'homme à la fois par un mode de l'étendue : le corps – et un mode de la pensée : l'esprit. La puissance d'agir de chaque mode dépend à la fois de l'action de Dieu et de l'action des autres modes finis relevant du même attribut : en aucun cas il n'y a d'action d'un attribut à l'autre ; le problème des relations de l'âme et du corps est donc supprimé ; il y a un ordre causal dans les corps et le *même* dans les idées (le même, puisque les différents attributs expriment une substance unique) ou, comme dit Spinoza, la puissance de penser est égale à la puissance d'agir. Il en résulte que plus un corps peut avoir de mouvements, affecter les autres et être affecté par eux, plus l'esprit qui lui correspond peut percevoir de choses – sans qu'il y ait là relation de cause à effet. C'est ce que plus tard l'on appellera le « parallélisme ». Cette thèse est vraie pour tout corps (il n'y a pas chez Spinoza de privilège donné à l'humanité) mais parmi ces corps il en est qui sont très complexes : c'est le cas pour celui de l'homme. Il va donc être en contact avec de nombreuses autres parties de la nature. Que se passera-t-il alors dans son esprit ?

Le plus souvent, l'idée qui y correspondra ne donnera pas une connaissance réelle de la chose, mais plutôt du rapport entre le corps et la chose : puisqu'elle est idée de leur rencontre, elle exprime cette rencontre, et non la seule nature de l'objet rencontré. Le soleil à 200 pas, c'est l'idée de la rencontre entre les rayons solaires et mon œil : les sens ne sont pas trompeurs ; seulement, il ne faut pas prendre cette image pour une idée adéquate du soleil tel qu'il est. C'est ce qu'énoncent la proposition 16 du Livre II et ses corollaires :

Proposition 16 : L'idée de chacune des façons dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper à la fois la nature du corps humain et la nature du corps extérieur.

Démonstration : En effet, toutes les façons dont un corps est affecté découlent à la fois de la nature du corps affecté et de la nature du corps qui affecte... ; aussi leur idée... enveloppera nécessairement la nature de l'un et de l'autre corps ; et, par

conséquent, l'idée de chacune des façons dont le corps humain est affecté par un corps extérieur enveloppe la nature du corps humain et du corps extérieur.

Corollaire I : Il s'ensuit 1° *que l'esprit humain aperçoit la nature d'un très grand nombre de corps en même temps que la nature de son propre corps.*

Corollaire II : Il s'ensuit 2° *que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plutôt la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs...* [44].

En revanche, il y a dans toutes choses des traits communs : l'espace, le mouvement, le repos, etc. Ces traits, l'esprit les percevra nécessairement de façon adéquate *et cela aussi bien en tant qu'il se perçoit lui-même qu'en tant qu'il perçoit son corps ou quelque corps extérieur*. On a donc là le début d'une nouvelle chaîne : de même que des idées inadéquates nécessairement produites par la rencontre du corps humain avec les choses extérieures, l'imagination extrayait toute une série d'idées inadéquates cohérentes entre elles et renvoyant les unes aux autres, de même l'entendement va produire des idées adéquates à partir des notions communes et le second genre de connaissance va se fonder sur cette nouvelle série. Mais elle n'est pas moins nécessaire que l'autre, et tient comme lui à la complexité du corps humain ; lisons la proposition 39 : *De ce qui est commun et propre au corps humain et à certains autres corps extérieurs par lesquels le corps humain est d'ordinaire affecté, et qui est également dans la partie et dans le tout de chacun de ces corps, l'idée aussi sera adéquate dans l'esprit. Corollaire : Il s'ensuit que l'esprit est d'autant plus apte à percevoir plusieurs choses de façon adéquate, que son corps a plus de choses communes avec d'autres corps.* Or, qu'est-ce que c'est que ces notions communes ? Ce sont celles qui servent de base à la physique mathématique dont Spinoza nous a dit qu'elle avait libéré le genre humain de l'illusion finaliste en lui indiquant une autre norme de vérité. Le discours se boucle : l'analyse de la production des connaissances faite en termes de nécessité en vient à mettre au jour ce qui l'a rendue elle-même possible. Espace, repos, mouvement : ces notions communes fondent un discours rigoureux qui va

donner le modèle d'où toute rigueur tiendra sa loi. L'imagination continuera certes de produire des idées inadéquates, avec la même sûreté que le corps rencontre les autres choses de la nature, mais ces idées se heurteront désormais à plus fort qu'elles : les concepts de l'entendement.

On peut maintenant revenir à cette consistance enfin reconnue au discours faux. Il ne s'annule pas dans son contraire, il a ses règles de production propres et ses règles tout court ; il est lié à une pratique, à laquelle il répond nécessairement (il l'exprime, si elle ne l'engendre pas). On comprend maintenant pourquoi Spinoza peut décrire si clairement son *autre :* parce qu'il ne s'agit pas là d'un hors-d'œuvre ou d'un moyen commode d'exposition ; la pensée de l'autre est incluse dans le système. Qu'on songe, par opposition, à l'attitude de Descartes – qui évoque dédaigneusement ceux qui l'ont précédé, mais sans prendre la peine d'analyser la teneur de leur discours ; il en sera de même chez Kant : la préface de la *Métaphysique du droit* va jusqu'à énoncer qu'une doctrine ne peut prétendre à la vérité qu'à la condition de rejeter sans distinction tout ce qui la précède. Pour la pensée classique dans son ensemble, l'histoire de la pensée est insignifiante.

Pour Spinoza, au contraire, elle a un sens. Non qu'elle soit un moment à intégrer – il n'y a pas de puissance du négatif – mais parce qu'elle est la chaîne tenace – et tenacement produite – dont il faut se défaire, et qu'il importe d'exhiber pour pouvoir s'en défaire. Nécessité de sa production, nécessité de sa cohérence interne, nécessité d'une analyse pour la détruire : c'est cette triple matérialité qui dresse la théorie spinoziste de l'erreur contre toute la tradition philosophique d'avant et d'après Spinoza.

On pourrait tout juste marquer une exception : Bachelard. Chez lui aussi, le complexe sensations/images de la « connaissance commune » se soutient d'être autre chose que le simple envers de la connaissance scientifique : elle a ses figures propres, ses images de base, sa mythologie substantialiste ; elle a surtout son enracinement dans les pratiques de la vie quotidienne (et de ce point de vue on pourrait se demander si la pratique du laboratoire n'est pas l'équivalent théorique de la

rencontre des notions communes par le corps humain) ; enfin, il faut elle aussi la détruire minutieusement, non dans le but illusoire de la faire disparaître (elle renaît sans cesse, autant que dure la vie qui la reproduit nécessairement), mais pour lui retirer son efficace d'obstacle épistémologique : c'est ce qui fonde le recours à une « psychanalyse de la connaissance objective » – qui procède, précisément, par une description minutieuse de l'autre de la science : seule condition pour en rompre le charme.

Autre exception : quelques indications de Marx, développées par Lénine, par exemple dans *Que faire ?* Ce qui s'y lit, c'est l'opposition entre le matérialisme historique et l'idéologie spontanée du prolétariat, idéologie qui n'est pas pensée comme la simple absence de la science, mais qui a une cohérence propre (celle du réformisme, de l'illusion éclectique, de l'émoussement des contradictions) et son enracinement matériel : dans une domination de classe, dans les appareils qui l'imposent, dans la lutte syndicale qui se plie à ce cadre. Ici encore, on ne peut faire la théorie de l'idéologie que parce qu'on lui a d'abord reconnu une certaine matérialité et qu'on a tracé sa ligne de rupture avec son autre, ailleurs qu'au niveau du simple contenu.

Il pourra paraître arbitraire de réunir ici le philosophe de la puissance d'agir, le dirigeant bolchevik et l'épistémologue. Ce n'est pourtant pas un hasard : simplement la marque d'un commun rejet de l'idéologie dominante de la connaissance. Dans les trois perspectives, les connaissances sont pensées sans être rapportées à un sujet : dès lors, la voie est libre pour construire, hors de la transparence classique, une théorie du discours faux.

Quum sufficiat ad naturam fluidi in genere intelligendum scire, quod possumus manum nostram in fluido motui fluido proportionato versus omnes partes sine ulla resistentia movere, hec una inquam observatio naturam fluidi prorsus indicat. Verum neque ideo hanc historiam tanquam inutilem despicio. Sed contra si de unoquoque liquore summa cum cura fieret, eam utilissimam judicarem, imo prorsus necessariam ad liquorum peculiares proprietates intelligendum, et ais imparandum

De firmitate

Sect. 7 (catholicis naturae legibus etc.) est demonstratio Cartesii. Nec video Cl. Virum aliquam genuinam demonstrationem, ab experimentis, vel observationibus desumptam afferre.

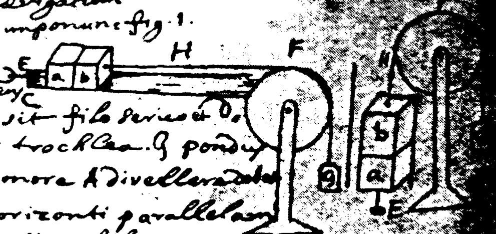
multa hic, et in sequentes notaveram. Sed postea vidi Cl. Virum suam sententiam correxisse.

Sect. 15 (et semel quadringentos, et trigintaduos) Si cum pondera argenti vivi tubo inclusi conferatur proxime ad … accedit. Verum operae pretium ducerem hec talimodo examinare, ut ratio, quae est inter impulsionem aeris ad latera, et inter eam quae fit secundum lineam horizonti perpendicularem, quoad fieri potest haberetur quod hoc modo posse fieri. Sit in fig. 1 CD speculum planum probissime laevigatum

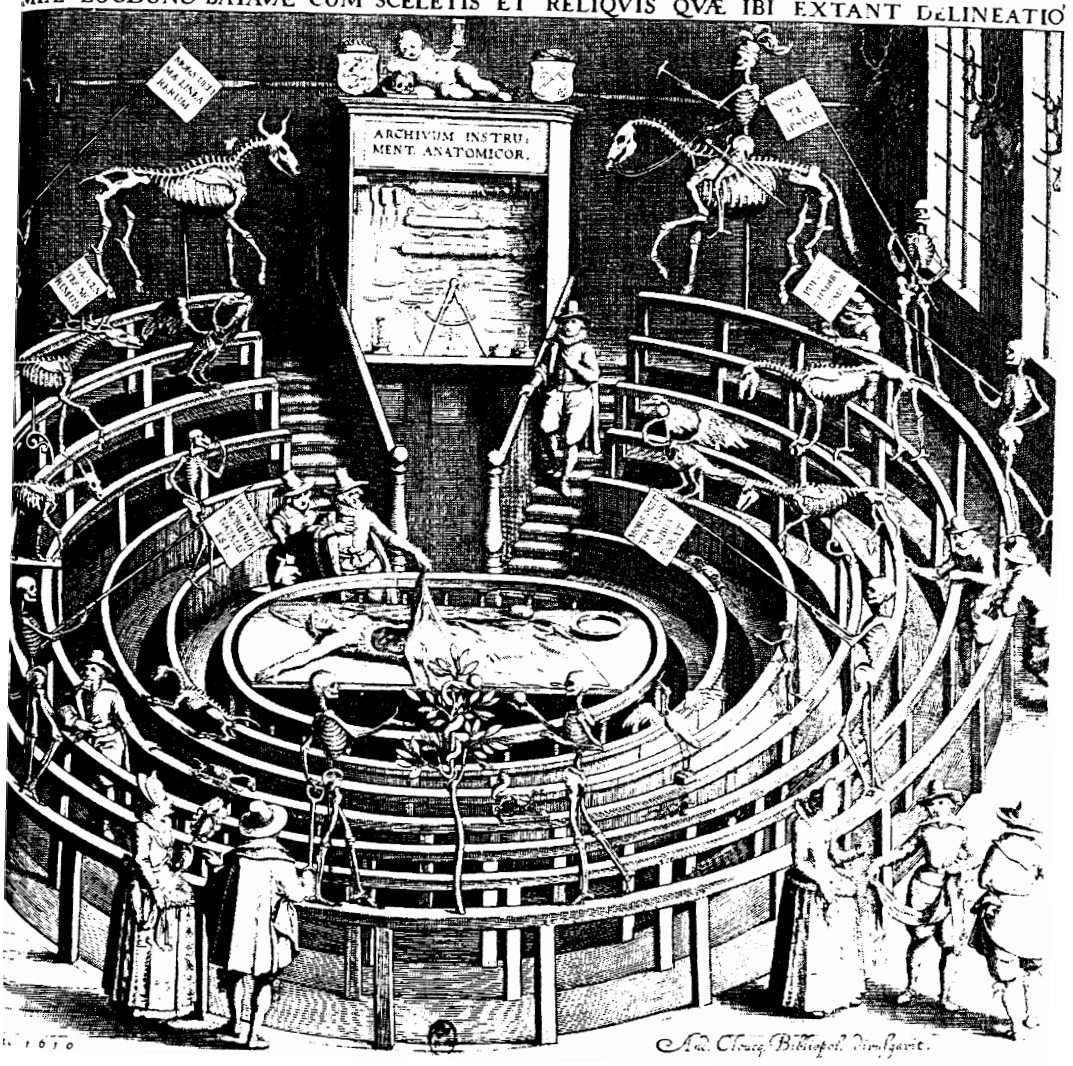
… duo marmora A B imponuntur fig. 1.

… marmor A ligatur sit denti F B vero tangens C

A immediate ligatum sit filo serico satis robusto H. E est trochlea. G pondus quod marmor B a marmore A divellerat secundum lineam horizonti parallelam



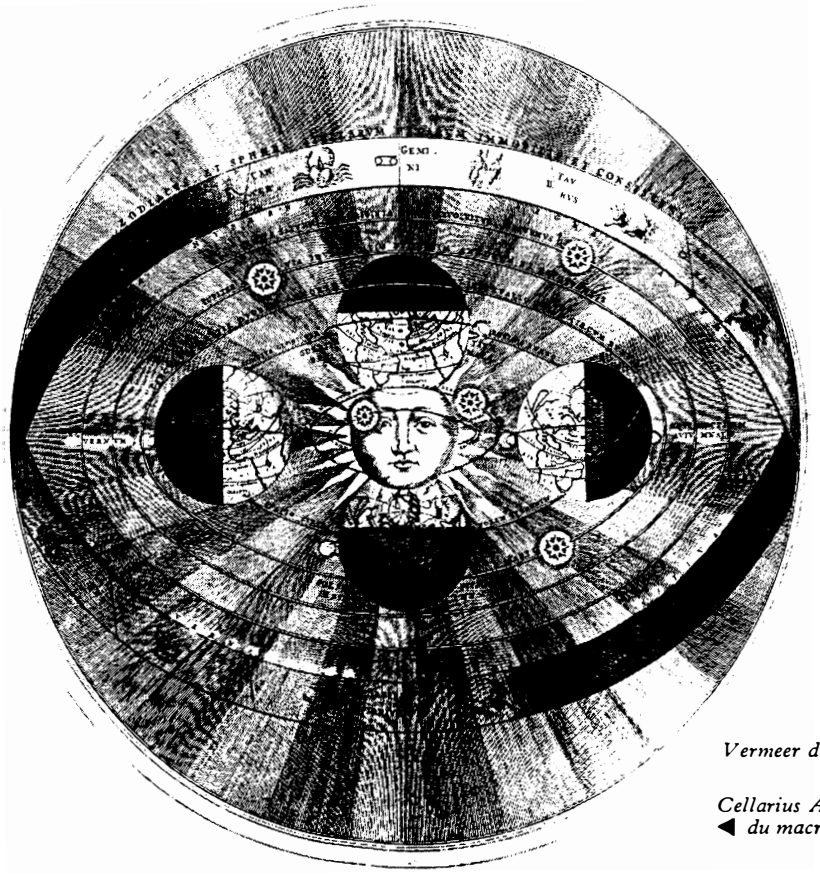
in secunda fig. E est etiam filum quo marmor A pavimento alligatur. F est etiam trochlea G pondus, quod B tangens immediate, ab ipso A divellere debet secundum lineam horizonti perpendicularem. Nec opus est hec fusius explicare



Lettre à Oldenburg.

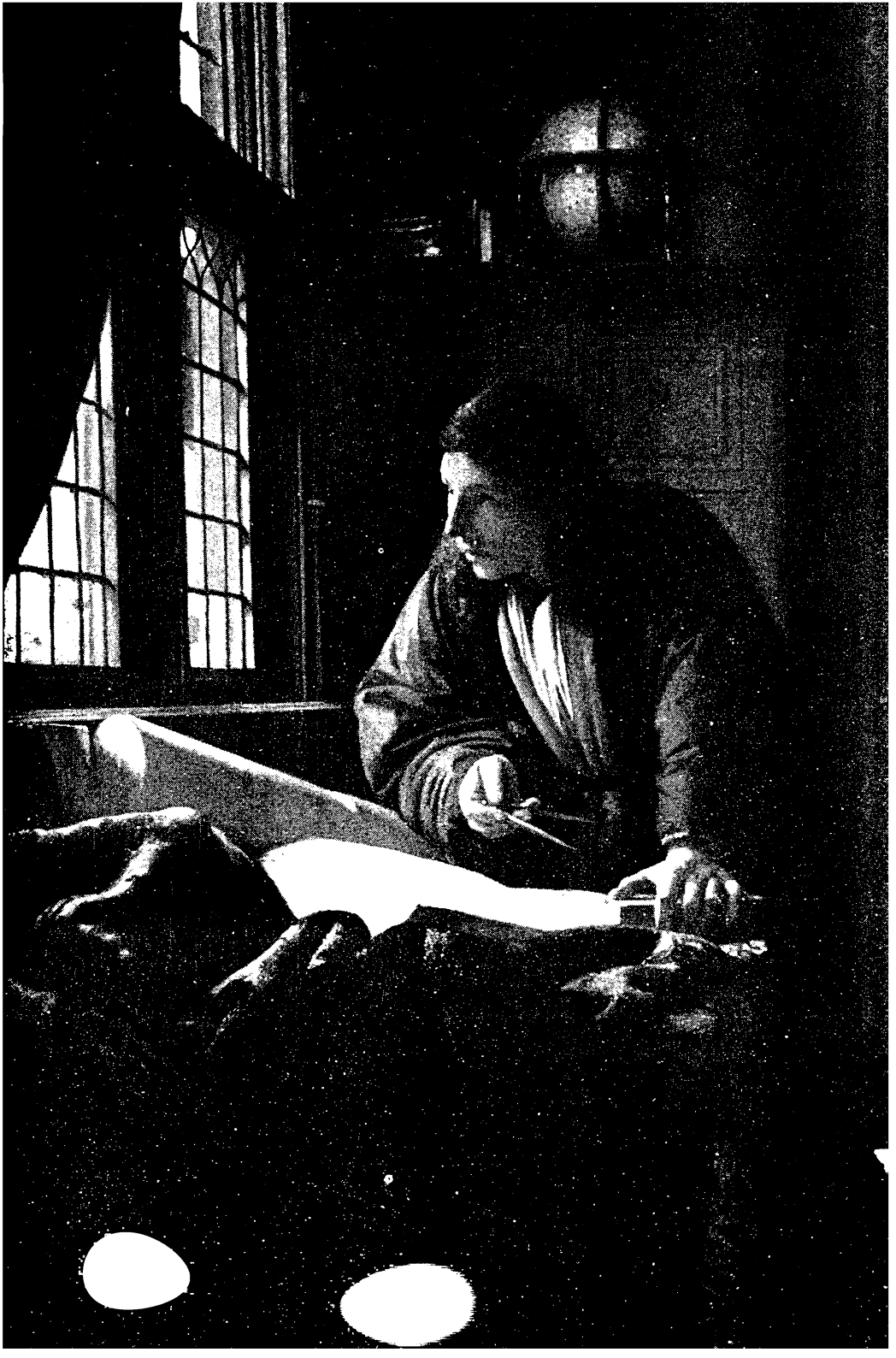
W. Swanenburg : l'amphithéâtre d'anatomie (1610).

Rembrandt : « la Leçon d'anatomie du docteur J. Deyman ». ▶



Vermeer de Delft : « le Géographe

Cellarius Andreas : « l'Harmonie du macrocosme » (1661).



Désir, passions, raison

Les acteurs décrits, la scène peut s'ouvrir. La scène, car c'est bien sûr un théâtre qui, à l'âge classique, tient lieu de « psychologie », avant le pesant appareil expérimental ; un théâtre où s'affrontent inlassablement les passions et la raison. Chacune étant l'inverse de l'autre, ce même lieu verra deux choix symétriques : le libertin qui ne se plie pas aux exigences de la raison et s'en détourne pour se livrer à ses passions ; le moraliste, ou le sage, qui dompte ses passions pour opposer à leur but les objectifs contraires de la Raison. Dompter : tout est là ; le triomphe de la vertu réside dans la restriction : c'est le sacrifice qui rend si dure la vie raisonnable et, par là, lui confère son mérite.

Regardons comment se joue la pièce chez Descartes. Encore une fois c'est chez lui à la volonté libre qu'incombe le partage : c'est elle qui va choisir entre la voie de la raison et celle de la soumission au corps. Car, puisque pour l'auteur des *Passions de l'âme*, il y a bien, par l'intermédiaire de la glande pinéale, une action de l'âme sur le corps et réciproquement, c'est le sens de cette causalité qui va délimiter les domaines : lorsque l'esprit dicte sa volonté au corps, on est dans la vie raisonnable ; lorsque au contraire c'est le corps qui gouverne l'esprit, c'est la perte dans la vie passionnée. Il n'y a pas de milieu : il faut que l'un commande et que l'autre cède. En dernière instance, bien sûr, la volonté ne peut être mue de l'extérieur ; il lui faut, certes, employer quelquefois des moyens détournés, par exemple en se donnant « la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter » ; mais, de toute façon, elle est souveraine et grâce à elle les hommes pourraient « acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire » [45]. C'est bien pourquoi, sur ce point, Spinoza assimilera Descartes aux stoïciens qui *ont pensé que les sentiments dépendaient absolument de notre volonté et que nous pouvions leur commander absolument*. Il a cru que *puisque à une volonté quelconque nous pouvons associer un mouvement quelconque de la glande* (pinéale) *et par conséquent des esprits* (il s'agit des « esprits animaux » qui font mouvoir le

corps) *et puisque la détermination de la volonté dépend de notre seul pouvoir, si donc nous déterminons notre volonté par des jugements certains et fermes, grâce auxquels nous voulons diriger les actions de notre vie, et si nous associons à ces jugements les mouvements des passions que nous voulons avoir, nous acquerrons un empire absolu sur nos passions* [46].

Mais la détermination de la volonté, contrairement à l'opinion de Descartes ou des stoïciens, est loin de dépendre de notre seul pouvoir. Ce refus va retentir sur la théorie des sentiments et la morale : on n'est pas plus libre entre raison et passions qu'entre l'idée adéquate et l'image : c'est à chaque fois bien plutôt en fonction d'un rapport de forces que s'impose l'une ou l'autre. Cette substitution de la nécessité à la liberté va, bien sûr, se faire en termes de puissance d'agir ; cela ne supprime pas la distinction entre la raison et les passions, mais la rapporte aux différents degrés de cette puissance. Les passions, ne correspondant qu'à des idées inadéquates, ne peuvent nous faire atteindre notre puissance d'agir maximale ; seule la raison qui n'est que l'essence de notre esprit, en tant qu'il comprend clairement et distinctement, nous détermine à des actions qui suivent de la nécessité de notre seule nature.

Qu'est-ce que cette tendance commune dont passions et raison poursuivent plus ou moins efficacement la réalisation ? On déduit de l'ontologie du Livre I que *chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être.* Que l'esprit ait ou non des idées adéquates, il va poursuivre cet effort. On peut donc énoncer la définition du désir : *c'est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose... J'entends donc ici sous le nom de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme ; ils sont variables, selon l'état variable d'un même homme et souvent opposés les uns aux autres, au point que l'homme est entraîné en divers sens et ne sait où se tourner* [47]. Ce n'est donc pas notre libre jugement qui nous fait choisir un but et l'imposer ensuite à notre corps ; il y a, au contraire, dans notre esprit et dans notre corps, une tendance nécessaire vers ce but, et

c'est cette tendance qui va nous déterminer à nommer cette chose bonne : *Il est donc établi par tout ce qui précède que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons pas ou ne tendons pas vers elle par appétit ou désir, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; c'est l'inverse : nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir* [48]. C'est donc la disposition nécessaire du corps et de l'esprit qui nous porte à vouloir et non le libre arbitre. Alors c'en est fini de la transparence classique, du sujet maître de ses déterminations ; certes, je suis conscient de mon désir ; mais je ne suis pas forcément conscient de sa cause. Or, si je puis désirer sans savoir pourquoi je désire, c'est que la pensée déborde largement ce qui m'en est présent. Ou, si l'on préfère, dans une terminologie bien postérieure : le psychique ne se réduit pas au conscient.

Ce n'est pas par hasard que l'on peut faire ce rapprochement. Si la psychologie pré-freudienne peut, par de nombreux aspects, être pensée dans un cadre cartésien, la psychanalyse, elle, ne peut l'être que dans une perspective spinoziste. Nombreux sont les points de rapprochements entre les deux doctrines et cette proximité visible n'est rendue possible, on le verra, que par une même position profonde. Citons par exemple les textes étonnants où sont affirmés le pouvoir du corps indépendant de l'esprit, et l'absence du contrôle de la volonté sur de nombreux actes : *Personne, en effet, n'a, jusqu'ici déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire que l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce que, grâce aux seules lois de la Nature – en tant qu'elle est uniquement considérée comme corporelle, – le corps peut ou ne peut pas faire, à moins d'être déterminé par l'esprit. Car personne jusqu'ici n'a connu la structure du corps assez exactement pour en expliquer toutes les fonctions, et je ne veux rien dire de ce que l'on observe chez les bêtes et qui dépasse de loin la sagacité humaine, ni des nombreux actes que les somnambules accomplissent pendant le sommeil et qu'ils n'oseraient pas faire éveillés ; ce qui prouve assez que le corps, par les seules lois de sa nature, peut beaucoup de choses dont son esprit reste étonné...*

Mais, dira-t-on, que l'on sache ou non par quels moyens l'esprit meut le corps, on sait cependant par expérience que si l'esprit humain n'était pas capable de penser, le corps humain serait inerte. On sait aussi par expérience qu'il dépend du seul pouvoir de l'esprit de parler comme de se taire, et beaucoup d'autres choses que l'on croit donc dépendre du décret de l'esprit.

Mais, contre la première objection, je demande si l'expérience ne nous enseigne pas également que si, à l'inverse, le corps est inerte, l'esprit est en même temps incapable de penser? Car lorsque le corps est au repos pendant le sommeil, l'esprit est endormi en même temps que lui et n'a pas le pouvoir de penser de l'état de veille...

Seconde objection : j'en conviens, les affaires humaines iraient beaucoup mieux s'il était également au pouvoir de l'homme de se taire ou de parler. Mais l'expérience montre assez – et au-delà – que les hommes n'ont rien moins en leur pouvoir que leur langue et qu'ils ne peuvent rien de moins que régler leurs désirs; d'où vient que la plupart croient que nous n'agissons librement qu'à l'égard des choses que nous désirons modérément, parce que le désir de ces choses peut être facilement contrarié par le souvenir d'une autre chose dont nous nous souvenons souvent; mais que nous ne sommes pas du tout libres à l'égard des choses que nous désirons vivement et qui ne peut être apaisé par le souvenir d'une autre chose. Mais, en vérité, s'ils ne savaient par expérience que nous accomplissons plus d'un acte dont nous nous repentons ensuite et que souvent – par exemple quand nous sommes partagés entre des sentiments contraires – nous voyons le meilleur et suivons le pire, rien ne les empêcherait de croire que nous agissons toujours librement. C'est ainsi qu'un petit enfant croit désirer librement le lait, un jeune garçon en colère vouloir se venger et un peureux s'enfuir. Un homme ivre aussi croit dire d'après un libre décret de l'esprit ce que, revenu à son état normal, il voudrait avoir tu; de même le délirant, la bavarde, et beaucoup de gens de même farine croient parler selon un libre décret de l'esprit, alors que pourtant ils ne peuvent contenir leur envie de parler [49]. Non que la parole, qui échappe ainsi à la volonté, soit insignifiante : au contraire, c'est parce qu'elle inscrit un sens dangereux que l'on s'en repent : elle est lisible, puisqu'elle

a une cause, à ceux qui détiennent cette cause. Mais celui qui la prononce n'a pas de privilège pour accéder à cette causalité : il n'y a plus de sujet. Cette recherche de la cause inconnue mais nécessaire d'un effet visible, en langage freudien, c'est l'interprétation. Pas plus que l'enfant ou l'homme ivre, Anna O. ne contrôle ces effets que sont ses symptômes ; et d'elle-même elle ne saurait remonter au dégoût originaire qui malgré la soif lui fait refuser le verre d'eau qu'on lui tend. Que s'inscrive en toutes lettres dans mon corps cela que je n'ai pas voulu et qui cependant est nécessaire, voilà qui est impensable dans une ligne de réflexion volontariste. Celle-ci était encore dominante au XIXe siècle : c'est ce qui explique les résistances rencontrées par l'analyse naissante : l'anathème auquel elle se heurta ne fait que redoubler l'exclusion du spinozisme du champ du savoir.

C'est ce même repérage du désir comme irréductible à la conscience qui rapproche Spinoza et Freud dans leur analyse de la religion : le terme d'illusion, dans les deux cas, recouvre à la fois l'idée d'erreur et celle de nécessité : ni l'un ni l'autre ne la jugent comme une simple aberration. « L'illusion, écrit Freud, n'est pas la même chose qu'une erreur... Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains [50]. » Tous deux opposent à cette démarche la recherche rigoureuse de la cause – parce qu'ils supposent tous deux qu'il y a une cause, même hors du champ conscient. Enfin, cette commune exclusion du hasard ne peut tracer la voie à la causalité que parce qu'on a pris soin d'écarter toute tentative de récuser le savoir au nom de l'ignorance, dernier recours de l'obscurantisme : contre les théologiens, Spinoza note qu'*il ne faut pas oublier ici que les partisans de cette doctrine, qui ont voulu faire étalage de leur talent en assignant des fins aux choses, ont, pour prouver leur doctrine, apporté un nouveau mode d'argumentation : la réduction non à l'impossible, mais à l'ignorance ; ce qui montre qu'il n'y avait aucun autre moyen d'argumenter en faveur de cette doctrine* [51]. Et Freud, presque dans les mêmes termes : « L'ignorance est l'ignorance. Nul droit à croire quelque chose n'en saurait dériver. »

Enfin, on peut éclairer le rôle de la cure et son fonction-

nement à partir de la théorie spinoziste du jugement comme rapport de force. Dans le phénomène du transfert et l'affirmation soutenue de son caractère inéluctable se décèle ce fait que le vrai, pour vaincre, doit avoir une force. Pour que les vérités remontées au jour durant la thérapeutique aient réellement un effet, elles doivent être énoncées dans une relation qui met en jeu l'inconscient de l'analysant. Certes, il y a là une différence avec la thèse de l'*Éthique*, puisque dans celle-ci la force de l'idée vraie est intrinsèque ; alors que dans le discours freudien s'impose la disjonction de la vérité et de l'analyste. Pourtant, qu'on en ait besoin est la preuve que l'on caractérise un peu vite la cure analytique comme une guérison par la connaissance (on range d'ailleurs souvent le spinozisme sous le signe du « salut par la connaissance ») : dans un cas comme dans l'autre il faudrait plutôt dire que l'issue tient à la *puissance* de la connaissance.

Ce rapprochement ne vise pas à spéculer sur une possible influence de Spinoza sur Freud. Ce qui importe, c'est que la logique même du discours analytique exclut la réduction de la pensée à la conscience libre, donc ne peut s'articuler sur un espace qui ne fonctionne que par celle-ci : le concept d'inconscient et ceux qui lui sont liés (résistance, refoulement, etc.) interdisent le sujet maître de ses déterminations, comme l'interdit aussi la puissance d'agir spinoziste. Dès lors, on ne peut que retrouver un peu partout, dans les domaines de l'analyse, des points de jonction avec des thèses de l'*Éthique :* ils ne font que prolonger la commune prise de position initiale.

Revenons au désir. Si chaque individu se définit par sa tendance à être, c'est-à-dire à agir, on pourra distinguer parmi ses affections celles qui augmentent sa puissance d'agir et celles qui la diminuent. Du fait que la puissance de penser se développe parallèlement à la puissance d'agir, à chacune des affections du corps, c'est-à-dire à chacune des rencontres où il est modifié par un autre corps, correspond une augmentation ou une diminution de la puissance de penser de notre esprit. Ce seront là les deux sentiments fondamentaux : la joie et la tristesse. Toute la suite du Livre III va s'employer

à composer les autres sentiments à partir de ces affections élémentaires que sont donc la joie, la tristesse et le désir lui-même. Par exemple l'amour sera défini comme *la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure*, l'espoir comme *une joie inconstante, née de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue nous paraît douteuse*, le flottement de l'âme comme le mélange des deux passions primitives *(Si nous imaginons qu'une chose, qui nous affecte ordinairement d'un sentiment de tristesse, a quelque ressemblance avec une autre, qui nous affecte ordinairement d'un sentiment de joie également grand, nous la haïrons et l'aimerons tout à la fois)*. Des lois générales peuvent alors se formuler, expliquant le comportement humain à partir de la nécessité de ces sentiments et de leur composition. L'ensemble de la vie humaine, aussi bien ce que l'on juge d'habitude « bon » que ce que l'on condamne comme « mauvais » va se voir assigner des places dans ce parcours inéluctable. Ainsi l'homme n'est plus conçu comme un « empire dans un empire » mais comme un des domaines du règne de la nécessité : la puissance d'agir ne s'y tarit pas : c'est elle au contraire qui gouverne ses sentiments et le fait exister, c'est-à-dire produire ces conséquences nécessaires que sont l'amour, la haine, la crainte, le remords et les actes qui les accompagnent. Dans ce réseau inextricable de causes mêlées, l'homme est déterminé de l'extérieur, au moins en grande partie ; il n'est donc pas libre, non seulement au sens cartésien (illusoire) du terme, mais aussi au sens spinoziste : la nécessité qui le gouverne n'est pas uniquement interne, comme c'est le cas pour Dieu. Il en résulte deux conséquences : l'homme ne peut échapper aux passions ; c'est-à-dire à l'action de l'extériorité sur lui. Mais ces passions, on ne saurait les lui reprocher, car le reproche suppose une volonté libre, donc retire l'homme de la loi commune qui seule précisément l'expose à ses passions. Autant dire que la morale traditionnelle scie la branche sur laquelle elle est assise : elle veut juger l'impuissance humaine, alors qu'il n'y a impuissance que par nécessité. *Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et qu'il évite de subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont*

il est la cause adéquate... Il s'ensuit que l'homme est nécessairement toujours soumis aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et qu'il s'y adapte autant que la nature des choses l'exige [52].

Que les passions soient ainsi déduites comme des propriétés de la nature humaine fera scandale : c'est la fin de la « responsabilité » sur quoi se fondent la morale et le droit. Son correspondant Oldenburg le fera observer à Spinoza : si tout est nécessaire, il n'y a plus ni mérites ni fautes ; et, de même, ni récompenses, ni châtiment. « Si en effet, dans toutes nos actions morales et naturelles, nous sommes au pouvoir de Dieu comme l'argile dans la main du potier, comment l'un de nous pourrait-il être accusé d'avoir agi de telle manière ou de telle autre, alors qu'il était dans l'impossibilité absolue d'agir autrement [53] ». La réponse de Spinoza est brutale : *Celui qui devient enragé par la morsure d'un chien est excusable, mais l'on a pourtant le droit de l'étrangler* [54]. Réponse plus dure encore pour l'idéologie volontariste que le danger qu'elle écarte et plus insoutenable (la réponse d'Oldenburg en fera foi : il parle de cruauté...). A ceux qui lui disent : par votre doctrine de la nécessité universelle, vous abolissez la libre décision, et donc vous retirez à Dieu et à la société le droit de punir, Spinoza semble dire : rassurez-vous, moi aussi je reconnais qu'on a le pouvoir (c'est-à-dire, mais dans un usage du mot qui n'est pas le vôtre : le droit) de tuer ; mais rejetez l'illusion selon laquelle celui qu'on tue l'a mérité par son libre choix : il n'était pas plus libre d'échapper à ses passions qu'à une contagion. On peut garder, dans une cité spinoziste, une institution judiciaire ; mais à condition d'abandonner le discours qui d'habitude la justifie : si l'on supprime celui qui représente un danger, c'est non pas parce qu'il l'a « mérité », mais parce qu'on en a besoin, par la même nécessité qu'il a eu lui-même besoin de commettre son « crime ». Cette précision donnée ne rassure pas du tout le tenant du libre arbitre qu'est Oldenburg et cela se comprend : ce que l'illusion commune réclame par sa voix, c'est non pas le droit reconnu à la société de tuer – elle le prend, de toute façon –, mais une justification de ce droit ; que Spinoza approuve la pratique,

tout en déchirant ce qui la recouvre d'habitude, est plus effrayant encore que s'il se contentait de condamner cette même pratique pour des raisons morales : car alors, il resterait sur le même terrain. Au fond, ce qui répugne ici à Oldenburg, c'est ce qui a fait trouver Machiavel immoral aux théoriciens du libéralisme : qu'on tienne le discours de leur pratique et non celui de leur idéologie. Ni Machiavel ni Spinoza ne contestent la société bourgeoise ; mais ils l'expliquent et cela suffit, semble-t-il. L'idéologie du sujet a besoin d'un discours sur la mort – même si c'est un discours contre la mort. Ce qui lui est impensable, c'est qu'on énonce sa vérité : la mort sans phrases.

L'univers des passions dessiné, reste l'épineuse question de leur rapport à la raison. Si elles sont inéluctables, il ne saurait y avoir de libre conversion à la vie raisonnable : n'est pas sage qui veut. Énonçons donc tout de suite : la raison ne s'oppose pas à la nature ; et cela en deux sens : par sa production ; par ses exigences.

Sa production : le règne des passions met l'homme dans la servitude et il n'y a pas moyen d'en sortir par une exclusion radicale, puisque l'homme est partie intégrante de la nature. La raison trouve son origine non dans une sortie hors de la nature, mais dans une production naturelle. Il ne faut pas oublier en effet que le hasard des rencontres entre les corps produit certes une grande quantité d'images, mais aussi des notions communes qui sont à la source d'une déduction d'idées. C'est par le même mouvement que l'on passe de la vie passionnée à la raison : au fur et à mesure que l'esprit commence à concevoir adéquatement les phénomènes, il est de moins en moins soumis à la causalité extérieure et produit de plus en plus des conséquences qui se déduisent de sa propre nature.

Ses exigences : une fois la raison produite, que prescrit-elle ? Va-t-elle se tourner contre la nécessité jusqu'ici régnante ? Non, car alors il y aurait un dépassement, c'est-à-dire une efficace de la négation, ce contre quoi s'inscrit en faux toute l'*Éthique*.

La raison va poursuivre le même effort que les passions : l'effort de l'individu pour se perpétuer, c'est-à-dire engendrer de nouveaux effets. Le nominalisme s'épanouit en individualisme : mais un individualisme où l'individu n'est pas sujet ; ce qui l'explique, c'est cette puissance de production qui est en lui et ne cherche qu'à se déployer encore plus. Mais ce que l'homme dominé par les passions réalisait mal, parce que les forces extérieures l'en empêchaient, puisqu'elles lui imposaient leurs contraintes, l'homme raisonnable l'achève plus sûrement, soumis qu'il est à sa seule nature. S'il n'y a donc pas de différence de direction entre les deux registres de la vie humaine, il y a une différence de perfection, c'est-à-dire d'efficacité. Le plus bas degré de la passion est donc celui où l'on est le plus dominé par les forces extérieures, c'est-à-dire celui où elles arrivent à détruire complètement l'effort de l'homme pour se conserver : le suicide n'est pas un acte vertueux ; on ne saurait vouloir sa propre destruction. De même que la description du monde des sentiments a commencé sur une critique du volontarisme des stoïciens, de même l'analyse de la raison aboutit à la condamnation de l'acte qu'ils donnaient pour le dernier refuge de la liberté. Le lien des deux critiques est inéluctable : c'est parce qu'ils cèdent à l'illusion en attribuant à l'homme le libre arbitre – c'est-à-dire en ignorant les causes de ses actions – qu'ils croient qu'il est le plus libre là où au contraire il est le plus dominé – parce qu'ici encore ils ferment les yeux sur les causes nécessaires qui le poussent à sa destruction. Les prescriptions de la Raison sont donc de part en part les lois naturelles de l'individu et la vertu ne peut consister que dans la réalisation de ces lois et non en une ascèse qui effacerait la vie au profit d'une fin nécessairement extérieure. *La Raison ne demande rien contre la Nature ; elle demande donc que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche l'utile qui est sien, c'est-à-dire ce qui lui est réellement utile, et qu'il désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection ; et, absolument parlant, que chacun s'efforce, selon sa puissance d'être, de conserver son être. Et cela est vrai aussi nécessairement qu'il est vrai que le tout est plus grand que sa partie. Ensuite, puisque la vertu*

n'est rien d'autre qu'agir selon les lois de sa propre nature, et que personne ne s'efforce de conserver son être, sinon selon les lois de sa propre nature, il suit de là :

1° *que le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre, et que le bonheur consiste pour l'homme à pouvoir conserver son être ;*

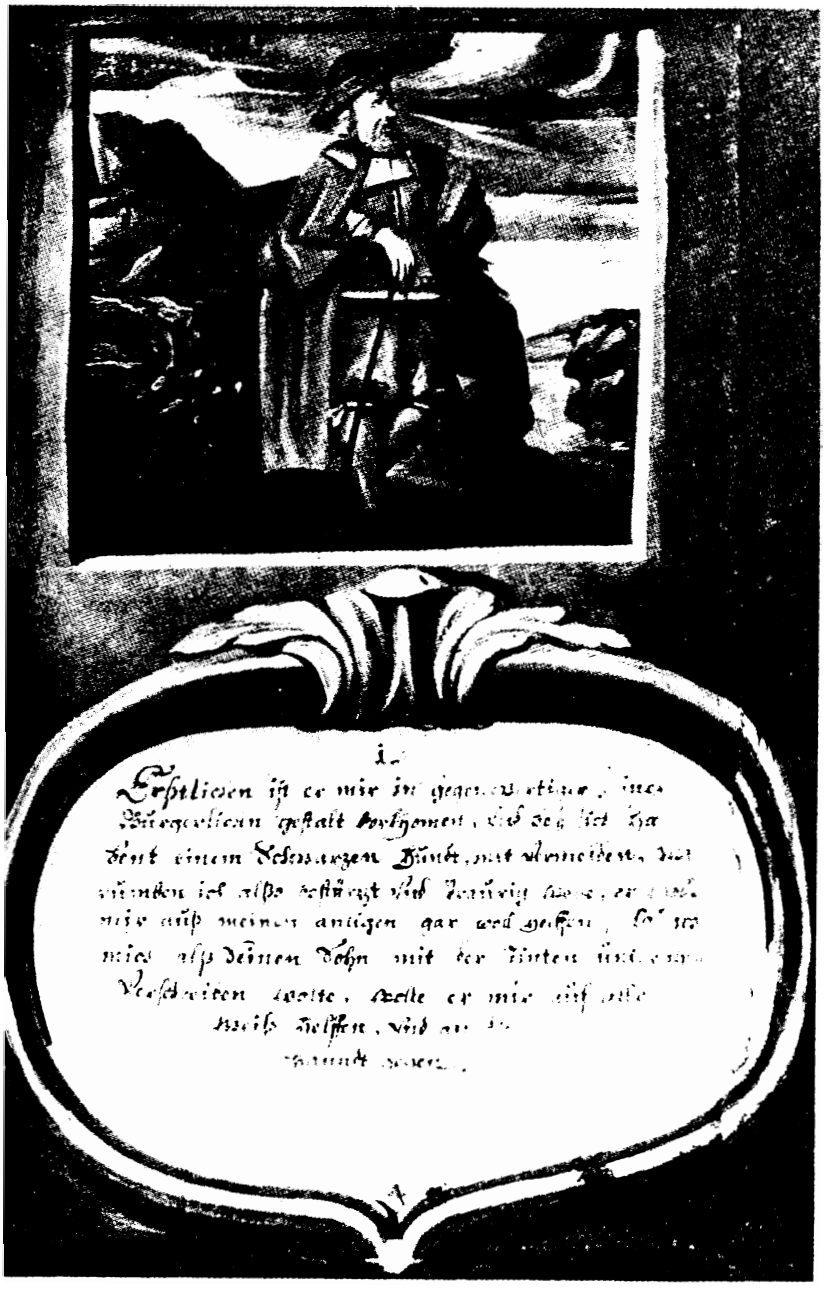
2° *que la vertu doit être désirée pour elle-même et qu'il n'y a rien qui l'emporte sur elle ou qui nous soit plus utile, ce pourquoi on devrait la désirer ;*

3° *enfin que ceux qui se donnent la mort ont l'âme impuissante et sont entièrement vaincus par des causes extérieures qui sont contraires à leur propre nature* [55].

« l'ordre commun de la nature... »

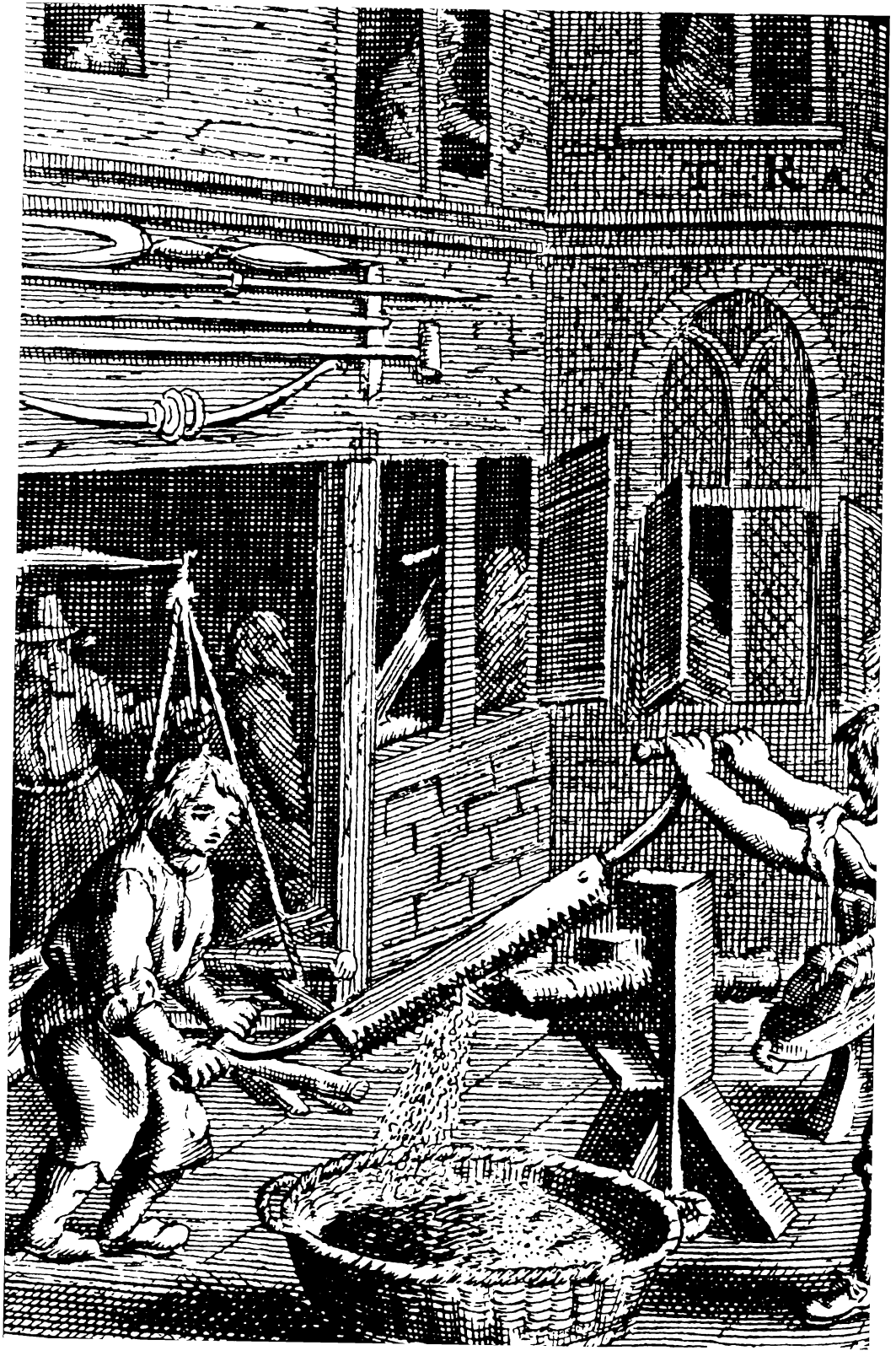
« Un homme ivre aussi croit dire d'après un libre décret de l'esprit ce que, revenu à son état normal il voudrait avoir tu ».

(M. Ter Borch : portrait de van Jan Fabus).



e désir et l'illusion : enluminures ayant servi à Freud pour 'analyse d' « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle ».

« ... *que tous, par force et par nécessité, si ce n'est sp*
soient contraints de vivre selon la discipline de
Le bagne d'Amsterda



La politique

Dieu, l'esprit, le désir, la morale : il semble bien que Spinoza tranche sur toutes ces questions avec l'attitude dominante de son temps. Il y a cependant un point où on pourrait penser l'en rapprocher : sa théorie politique, dont le terme central est celui de *droit naturel*, qui est précisément une des notions de l'espace volontariste. Aurait-il ici cédé à l'analyse qui se retrouve, avec des variantes, chez Hobbes, Locke, Rousseau ? On peut esquisser la réponse à partir des premières lignes d'une lettre à Jarig Jelles : *Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel, et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux. C'est la continuation de l'état de nature* (Lettre 50).

Ce serait donc la différence du droit supprimé au droit maintenu qui serait pertinente. Qu'en est-il chez Hobbes ? On y part de l'état de nature où les individus sont isolés les uns des autres, chacun n'agissant qu'en fonction de son droit naturel et accomplissant tout ce que lui dictent sa volonté et son intérêt, et c'est le caractère proprement invivable de cet état, véritable « guerre de tous contre tous », qui provoque la naissance de la société où chacun fait remise de son droit primitif dans l'espoir d'obtenir la sécurité. Ce n'est que dans cette société que seront respectées les règles qui permettent aux hommes de vivre ensemble : « D'elles-mêmes en effet, en l'absence d'un pouvoir qui les fasse observer par l'effroi qu'il inspire, les lois de nature (comme la *justice*, l'*équité*, la *modération*, la *pitié* et d'une façon générale, « *faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fît* » sont contraires à nos passions naturelles qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance et aux autres conduites de ce genre. » C'est pourquoi il faudra un pacte d'abandon pour constituer la société civile, et ce pacte sera une rupture : seul le « Léviathan » – l'institution à qui on aura remis le pouvoir-conservera son droit naturel, donc pourra étendre indéfiniment sa puissance : « La seule façon d'ériger un pouvoir commun... c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes

leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme ou une assemblée, pour assumer leur personnalité ; et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou peut faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité communes, celui qui a ainsi assumé leur personnalité, que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement au jugement de cet homme ou de cette assemblée... comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière [56]. »

Le problème de Spinoza et celui des théoriciens du droit naturel, dont Hobbes est un bon représentant, est le même : comment constituer la Cité et son autorité alors qu'on a pris pour point de départ l'individu et ses forces ? Les textes cités montrent assez bien les points communs et la ligne de rupture des deux solutions données au problème.

Le point commun essentiel, c'est qu'un être est créé, qui va exercer la contrainte sur les individus. Et, dans les deux cas, cette création correspond à l'intérêt bien compris des individus eux-mêmes ; car même si, chez Hobbes, ils doivent lui abandonner leur droit, ils y gagnent paix et sécurité. Spinoza aussi souligne l'avantage de cette union : *Beaucoup de choses existent donc hors de nous qui nous sont utiles et qu'il faut désirer pour cette raison. Parmi elles on n'en peut trouver de meilleures que celles qui s'accordent tout à fait avec notre nature. En effet, si, par exemple, deux individus tout à fait de même nature sont unis l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux en particulier. A l'homme, rien de plus utile que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que d'être tous d'accord en toutes choses, de façon que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps, et qu'ils s'efforcent tous en même temps, autant qu'ils peuvent, de conserver leur être, et qu'ils cherchent tous en même temps ce qui est utile à tous* [57].

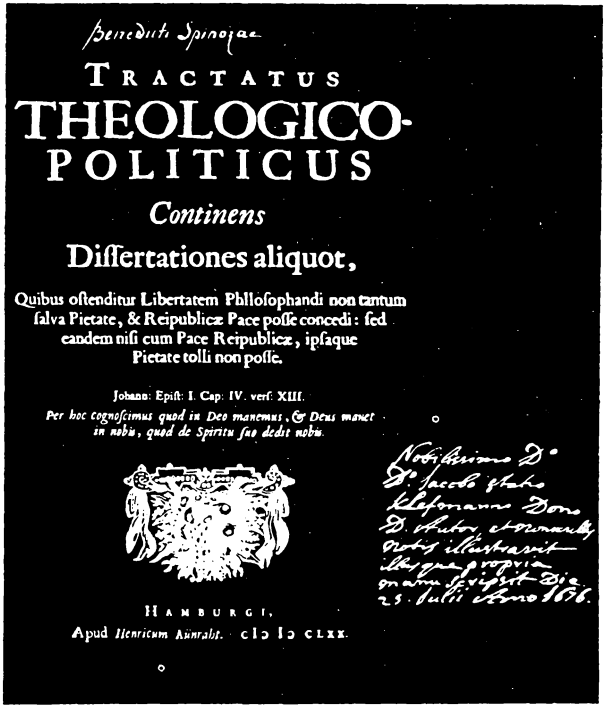
La ligne de rupture se situe encore une fois entre volonté

et nécessité : elle n'atteint la constitution de la Cité que parce que d'abord le terme de droit naturel n'a pas le même sens. Chez Hobbes, Locke ou Rousseau, le droit naturel se fonde sur la volonté comme pouvoir créateur de l'individu – chez Hobbes plus précisément comme capacité d'*artifice* – c'est-à-dire, au fond sur ce pouvoir qu'a l'homme de se retirer par un geste initial des lois communes de la nature. Ce ne peut être le cas chez Spinoza dont tout le travail est une destruction de cette possibilité. Le droit naturel chez lui ne tire pas sa force de l'acte volontaire, mais des lois de la puissance d'agir : *Chacun existe par le droit souverain de la Nature, et par conséquent fait ce qui suit de la nécessité de sa nature ; ainsi, par le droit souverain de la Nature, chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et juge de son utilité selon son propre naturel* [58]. Dès lors, on comprend la différence que souligne la lettre à Jarig Jelles : le droit qui est tiré d'un acte de la volonté peut être suspendu par un autre acte de la volonté ; celui qui est une forme de la nécessité ne peut être supprimé que par la destruction du mode dont il est la puissance ; or, nous l'avons vu, cette destruction même n'est pas liée à la volonté de l'individu, mais à sa domination par les forces extérieures. Il est donc impossible à l'individu de faire abandon de son droit naturel, même à une institution qui peut le protéger. Et ici se trace la seconde délimitation : dans le droit naturel classique, la constitution de la Cité est une véritable *création :* c'est un acte libre des sujets du droit. Ceux-ci ne rentrent dans la société civile que parce que – au moins tacitement – ils veulent leur bien et consentent le sacrifice de leur individualité ; la société créée ne tire son droit que du leur ; ou, si l'on raisonne à l'envers : on est devant une société souveraine ; il faut expliquer sa souveraineté en sauvegardant le principe de l'individualisme ; le mythe de l'état de nature et du contrat ne sert qu'à placer dans l'individu et sa libre volonté ce que de toute façon il faut retrouver, puisqu'il y est déjà : l'État et la contrainte qu'il exerce. L'origine ici, c'est la fin. L'une et l'autre sont suspendues à ce point d'oscillation du sujet : sa libre volonté – qui l'assure de n'être asservi que parce qu'il le veut bien.

Mais, chez Spinoza, il n'y a pas d'origine parce qu'il n'y a pas de fin. C'est un procès nécessaire qui, à partir des désirs – et non des volontés – des individus construit la société et c'est pourquoi ils peuvent garder leur puissance d'agir en elle : d'une part, c'est reconnaître à la société le droit qu'elle a *de prescrire une règle de vie commune, de faire des lois et de les affermir, non par la raison qui ne peut réprimer les sentiments mais par des menaces :* le pouvoir d'État ici n'a pas de masque : c'est par la force et non par l'engagement de leur volonté qu'il tient les citoyens ; plus tard, certes, devenus raisonnables, ils pourront y demeurer eu égard à ce que la raison leur commande ; mais il n'est pas nécessaire de posséder la raison pour y rentrer. D'autre part, le droit – c'est-à-dire la puissance – d'insurrection se déduit tout naturellement de la conservation de la puissance d'agir : lorsque l'État n'est plus assez fort pour imposer sa loi, il peut être renversé : quel engagement pourrait tenir contre cette nécessité ?

C'est pourquoi, malgré l'identité des mots, Spinoza est de fait très éloigné des doctrines volontaristes du droit naturel : si l'on veut à toute force esquisser un rapprochement, ce serait plutôt à la *virtù* machiavélienne que ressemblerait la puissance d'agir. Machiavel, dont le discours classique recouvre le nom d'insultes et de contresens – et en qui Spinoza, presque seul, reconnaît un défenseur de la liberté. Certes, il ne put l'être qu'en rejetant l'illusion et en entrant en contradiction avec l'enseignement des théologiens. Ainsi s'achève le parcours du texte là où il a commencé : sur l'exclusion des discours, qui partage la connaissance et l'illusion.

« quant à la politique... je maintiens toujours le droit naturel »


Benedicti Spinozae

TRACTATUS
THEOLOGICO-
POLITICUS

Continens

Dissertationes aliquot,

Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsaque Pietate tolli non posse.

Johann: Epist: I. Cap: IV. vers: XIII.

Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.

HAMBURGI,
Apud *Henricum Kunrath.* CIↃ IↃ CLXX.

Édition originale du « Tractatus Theologico-politicus ». Le texte en bas à droite serait de la main de Spinoza.

(G. Flinck, « la Garde civile », 1648).

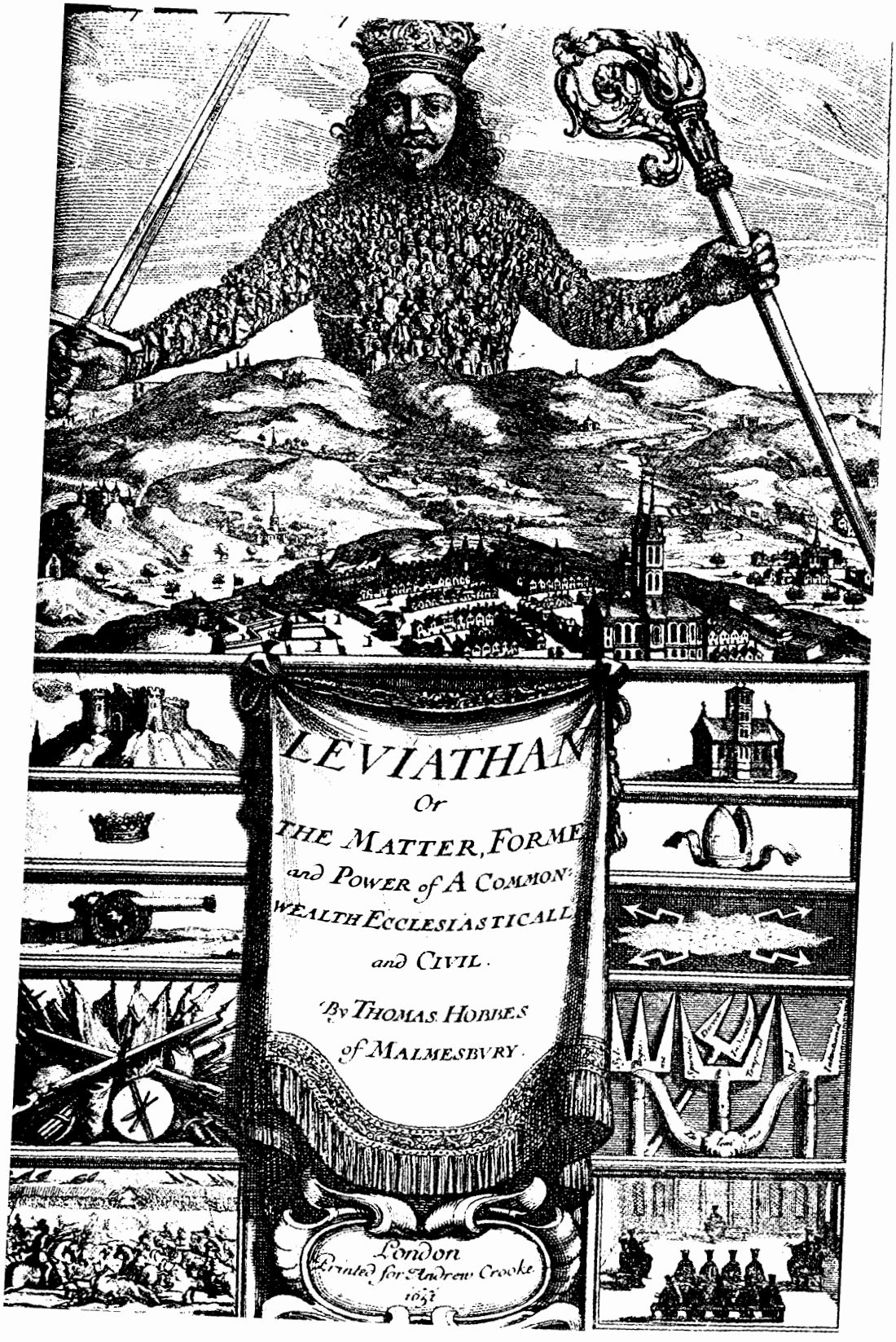
(Romeyn de Hooghe, le massacre des frères de Witt).

La guerre civile

Rembrand, (« David et Goliath »).

Machiavel « auteur des plus perspicaces ».

L'État, individu collectif :
frontispice du « Léviathan » de Hobbes.


LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME
and POWER of A COMMON-
WEALTH ECCLESIASTICALL
and CIVIL.
By THOMAS HOBBES
of MALMESBURY.
London
Printed for Andrew Crooke
1651

Implications

Parcours limité : en définitive, on s'est moins intéressé à l'ordre des raisons de l'*Éthique* qu'à ce qui la produit et à ce qu'elle produit. Ce qui la produit : non certes le sujet écrivant, Baruch de Spinoza, mais une certaine disposition conceptuelle ou, plus exactement, une exclusion active. Ce qu'elle produit : moins des théories qu'une certaine manière de considérer les domaines théoriques.

On aurait pu, certes, suivre pas à pas la rigueur des propositions, en vérifier l'enchaînement pour redoubler leur énoncé et tracer à chaque fois le signe irremplaçable de leur exactitude. Entreprise tentante et certainement utile : ne serait-ce que pour rappeler que la doctrine n'existe que dans la marque rigoureuse de sa lettre. Mais on a fait un autre choix : celui de sortir de cette perfection formelle – donc d'admettre que son efficace ne s'épuise pas dans la concaténation des théorèmes : on peut confronter les concepts de l'espace spinoziste à ceux par quoi fonctionnent d'autres espaces, pour montrer leur irréductibilité ou, au contraire, l'éclairage qu'il leur apporte. Cela ne va pas sans un pari : on présuppose en effet que « Spinoza » nous aide à *travailler* Descartes, Hegel, Marx et Freud ; que son discours – dont on a montré qu'il rend possible une théorie de tout discours – dégage pour l'essentiel les mécanismes de production du discours cartésien ; et surtout, que par cette critique, il peut nous aider aussi à poser des questions au matérialisme historique ou à la psychanalyse.

C'est à l'âge classique que la vision volontariste du monde, née vers le XIVe siècle, prend toute son extension. Elle s'impose dans la théorie de la connaissance et la métaphysique ou plus exactement : elle impose à la métaphysique la forme d'une théorie de la connaissance (Descartes) ; elle organise les fondements du droit et de la politique (Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau) ; c'est elle qui règle les lumières ; c'est elle encore qui va gouverner les discours de la Révolution française et fixer les relations des hommes telles que les théorise la Déclaration des droits de l'homme : qu'ils naissent libres et égaux, de droit, sinon de fait, c'est ce que l'on n'a pas toujours pensé ; dans l'Antiquité et au Moyen Age on admettait leur inégalité naturelle comme l'autre face des différences

nécessaires qui font de la Cité un tout organique. Croire, malgré ces différences (et sans vouloir les supprimer), à une égalité innée, cela n'est, à vrai dire, pensable que dans un espace très précis, très délimité : celui où le monde est divisé originairement en individus et où ces individus sont *sujets*.

Une fois donné ce double point de départ : le nominalisme, qui pense le monde à partir de l'individu, et la volonté libre, qui fait de chaque individu une origine, peut s'édifier tout un système conceptuel cohérent, qui prendra ses formes d'existence dans de multiples variantes, mais où l'on retrouvera toujours l'unité de quelques concepts clefs : la scission qui sépare l'homme du monde et l'être du devoir-être ; la réduction du monde objectif à un système de moyens ; une certaine conception de la causalité, par différence avec la volonté libre : efficience toute extérieure, rejetant comme incompréhensible toute idée de lien interne. Naturellement, dans une telle perspective, il est difficile de penser la totalité, et plus encore son action sur l'individu ; elle ne peut guère être conçue que comme mauvais infini, collection abstraite d'individus : non pas leur mort, mais leur pur redoublement.

C'est l'ensemble de ces présupposés que combat Spinoza. Tout son texte est animé par la critique du devoir-être et de ce qui l'accompagne. Son refus de la scission classique rejoint, on l'a vu, celui de Hegel : leur attitude est la même face à la société politique, par exemple ; il s'agit d'expliquer rationnellement ce qui est, au lieu de le fuir vers la nostalgie de ce qu'il fut ou l'espoir de ce qu'il devrait être : penser, c'est penser ce qui est. Pourtant, ici encore, Spinoza est isolé ; ce qui est, pour Hegel, se construit par l'intégration de ce qui le déchire ; la totalité, en dernière analyse, ne surmonte la scission qu'en l'absorbant. Rien de plus étranger à Spinoza que l'*Aufhebung*.

Il ne faut pas sous-estimer cette seconde démarcation. Si la *potentia agendi* spinoziste exclut la volonté classique, elle ne se rattache pas pour cela aux doctrines qui critiquent cette même volonté individuelle en la « dépassant » dans une totalité où elle perd ce qui la rend spécifique ; il s'agit là d'une causalité expressive dont Spinoza s'écarte tout aussi résolument que de l'efficience linéaire : une expression qui mène à

la transparence. La dialectique hégélienne, comme Louis Althusser l'a bien montré, ne maintient l'unité du tout qu'en supprimant les différences : toutes les contradictions renvoient les unes aux autres comme à une seule plusieurs fois, infiniment reprise. Chaque moment ne fait que refléter l'essence intérieure du tout et s'épuise dans ce reflet.

Si le génie romain se caractérise par la perte de l'union intérieure des choses propre à la Grèce, on retrouvera ce trait dans tous les moments de l'histoire romaine et dans toutes les institutions : la religion est au service de l'État, alors qu'en Grèce elle animait la cité ; la fondation de la ville par Romulus contraste, par son caractère artificiel, avec l'origine des autres peuples ; l'enlèvement des Sabines illustre bien la contrainte qui préside aux institutions. Autant dire qu'une fois l'essence de la totalité connue, on la retrouve telle quelle dans chacune de ses parties : aucune de celle-ci ne lui apporte de modification notable – alors que dans l'*Éthique* le mode n'a de réalité que d'être, précisément, modification déterminée de la substance. Dans le courant « expressiviste », au fond, rien ne se passe dans un procès : tout est donné et chaque moment n'en est qu'un point de vue particulier. Leibniz note dans la *Monadologie*, que « chaque substance simple a des rapports qui expriment tous les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers » et précise : « Comme une même ville, regardée de différents côtés, paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que, par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul, selon les différents points de vue de chaque monade [59] ». N'assimilons par Hegel à Leibniz, mais il faut bien souligner la communauté de leur attitude sur ces questions de la totalité et de son pouvoir causal : il y a bien là, malgré les divergences, une lignée d'explication qui, loin de tout penser à partir de l'individu comme le courant volontariste, au contraire ramène la partie au tout ; non qu'elle la juge illusoire, mais parce qu'elle lui refuse tout principe d'opacité qui lui donnerait des lois propres, spécifiques, agissant dans le cadre des lois de

l'ensemble mais sans pouvoir s'y réduire comme l'image à ce qu'elle reflète.

Ainsi on voit s'affronter, durant une longue période (et rien ne dit qu'elle soit achevée) deux espaces théoriques : l'un qui pense à partir des choses singulières en les reliant par la connexion toute extérieure de la causalité efficiente ; l'autre qui, s'il ne réduit pas l'individu au tout, du moins ne pense sa spécificité que comme « point de vue » sur ce tout. Or, dans ce débat, qui agit silencieusement dans de nombreuses polémiques engagées sur d'autres objets, l'*Éthique* n'est ni d'un côté ni de l'autre : certes, elle s'emploie à ruiner l'illusion de la libre volonté individuelle, mais en définissant quand même l'individu (par sa puissance) : la pure causalité expressive, telle qu'on la rencontre dans la tradition qui va de Boehme à Hegel, est-elle aussi incompatible avec l'articulation spinoziste du fini et de l'infini.

Cette situation exceptionnelle n'est pas sans conséquences. En effet, si l'idéologie libérale/volontariste domine encore largement notre horizon théorique (et pratique : le Code civil...), cependant sont apparues des disciplines qui tentent d'en ébranler la solidité. Or, la tentation est grande, à l'intérieur de ces discours, de jouer la carte de la causalité expressive contre l'individualisme et les relations linéaires, héritées de la pensée classique. L'histoire du marxisme peut servir d'exemple, pour peu qu'on essaie de mesurer la logique des multiples interprétations qui se sont affrontées en son sein. On y trouverait d'une part un style d'explication volontariste, qui est presque un retour en force, à l'intérieur du matérialisme historique, de l'héritage libéral et individualiste ; on y trouverait aussi, dirigée contre cette première déviation, une autre méthode d'analyse, qui procède en termes d'expression, à la manière hégélienne : il s'agit là d'une caractérisation très large, qui peut recouvrir des interprétations différentes par ailleurs, sans même qu'il y ait nécessairement un recours explicite à des concepts hégéliens ; c'est le schéma expressif lui-même qui s'impose et mine l'explication. Il est particulièrement pesant, dès qu'il s'agit d'analyser l'idéologie et son rapport au tout social. Marx a énoncé dans un texte célèbre, la

Préface de la Contribution à la critique de l'économie politique, un lien entre deux « niveaux » de la société : c'est l'être social qui détermine la conscience. Il n'est alors que trop facile, sous prétexte de tracer cette détermination par l'économie ou la politique, de ne voir dans les idées que la simple transcription de celles-ci. On repérera alors dans « base » et « conscience » la même structure, à une répétition près : la vision du monde est alors une simple redondance de la société. On ne voit guère dans ce cas quelle différence il y a entre cette structure présente identiquement dans plusieurs régions et le génie d'une époque ou l'essence intérieure du tout de la philosophie spéculative. La seule nuance, c'est qu'ici on assigne à cette structure l'économie comme lieu « originaire » ; mais comme on ne précise pas en quoi elle s'y spécifie, cette affirmation garde tout de la pétition de principe ; qu'on le veuille ou non, tant qu'on ne désigne pas la puissance relative de chaque instance dans le tout, on va au rebours de Marx, même en utilisant les mêmes mots que lui.

Certes, il y a dans ce type d'analyse un immense avantage : rapporter les constantes d'une idéologie à celles d'une infrastructure, cela permet de chasser le nominalisme de l'histoire des idées. Dès qu'on a reconnu qu'il y a entre différents penseurs autre chose qu'un lien mécanique, on est dispensé de se livrer au jeu stérile de la recherche des « influences ». D'illustrer une même figure, les diverses réalisations d'une idéologie y acquièrent une commune consistance. Mais on ne dépasse l'individualisme qu'au prix de la perte de l'individu. En effet, si au lieu de dire que Pascal a influencé Racine, on énonce que tous deux expriment par leur vision du monde la situation des gens de robe, on a certes éliminé ainsi la pure causalité linéaire, mais c'est au prix d'une étrange régression ; on s'interdit désormais d'analyser les différences entre les deux écrivains, sauf comme illustrations : de l'un à l'autre, la transparence barre le chemin. Si tout déploie unanimement la même essence, il n'y a pas de conjoncture : c'est le même principe qui est partout directement lisible. On ne gagne le tout qu'à y fondre ses parties.

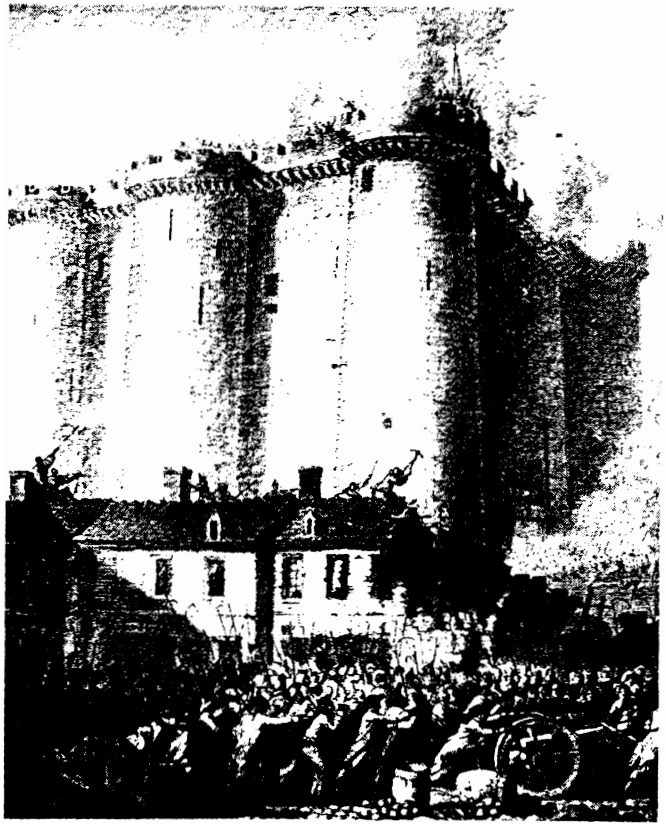
Le seul moyen, semble-t-il, de ne pas vider de sens les

thèses du matérialisme historique, c'est de reconnaître une efficace propre à chaque instance – tout en maintenant, si on ne veut pas tomber dans le simple éclectisme, une action de la totalité. Il faut donc construire un système à double causalité ; or ce système, on en trouve le modèle chez Spinoza : on est bien confronté dans l'*Éthique* à deux ordres de détermination pour un seul mode fini. D'une part la causalité immanente de Dieu – c'est-à-dire de la nature naturante – sans laquelle il n'y aurait nulle part de puissance d'agir ; d'autre part la causalité linéaire des modes finis entre eux : chacun ayant donc besoin pour exister à la fois du tout et des autres formes transformées de ce tout. Il semble que cet enchevêtrement corresponde bien à la pratique effective de Marx. Par exemple, dans les articles consacrés à la guerre de Sécession, il n'analyse pas seulement les intérêts économiques des sudistes, mais aussi la manière dont la presse anglaise, ou une partie de cette presse, défend ces intérêts ; mais si elle les défend, c'est donc à la fois qu'elle est en rapport avec eux et qu'elle a une certaine action dont ils ont besoin, autrement dit qu'elle n'est pas une pure traduction. Il y a donc bien là un « montage » de deux causes pour situer un phénomène. De ce montage, Marx ne donne pas la théorie ; d'où l'intérêt de Spinoza, comme autre, à la fois de Descartes et de Leibniz : il pourrait permettre de systématiser ce qui est à l'œuvre dans les textes du matérialisme historique.

Cependant, il ne faut pas se dissimuler qu'une « application » directe est impossible ; il faut retravailler les concepts pour qu'ils entrent dans cette problématique. Mais l'essentiel est que, dans cette direction, l'espace théorique du spinozisme ouvre la voie. Qu'il ait ces effets : découvrir les présupposés sur lesquels largement encore nous vivons – ou organiser plus clairement ce qui les renverse : c'est là que s'indique le mieux sa vie. Autant dire que la lecture de Spinoza actuellement ne relève pas de l'historiographie, mais de la théorie – voire de la politique.

C'est là que sa puissance d'agir est maximale.

le désir et la puissance

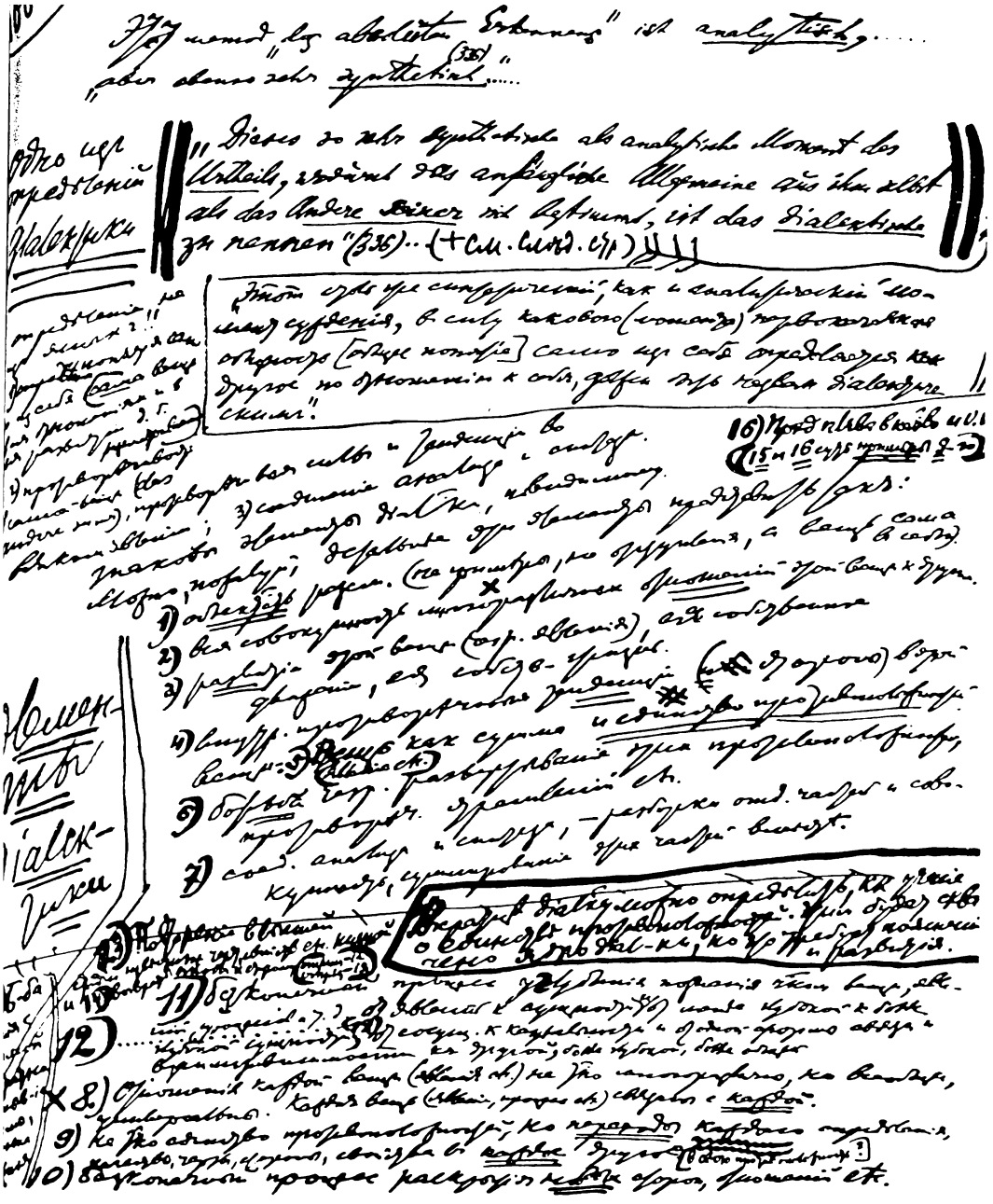


La volonté libre : 89...

Sur l'Air! De la Fête des Bonnes gens

La Joie et la Concorde,
Valent mieux que de vains noms,
Qu'en ce Jour la Discorde,
Fuie au Bruit de nos Chansons,
Chers Amis d'un même Pere,
Nous sommes tous les enfans,
En Famille Il faut [illegible]

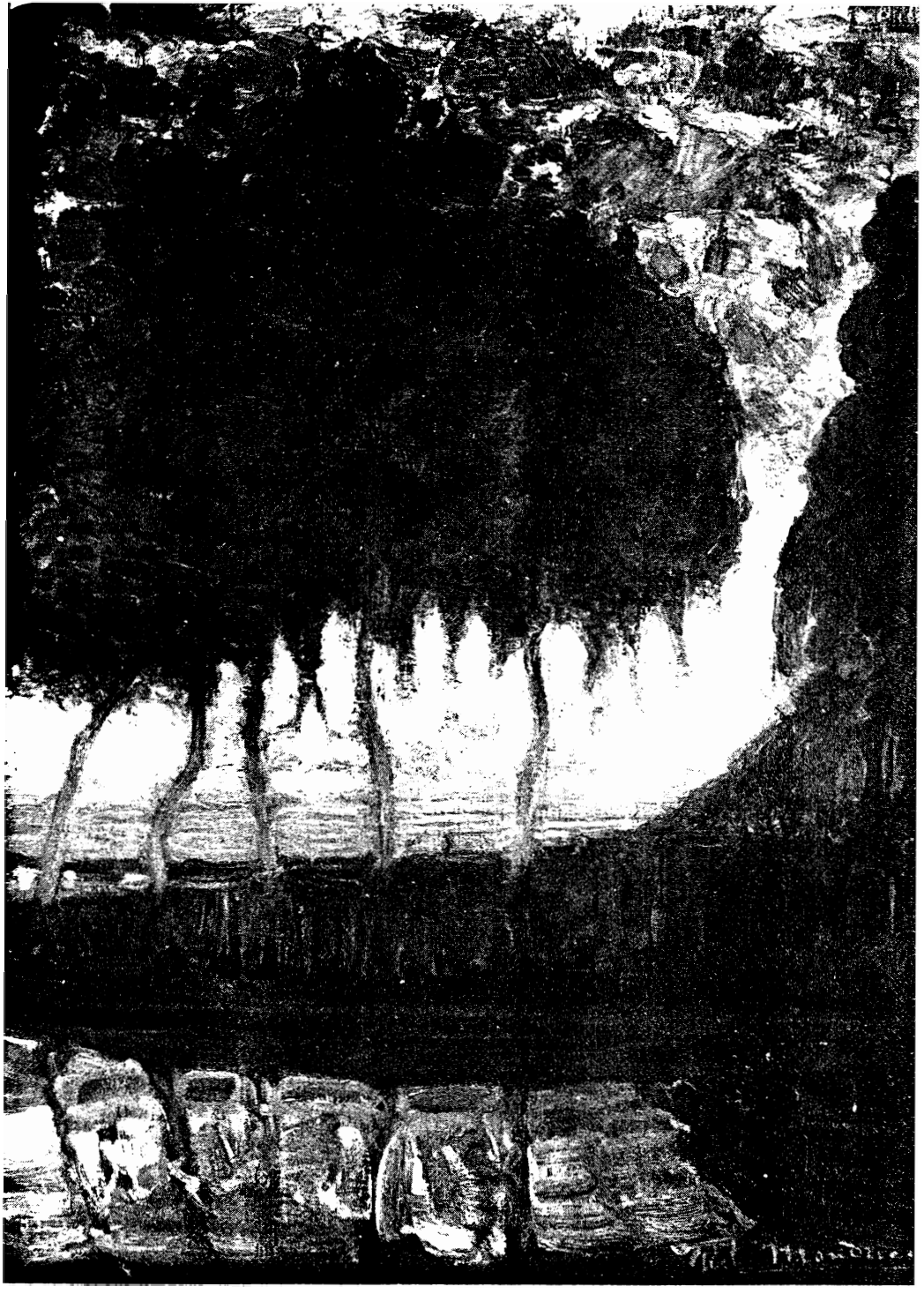
Oublions la Noblesse,
Et toute distinction
Que chacun de l'[illegible]*,*
Suive ici l'impulsion
Liberté dans chaque Tête,
Remets le [illegible] *du* [illegible]
[illegible]



Cahiers philosophiques de Lénine.

... et le droit naturel : l'arbre de la Liberté.

« ... *la diversité que je vois partout dans la nature* ».



(Mondrian, « Arbres près de Gien », 1908).

Textes

Les textes donnés à lire ont été choisis non pour tenir lieu du système, mais pour repérer les grandes directions que l'on vient d'indiquer. Les deux premiers montrent l'origine de l'illusion et l'insertion sociale de la superstition. Le suivant est un de ceux où se voit le mieux que la fin *critiquée par Spinoza se confond avec le but conscient : de l'habitude humaine à l'illusion, le déplacement tient tout entier dans l'oscillation entre but réel et but supposé. Les autres indiquent les propriétés de Dieu, la théorie de l'erreur, la possibilité de la morale sans volonté libre (un des points où ses correspondants convoquent le plus souvent Spinoza : si ce n'est pas l'essentiel de sa théorie des passions, c'en est du moins le côté le plus scandaleux) ; enfin, plutôt que de citer les textes détaillés du* Traité politique, *on a seulement indiqué la possibilité de l'État, par des extraits où se lit clairement que ce n'est pas la conscience qui fonde la communauté humaine. En proposant des titres pour chacun de ces extraits nous pensons en faciliter la lecture.*

136	*L'Illusion*
146	*Rôle de la superstition*
148	*Perfection et finalités*
151	*Propriété de Dieu*
154	*Théorie de l'erreur*
163	*Liberté, nécessité*
168	*La Réunion des hommes*

L'ILLUSION Par ce qui précède, j'ai expliqué la nature de Dieu et ses propriétés, à savoir : qu'il existe nécessairement, qu'il est unique, qu'il est et agit par la seule nécessité de sa nature, qu'il est la cause libre de toutes choses et de quelle façon il l'est, que toutes choses sont en Dieu et dépendent de lui de telle sorte que, sans lui, elles ne peuvent ni être, ni être conçues et enfin que toutes choses ont été prédéterminées par Dieu, non certes par la liberté de la volonté autrement dit par son bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit par sa puissance infinie.

En outre, partout où l'occasion m'en a été donnée, j'ai eu soin d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher de comprendre mes démonstrations ; mais comme il reste encore beaucoup de préjugés qui pouvaient et peuvent empêcher encore – et même au plus haut point – les hommes de saisir l'enchaînement des choses comme je l'ai expliqué, j'ai pensé qu'il valait la peine de soumettre ici ces préjugés à l'examen de la raison. D'ailleurs, tous les préjugés que j'entreprends de signaler ici dépendent d'un seul : les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et bien plus, ils considèrent comme certain que Dieu lui-même dispose tout en vue d'une certaine fin, car ils disent que Dieu a fait toutes choses en vue de l'homme, mais il a fait l'homme pour en recevoir un culte. C'est donc ce seul préjugé que je considérerai d'abord, en cherchant *en premier lieu* pourquoi la plupart des hommes se plaisent à ce préjugé et pourquoi ils sont tous naturellement enclins à l'adopter ; j'en montrerai *ensuite* la fausseté, et *enfin* je montrerai comment en sont issus les préjugés relatifs *au*

bien et au mal, au mérite et à la faute, à la louange et au blâme, à l'ordre et à la confusion, à la beauté et à la laideur, et aux autres choses de même genre.

Ce n'est cependant pas le moment de déduire ces choses de la nature de l'esprit humain. Il me suffira ici de poser en principe ce qui doit être reconnu par tous : tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, et tous ont envie *(habent appetitum)* de rechercher ce qui leur est utile, ce dont ils ont conscience.

D'où il suit, *en premier lieu*, que les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et qu'ils ne pensent pas, même en rêve, aux causes qui les disposent à désirer *(appetere)* et à vouloir, parce qu'ils les ignorent.

Il suit, *en second lieu*, que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, c'est-à-dire en vue de l'utile qu'ils désirent ; d'où il résulte qu'ils ne cherchent jamais à savoir que les causes finales des choses une fois achevées *(peractarum)*, et que, dès qu'ils en ont connaissance, ils trouvent le repos, car alors ils n'ont plus aucune raison de douter. S'ils ne peuvent avoir connaissance de ces causes par autrui, il ne leur reste qu'à se retourner vers eux-mêmes et à réfléchir aux fins qui les déterminent d'habitude à des actions semblables, et à juger ainsi nécessairement, d'après leur naturel *(ingenium)* propre, celui d'autrui. En outre, ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes un grand nombre de moyens qui leur servent excellemment à se procurer ce qui leur est utile, comme, par exemple, les yeux pour voir, les dents pour mâcher, les herbes et les animaux pour s'alimenter, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir les poissons, etc., ils finissent donc par

considérer toutes les choses naturelles comme des moyens pour leur utilité propre. Et comme ils savent que ces moyens, ils les ont trouvés, mais ne les ont pas agencés eux-mêmes, ils y ont vu une raison de croire qu'il y a quelqu'un d'autre qui a agencé ces moyens à leur usage. Car, ayant considéré les choses comme des moyens, ils ne pouvaient pas croire qu'elles se fussent faites elles-mêmes ; mais, pensant aux moyens qu'ils ont l'habitude d'agencer pour eux-mêmes, ils ont dû conclure qu'il y a un ou plusieurs maîtres *(rectores)* de la Nature, doués de la liberté humaine, qui ont pris soin de tout pour eux et qui ont tout fait pour leur convenance. Or, comme ils n'ont jamais eu aucun renseignement sur le naturel *(ingenium)* de ces êtres, ils ont dû en juger d'après le leur, et ils ont ainsi admis que les Dieux disposent tout à l'usage des hommes, pour se les attacher et être grandement honorés par eux. D'où il résulta que chacun d'eux, suivant son naturel propre, inventa des moyens divers de rendre un culte à Dieu, afin que Dieu l'aimât plus que tous les autres et mît la Nature entière au service de son aveugle désir et de son insatiable avidité. Ainsi, ce préjugé est devenu superstition et a plongé de profondes racines dans les esprits ; ce qui fut une raison pour chacun de chercher de toutes ses forces à comprendre les causes finales de toutes choses et à les expliquer. Mais en voulant montrer que la Nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire qui ne soit à l'usage des hommes), ils semblent avoir uniquement montré que la Nature et les Dieux délirent aussi bien que les hommes. Voyez, je vous prie, où cela conduit! Parmi tant d'avantages qu'offre la Nature, ils ont dû trouver un nombre non négligeable d'inconvénients, comme les tempêtes, les tremblements de terre, les maladies, etc., et ils

ont admis que ces événements avaient pour origine l'irritation des Dieux devant les offenses que leur avaient faites les hommes ou les fautes commises dans leur culte ; et quoique l'expérience s'inscrivît chaque jour en faux contre cette croyance et montrât par d'infinis exemples que les avantages et les inconvénients échoient indistinctement aux pieux et aux impies, ils n'ont pas cependant renoncé à ce préjugé invétéré : il leur a été, en effet, plus facile de classer ce fait au rayon des choses inconnues, dont ils ignoraient l'usage, et de garder ainsi leur état actuel et inné d'ignorance, que de ruiner toute cette construction et d'en inventer une nouvelle. Ils ont donc pris pour certain que les jugements des Dieux dépassent de très loin la portée de l'intelligence humaine ; et cette seule raison, certes, eût suffi pour que la vérité demeurât à jamais cachée au genre humain, si la Mathématique, qui s'occupe non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait montré aux hommes une autre règle de vérité. Outre la Mathématique, d'ailleurs, d'autres raisons encore (qu'il est superflu d'énumérer ici) ont pu permettre aux hommes d'apercevoir ces préjugés habituels et les amener à la vraie connaissance des choses.

J'ai ainsi suffisamment expliqué ce que j'ai promis en premier lieu. Pour montrer maintenant que la Nature n'a aucune fin qui lui soit d'avance fixée, et que toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines, je n'aurai pas besoin de longs discours. Je crois, en effet, l'avoir déjà assez établi, tant par les principes et les causes qui sont à l'origine de ce préjugé, que par la proposition 16 et les corollaires de la proposition 32, et en outre par toutes les raisons qui font, je l'ai montré, que tout dans la Nature procède selon une nécessité éternelle

et une souveraine perfection. J'ajouterai cependant encore ceci : cette doctrine finaliste met la Nature à l'envers. Car ce qui, en réalité, est cause, elle le considère comme effet, et inversement. Ce qui par nature est antérieur, elle le rend postérieur. Enfin, ce qui est le plus élevé et le plus parfait, elle le rend le plus imparfait. Car (laissons de côté les deux premiers points qui sont évidents par eux-mêmes), comme il est établi par les propositions 21, 22 et 23, l'effet le plus parfait est celui qui est produit immédiatement par Dieu, et plus une chose nécessite, pour être produite, un plus grand nombre de causes intermédiaires, plus elle est imparfaite. Mais si les choses qui ont été produites immédiatement par Dieu avaient été faites pour que Dieu atteignît sa fin, alors nécessairement les dernières, – les premières ayant été faites pour elles – seraient les plus excellentes de toutes. Ensuite, cette doctrine détruit la perfection de Dieu : car, si Dieu agit en vue d'une fin, il désire *(appetit)* nécessairement quelque chose dont il est privé. Et, sans doute, les théologiens et les métaphysiciens distinguent bien entre une fin de besoin *(indigentiae)* et une fin d'assimilation, mais ils avouent néanmoins que Dieu a tout fait pour lui-même, et non pour les choses à créer, car, avant la création, ils ne peuvent, en dehors de Dieu, rien assigner pour quoi Dieu eût agi ; par conséquent, ils sont nécessairement contraints d'avouer que Dieu était privé des choses à créer (et c'est pour elles qu'il a voulu préparer des moyens) et qu'il désirait ces choses, comme il est clair de soi-même.

Et il ne faut pas oublier ici que les partisans de cette doctrine, qui ont voulu faire étalage de leur talent en assignant des fins aux choses, ont, pour prouver leur doctrine, apporté un

nouveau mode d'argumentation : la réduction, non à l'impossible, mais à l'ignorance ; ce qui montre qu'il n'y avait aucun autre moyen d'argumenter en faveur de cette doctrine. Si, par exemple, une pierre est tombée d'un toit sur la tête de quelqu'un et l'a tué, ils démontreront que la pierre est tombée pour tuer l'homme, de la façon suivante : Si, en effet, elle n'est pas tombée à cette fin par la volonté de Dieu, comment tant de circonstances (souvent, en effet, il faut un grand concours de circonstances simultanées) ont-elles pu concourir par hasard ? Vous répondrez peut-être que c'est arrivé parce que le vent soufflait et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront : Pourquoi le vent soufflait-il à ce moment-là ? Pourquoi l'homme passait-il par là à ce même moment ? Si vous répondez de nouveau que le vent s'est levé parce que la veille, par un temps encore calme, la mer avait commencé à s'agiter, et que l'homme avait été invité par un ami, ils insisteront de nouveau, car ils ne sont jamais à court de questions : Pourquoi donc la mer était-elle agitée ? Pourquoi l'homme a-t-il été invité à ce moment-là ? et ils ne cesseront ainsi de vous interroger sur les causes des causes, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance. De même aussi, devant la structure du corps humain, ils s'étonnent, et ignorant les causes de tant d'art, ils concluent que cette structure n'est pas due à un art mécanique, mais à un art divin ou surnaturel, et qu'elle est formée de façon que nulle partie ne nuise à l'autre. Et ainsi arrive-t-il que celui qui cherche les vraies causes des miracles et s'applique à comprendre en savant *(ut doctus)* les choses naturelles, au lieu de s'en étonner comme un sot, est souvent tenu pour hérétique et impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore

comme les interprètes de la Nature et des Dieux. Car ils savent que, l'ignorance une fois détruite, s'évanouit cet étonnement, leur unique moyen d'argumenter et de conserver leur autorité. Mais je laisse ces considérations et j'en arrive à ce que j'ai décidé de traiter en troisième lieu.

Après s'être persuadé que tout ce qui arrive, arrive pour eux, les hommes ont dû juger que, dans chaque chose, le principal est ce qui leur est le plus utile, et estimer les plus excellentes toutes celles dont ils étaient le plus heureusement affectés. Ainsi ont-ils été 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 *Laideur ;* et du fait qu'ils s'estiment libres, sont nées les notions suivantes : la *Louange* et le *Blâme*, la *Faute (Peccatum)* et le *Mérite*. Mais j'expliquerai plus loin ces dernières, quand j'aurai traité de la nature humaine, et je vais m'occuper ici brièvement des premières.

Donc, tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, les hommes l'ont appelé *Bien ;* ce qui leur est contraire, ils l'ont appelé *Mal*. Et comme ceux qui ne comprennent pas la nature des choses sont incapables de rien affirmer sur elles, mais les imaginent seulement et prennent l'imagination pour l'entendement, ils croient donc fermement qu'il y a de l'ordre dans les choses, ignorants qu'ils sont et de la nature des choses et de la leur propre. Lorsque, en effet, les choses sont disposées de façon que la représentation par les sens nous permette de les imaginer facilement, et donc de nous les rappeler facilement, nous disons qu'elles sont bien ordonnées. Dans le cas contraire, nous disons qu'elles sont mal ordonnées ou confuses. Et comme les choses que nous pouvons imaginer facilement

nous sont plus agréables que les autres, les hommes préfèrent donc l'ordre à la confusion, comme si, en dehors de l'imagination, l'ordre était quelque chose dans la Nature. Et ils disent que Dieu a créé toutes choses avec ordre ; ainsi, sans le savoir, attribuent-ils à Dieu une imagination, ou alors veulent-ils que Dieu, plein de prévoyance à l'égard de l'imagination humaine, ait disposé toutes choses de façon que les hommes pussent les imaginer le plus facilement possible ? Et peut-être leur objecterait-on vainement qu'il se trouve une infinité de choses qui dépasse de beaucoup notre imagination, et un grand nombre qui la confondent à cause de sa faiblesse. Mais en voilà assez à ce sujet.

Quant aux autres notions, ce ne sont également que des façons d'imaginer qui affectent diversement l'imagination ; et pourtant les ignorants les considèrent comme les attributs principaux des choses, parce que, comme nous l'avons déjà dit, ils croient que toutes choses ont été faites pour eux ; et ils disent que la nature d'une chose est bonne ou mauvaise, saine ou corrompue, selon la manière dont ils en sont affectés. Par exemple, si le mouvement que les nerfs reçoivent des objets représentés grâce aux yeux, contribue à la santé, on dit *beaux* les objets qui en sont cause, tandis qu'on dit *laids* ceux qui provoquent un mouvement contraire. Ceux qui émeuvent la sensibilité par le nez, on les appelle odorants ou fétides ; ceux qui l'émeuvent par la langue, doux ou amers, savoureux ou insipides, etc. Ceux qui l'émeuvent par le toucher sont dits durs ou mous, rugueux ou lisses, etc. Et ceux enfin qui impressionnent les oreilles, on dit qu'ils produisent un bruit, un son ou une harmonie ; l'harmonie a fait perdre la raison aux hommes, n'ont-ils pas cru que Dieu

aussi en était ravi! Il y a même eu des philosophes pour croire que les mouvements célestes composent une harmonie.

Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses selon la disposition de son cerveau, ou plutôt a considéré comme les choses elles-mêmes les affections de son imagination. Aussi, n'est-il pas étonnant (soit dit en passant) qu'il se soit élevé entre les hommes autant de controverses que nous en constatons, d'où est sorti enfin le Scepticisme. Car, bien que les corps humains se ressemblent et s'accordent *(conveniant)* en beaucoup de points, ils diffèrent cependant sur beaucoup d'autres, et, par suite, ce qui paraît bon à l'un paraît mauvais à l'autre, ce qui est dans l'ordre pour l'un semble confus à l'autre, ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre, et ainsi du reste ; je ne m'y étends pas ici, tant parce que ce n'est pas le lieu d'en traiter expressément, que parce que tout le monde en a suffisamment fait l'expérience. Tout le monde, en effet, répète : « Autant de têtes, autant d'avis ; chacun va dans son sens ; il n'y a pas moins de différence entre les cerveaux qu'entre les palais. » Et ces adages montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau et les imaginent plutôt qu'ils ne les comprennent par l'entendement. Car, s'ils comprenaient les choses, elles auraient, comme le prouve la Mathématique, je ne dis pas le pouvoir d'attirer, mais du moins celui de convaincre tout le monde.

Nous voyons donc que toutes les notions que le vulgaire a l'habitude d'utiliser pour expliquer la Nature ne sont que des façons d'imaginer, et ne révèlent la nature d'aucune chose, mais seulement la constitution de l'imagination ; et puisque ces notions ont des noms, comme s'il s'agissait

d'êtres existant en dehors de l'imagination, je les appelle des êtres, non de raison, mais d'imagination. Par suite, tous les arguments qu'on invoque contre nous grâce à de semblables notions peuvent être facilement réfutés. Beaucoup de gens, en effet, ont l'habitude d'argumenter de cette sorte : Si toutes choses ont suivi de la nécessité de la nature souverainement parfaite de Dieu, d'où viennent donc tant d'imperfections dans la Nature, à savoir : la corruption des choses jusqu'à la fétidité, leur laideur jusqu'à donner la nausée, la confusion, le mal, la faute, etc. ? Mais, comme je viens de le dire, il est facile de les réfuter. Car la perfection des choses ne doit s'estimer que d'après leur seule nature et puissance, et les choses ne sont pas plus ou moins parfaites selon qu'elles flattent ou offensent les sens des hommes, selon qu'elles s'accordent avec *(conducunt)* la nature humaine ou lui répugnent. Quant à ceux qui demandent pourquoi Dieu n'a pas créé tous les hommes de façon qu'ils se gouvernassent selon le seul commandement de la Raison, je leur réponds simplement : cela vient de ce que la matière ne lui a pas fait défaut pour créer toutes choses, depuis le plus haut degré de perfection jusqu'au plus bas, ou, pour parler avec plus d'exactitude, de ce que les lois de la Nature elle-même ont été assez amples pour suffire à la production de tout ce qui peut être conçu par un entendement infini, comme je l'ai démontré par la proposition 16.

Tels sont les préjugés que je me suis proposé de signaler ici. S'il en reste encore de même farine, chacun pourra s'en guérir avec un peu de réflexion.

ROLE DE LA SUPERSTITION Du fait que la superstition, comme nous venons de l'établir, est causée par la crainte (et non, en dépit des allégations de certains auteurs, par quelque idée confuse de la divinité se faisant jour chez les mortels), nous constaterons d'abord que tous les hommes y sont très naturellement enclins. En second lieu, la supersition ne saurait être que changeante et capricieuse à l'extrême, comme toutes les illusions de l'esprit et les impulsions d'une folie violente ; enfin, elle n'a d'autres soutiens que l'espoir, la haine, la colère, la tromperie, car elle tire son origine non de la raison, mais de la sensibilité sous sa forme la plus passionnée. Par suite, autant les hommes deviennent facilement les jouets d'une superstition, quelle qu'elle soit, autant il leur est malaisé de garder longtemps leur fidélité à la même. En vérité, puisque le commun des hommes demeure toujours aussi malheureux, il ne trouve jamais de durable apaisement et il se plaît à des fictions nouvelles, qui ne l'ont pas encore trompé ; cette humeur instable a provoqué un grand nombre de troubles et de guerres atroces. En effet, ainsi qu'on le voit d'après ce qui précède, et Quinte-Curce en a fait fort justement la remarque (livre IV, ch. x) : *La superstition est le plus sûr moyen auquel on puisse avoir recours pour gouverner la masse*. Si bien qu'on n'a pas de peine, sous couleur de religion, tantôt à lui faire adorer ses rois comme des Dieux, tantôt à les lui faire détester et maudire comme fléaux permanents du genre humain. Pour éviter ces dangereux retournements, on s'est appliqué avec le plus grand soin à embellir la religion – vraie ou fausse – d'un cérémonial, destiné à lui conférer une importance dominante et à lui assurer, de la part des fidèles, un constant respect. Ces mesures n'ont nulle part été

mieux réalisées que chez les Turcs, où la simple discussion passe pour sacrilège et où tant de préjugés absorbent le jugement, que la saine raison ne saurait plus se faire écouter, fût-ce pour suggérer un simple doute.

Bien entendu, le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital consistent à tromper les hommes, en travestissant du nom de religion la crainte, dont on veut les tenir en bride ; de sorte qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut, et pensent non s'avilir, mais s'honorer au plus haut point lorsqu'ils répandent leur sang et sacrifient leur vie, pour appuyer les bravades d'un seul individu. En revanche, on ne saurait imaginer ni entreprendre rien, qui soit plus désastreux dans une libre République ; car la liberté générale, de toute évidence, n'admet point que le jugement individuel soit assiégé de préjugés, ni soumis à une contrainte quelconque.

PERFECTION ET FINALITÉ Celui qui a résolu de faire une chose et l'a achevée *(perfecit)* dira que cette chose est parfaite ; et non seulement lui-même le dira, mais encore quiconque connaît exactement, ou croit connaître l'idée *(mentem)* et le but de l'auteur de cette œuvre. Par exemple, si on voit un ouvrage (que je suppose n'être pas encore achevé) et qu'on sait que le but de l'auteur est de construire une maison, on dira que la maison est imparfaite ; et au contraire, on dira qu'elle est parfaite aussitôt qu'on verra que l'ouvrage est conduit à la fin que son auteur s'était proposée. Mais si on voit un ouvrage dont on n'avait jamais vu le semblable, et si on ne connaît pas l'idée de l'artisan, on ne pourra évidemment pas savoir si cet ouvrage est parfait ou imparfait. Telle paraît avoir été la première signification de ces termes. Mais quand les hommes eurent commencé à former des idées universelles et à se représenter des modèles de maisons, d'édifices, de tours, etc., et à préférer certains modèles à d'autres, chacun appela parfait ce qui, à ses yeux, s'accordait avec l'idée universelle qu'il avait formée d'une chose de même sorte, et, au contraire, imparfait ce qui à ses yeux était moins conforme au modèle qu'il avait conçu, même si était pleinement réalisé le projet de l'artisan. Et il ne semble pas qu'il y ait d'autre raison pour appeler également parfaites ou imparfaites les choses naturelles, c'est-à-dire qui ne sont pas de la main de l'homme. Les hommes, en effet, forment d'habitude, tant des choses naturelles qu'artificielles, des idées universelles qu'ils regardent comme les modèles des choses, et ils croient que la Nature (qu'ils estiment ne jamais agir qu'en vue d'une fin) fait attention à ces idées et qu'elle se les propose comme modèles. Aussi, lorsqu'ils voient se produire dans la

Nature quelque chose qui est moins conforme au modèle qu'ils ont conçu d'une pareille chose *(convenit)*, ils croient que la Nature elle-même s'est trouvée en défaut *(defecisse)* ou qu'elle a péché, et qu'elle a laissé cette chose imparfaite. C'est pourquoi nous voyons les hommes appeler d'habitude les choses naturelles parfaites ou imparfaites, plutôt par un préjugé que par une vraie connaissance de ces choses. Nous avons montré, en effet, dans l'appendice de la première partie, que la Nature n'agit pas en vue d'une fin ; car cet Être éternel et infini, que nous appelons Dieu ou la Nature, agit avec la même nécessité qu'il existe. C'est, en effet, par la même nécessité de nature qu'il existe et qu'il agit, comme nous l'avons montré *(proposition 16, partie I)*. Donc, la raison, autrement dit la cause, pour laquelle Dieu ou la Nature agit, et qui le fait exister, est unique et identique. Ainsi, puisqu'il n'existe en vue d'aucune fin, il n'agit non plus en vue d'aucune fin ; mais, de même qu'il n'a aucun principe ou *(vel)* fin d'exister, il n'en a aucun d'agir. Aussi bien, ce qu'on appelle cause finale n'est rien que le désir *(appetitum)* humain, en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primordiale *(primaria)* d'une chose. Par exemple, lorsque nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, nous n'entendons alors rien d'autre que ceci : un homme, ayant imaginé les commodités de la vie domestique, a éprouvé le désir de construire une maison. Ainsi l'habitation, en tant que cause finale, n'est rien d'autre que ce désir *(appetitum)* singulier, qui en réalité est une cause efficiente ; cette cause est considérée comme première *(prima)*, parce que les hommes ignorent le plus souvent les causes de leurs désirs. Ils sont en effet, comme je l'ai dit plus d'une fois,

conscients de leurs actions et de leurs désirs, mais ignorants des causes qui les déterminent à désirer quelque chose. Quant à l'habituelle prétention que la Nature est parfois en défaut ou encore commet un péché et produit des choses imparfaites, je la mets au nombre des fables *(commenta)* dont j'ai traité dans l'appendice de la première partie. La perfection et l'imperfection ne sont donc en réalité que des modes de penser, des notions que nous avons l'habitude de construire *(fingere)* en comparant entre eux des individus de même espèce ou de même genre ; et voilà pourquoi j'ai dit plus haut *(définition 6, partie II)* que, par réalité *(realitas)* et perfection, j'entends la même chose. Nous avons, en effet, l'habitude de ramener tous les individus de la Nature à un genre unique, que l'on appelle le plus général : c'est-à-dire à la notion de l'Être, notion qui appartient de façon absolue à tous les individus de la Nature. Aussi, dans la mesure où nous ramenons à ce genre les individus de la Nature, les comparons entre eux, et trouvons que les uns ont plus d'entité *(entitatis)* ou de réalité que les autres, nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres ; et dans la mesure où nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe une négation, par exemple une limite, une fin, une impuissance, etc., nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas notre esprit de même façon que ceux que nous appelons parfaits, non parce qu'il leur manque quelque chose qui soit leur, ou parce que la Nature a péché. Rien, en effet, n'est propre *(competit)* à la nature d'une chose que ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente se produit nécessairement.

PROPRIÉTÉS DE DIEU N'y a-t-il qu'un seul Être qui subsiste par sa propre suffisance, ou par son propre pouvoir ? Non seulement je l'affirme, mais je crois même le démontrer à partir du fait que sa nature implique l'existence nécessaire ; on pourrait partir aussi très facilement de l'entendement divin (comme je le fais dans la proposition II de mes *Principes de Descartes démontrés géométriquement*) ou des autres attributs de Dieu. Pour commencer, montrons d'abord quelles propriétés doit avoir un être qui implique l'existence nécessaire ; il faut dire évidemment que :

1° Cet être est éternel ; si on lui attribuait, en effet, une durée déterminée, en dehors de cette durée il faudrait concevoir cet être ou bien comme n'existant pas, ou bien comme n'impliquant pas l'existence nécessaire, ce qui contredit à sa définition.

2° Cet être est simple, et non pas composé de parties. Il faudrait, en effet, que les parties composantes fussent, du point de vue de l'être et du point de vue de la connaissance, antérieures au composé : ce qui ne peut avoir lieu pour un être qui, de sa nature, est éternel.

3° Cet être ne peut être conçu comme déterminé, mais seulement comme infini. Si, en effet, la nature de cet être était déterminée, et si on la concevait aussi comme telle, il faudrait, en dehors de ces déterminations limitantes *(terminos)*, concevoir cet être comme n'existant pas : ce qui contredit également à sa définition.

4° Cet être est indivisible. S'il était divisible, en effet, il pourrait être divisé en parties de même nature que lui ou de nature différente : dans ce dernier cas, il pourrait être détruit et par suite, ne pas exister, ce qui est contraire à sa définition.

Dans le premier cas, une partie quelconque impliquerait par soi l'existence nécessaire, et pourrait donc par suite exister sans les autres, être conçue par soi seule, et comprise en ce cas comme finie ; mais, d'après ce qui précède, cela est contraire à la définition. On voit par là que si l'on veut attribuer à un tel Être une quelconque imperfection, on tombe aussitôt dans la contradiction. Cette imperfection, en effet, que nous voudrions lui attribuer consisterait ou bien en quelque défaut ou limitation de sa nature, ou bien en quelque changement que celle-ci subirait de la part de causes extérieures, grâce au défaut de ses forces. Nous en revenons toujours à dire que cet être, qui implique l'existence nécessaire, ou n'existe pas, ou n'existe pas nécessairement. Je conclus donc :

5° Tout ce qui inclut l'existence nécessaire ne peut avoir en soi aucune imperfection, mais doit exprimer la perfection pure.

6° Mais puisque c'est de la seule perfection qu'il peut résulter qu'un être existe par sa propre suffisance et son propre pouvoir, si nous supposons qu'un être existe qui ne possède pas toutes les perfections, nous devons de même supposer que cet être aussi existe qui comprend en soi toutes les perfections. Si, en effet, un être doué d'une certaine puissance peut exister par sa propre suffisance, ce sera d'autant plus vrai pour un être doué d'une puissance supérieure.

Mais, pour en venir enfin à notre sujet, j'affirme que l'existence ne peut appartenir qu'à la nature d'un être qui est unique, le seul être qui possède en soi toutes les perfections, et que j'appelle Dieu. Si l'on pose, en effet, un être dont la nature implique l'existence, cet être ne peut en soi contenir

aucune imperfection, mais doit au contraire exprimer toute la perfection (par la note 5). Aussi, une telle nature doit appartenir à Dieu, – dont, par la note 6, nous devons poser qu'il existe aussi – Dieu qui possède en soi toutes les perfections, mais aucune imperfection. Et cette nature ne peut exister en dehors de Dieu : car, si elle existait hors de Dieu, alors une même et unique nature, qui implique l'existence nécessaire, existerait deux fois : ce qui, d'après la démonstration précédente, est absurde.

Dieu seul, par conséquent, implique l'existence nécessaire, et rien d'autre que lui. Ce qu'il fallait démontrer.

THÉORIE DE L'ERREUR Par là, nous avons ruiné la cause qui est d'ordinaire attribuée à l'erreur. Nous avons déjà montré d'ailleurs que la fausseté consiste dans la seule privation qu'enveloppent les idées mutilées et confuses. C'est pourquoi une idée fausse, en tant qu'elle est fausse, n'enveloppe pas la certitude. Lorsque donc nous disons qu'un homme se complaît à des idées fausses et qu'il n'en doute pas, nous ne disons pas pour cela qu'il tient une certitude, mais seulement qu'il ne doute pas, ou qu'il se complaît à des idées fausses, parce qu'il n'y a aucune cause qui rende son imagination flottante. Voir à ce sujet le scolie de la proposition 44. Si fort qu'un homme soit supposé adhérer à des idées fausses, jamais pourtant nous ne dirons qu'il tient une certitude. Car, par certitude, nous entendons quelque chose de positif *(voir la proposition* 43 *avec son scolie)*, et non la privation de doute. Et par privation de certitude, nous entendons la fausseté.

Mais pour une plus ample explication de la proposition précédente, il me reste à faire certaines recommandations. Ensuite à répondre aux objections qu'on peut opposer à la doctrine qui est nôtre. Et enfin, pour écarter tout scrupule, j'ai jugé qu'il valait la peine d'indiquer certains avantages de cette doctrine : certains, dis-je, car on comprendra mieux les avantages principaux par ce que nous dirons dans la cinquième partie.

Je commence donc par le premier point, et je prie les lecteurs de distinguer soigneusement entre une idée, autrement dit un concept de l'esprit *(conceptum Mentis)*, et les images des choses que nous imaginons. Il est nécessaire aussi de bien faire la distinction entre les idées et les mots par lesquels nous désignons les choses. En effet, pour avoir

confondu totalement entre eux mots, images et idées ou pour ne les avoir pas distingués avec assez de soin, ou enfin avec assez de prudence *(caute)* beaucoup ont complètement ignoré cette théorie de la volonté cependant indispensable à connaître, tant pour la spéculation que pour ordonner sagement sa vie. Ceux qui pensent que les idées consistent en images qui se forment en nous par la rencontre des corps se persuadent que ces idées des choses dont nous ne pouvons former aucune image qui leur ressemble ne sont pas des idées, mais seulement des fictions que nous nous représentons *(fingimus)* d'après le libre arbitre de la volonté ; ils considèrent donc les idées comme des peintures muettes sur un tableau et, obnubilés par ce préjugé, ils ne voient pas qu'une idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe une affirmation ou une négation.

Quant à ceux qui confondent les mots avec l'idée, ou avec l'affirmation même qu'enveloppe l'idée, ils pensent qu'ils peuvent vouloir contrairement à ce qu'ils sentent, alors que c'est en paroles seulement qu'ils affirment ou nient quelque chose de contraire à leur sentiment.

Mais on pourra facilement se dépouiller de ces préjugés si l'on veut bien prendre garde à la nature de la Pensée, car celle-ci n'enveloppe pas du tout le concept de l'Étendue et par conséquent on comprendra clairement que l'idée (étant un mode du penser) ne consiste ni dans l'image de quelque chose, ni dans des mots. L'essence des mots et des images est en effet constituée uniquement par des mouvements corporels qui n'enveloppent pas du tout le concept de la pensée.

Ces brèves recommandations peuvent suffire, je passe donc aux objections dont j'ai parlé.

Voici la première de ces objections : on croit fermement

établi que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, et par conséquent qu'elle en est différente. Pourquoi pense-t-on que la volonté s'étend plus loin que l'entendement ? Parce que l'on dit savoir par expérience que l'on n'a pas besoin d'une faculté de donner son assentiment – autrement dit d'affirmer et de nier – plus grande que celle que nous avons déjà, pour donner son assentiment à une infinité d'autres choses que nous ne percevons pas ; au contraire, on aurait besoin d'une plus grande faculté de comprendre. Donc la volonté se distingue de l'entendement en ce que celui-ci est fini, tandis que celle-là est infinie.

Seconde objection possible : l'expérience semble ne nous enseigner rien de plus clair que le pouvoir de suspendre notre jugement pour ne pas donner notre assentiment aux choses que nous percevons ; ce qui est encore confirmé par le fait qu'on ne dit pas que quelqu'un se trompe en tant qu'il perçoit quelque chose mais seulement en tant qu'il donne ou qu'il refuse son assentiment. Par exemple, celui qui se représente un cheval ailé ne reconnaît *(concedit)* pas pour cela qu'il existe un cheval ailé, c'est-à-dire qu'il ne se trompe pas pour cela, à moins qu'il ne reconnaisse en même temps qu'il existe un cheval ailé. L'expérience semble donc n'enseigner rien de plus clair : la volonté – autrement dit la faculté de donner son assentiment – est libre, et différente de la faculté de comprendre.

Troisième objection possible : une affirmation ne semble pas contenir plus de réalité qu'une autre, c'est-à-dire que nous ne semblons pas avoir besoin d'une puissance plus grande pour affirmer que ce qui est vrai est vrai, que pour affirmer que quelque chose qui est faux est vrai ; tandis que

nous percevons qu'une idée a plus de réalité, autrement dit de perfection, qu'une autre, car plus les objets *(objecta)* l'emportent les uns sur les autres, plus leurs idées diffèrent elles aussi en perfection ; voilà encore une différence entre la volonté et l'entendement.

Quatrième objection possible : si l'homme n'agit pas d'après la liberté de sa volonté, qu'arrivera-t-il donc s'il est en équilibre comme l'âne de Buridan ? périra-t-il de faim et de soif ? L'accorderai-je ? Je concevrai, semble-t-il, un âne ou une statue d'homme, et non un homme ; si au contraire je le nie, c'est donc qu'il se déterminera lui-même, et par conséquent qu'il a la faculté de se mettre en marche et de faire ce qu'il veut.

Peut-être y a-t-il d'autres objections possibles ; mais comme je ne suis pas tenu de m'appesantir sur les rêves que chacun peut faire, je ne m'appliquerai qu'à répondre aux objections ci-dessus, et aussi brièvement que possible.

Pour la première, j'accorde que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, si par entendement on entend seulement les idées claires et distinctes ; mais je ne nie que la volonté s'étende plus loin que les perceptions, autrement dit que la faculté de concevoir *(concipiendi)*, et je ne vois nullement pourquoi la faculté de vouloir doit être dite infinie plutôt que la faculté de sentir *(sentiendi)* ; en effet, de même que nous pouvons, avec la même faculté de vouloir, affirmer une infinité de choses (l'une après l'autre d'ailleurs, car nous n'en pouvons affirmer une infinité à la fois), de même aussi, avec la même faculté de sentir, nous pouvons sentir – autrement dit percevoir – une infinité de corps (l'un après l'autre, bien entendu). Si l'on dit qu'il y a une infinité de choses que nous ne pouvons

percevoir, je réplique que nous ne pouvons les atteindre par aucune pensée *(cogitatione)*, et par conséquent par aucune faculté de vouloir. Mais, dit-on, si Dieu voulait nous les faire percevoir, il devrait nous donner à la vérité une plus grande faculté de percevoir, mais non une plus grande faculté de vouloir que celle qu'il nous a donnée ; autrement dit : si Dieu voulait nous faire comprendre une infinité d'autres êtres, il devrait certes nous donner, pour embrasser l'infinité de ces êtres, un entendement plus grand, mais non une idée plus universelle de l'être. Or nous avons montré que la volonté est un être universel, autrement dit une idée par laquelle nous expliquons toutes les volitions singulières, c'est-à-dire ce qui est commun à toutes ces volitions. Puisqu'on croit que cette idée commune ou universelle de toutes les volitions est une faculté, il n'est nullement étonnant que l'on dise que cette faculté s'étend à l'infini au-delà des limites de l'entendement. Car l'universel se dit également d'un et de plusieurs comme d'une infinité d'individus.

A la seconde objection je réponds en niant que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Car, lorsque nous disons qu'on suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre sinon qu'on voit qu'on ne perçoit pas une chose de façon adéquate. La suspension du jugement est donc en réalité une perception, et non une volonté libre. Pour le comprendre clairement, supposons qu'un enfant se représente par l'imagination un cheval ailé et ne perçoive rien d'autre. Puisque cette imagination enveloppe l'existence du cheval ailé *(selon le corollaire de la proposition* 17*)*, et que l'enfant ne perçoit rien qui supprime l'existence du cheval, il considérera nécessairement le cheval comme présent : et il ne pourra

douter de son existence, quoiqu'il ne tienne pas une certitude. De cela d'ailleurs nous faisons chaque jour l'expérience dans les rêves, et je ne crois pas qu'il existe un homme qui, pendant son rêve, pense avoir le libre pouvoir de suspendre son jugement sur ce qu'il rêve, et de faire qu'il ne rêve pas ce qu'il rêve ; et néanmoins il arrive que, même dans les rêves, nous suspendions notre jugement, lorsque nous rêvons que nous rêvons. J'accorde donc que personne ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que, les imaginations de l'esprit considérées en elles-mêmes n'enveloppent pas d'erreur *(voir le scolie de la proposition* 17*)* ; mais je nie qu'un homme n'affirme rien en tant qu'il perçoit. En effet, percevoir un cheval ailé, qu'est-ce sinon affirmer d'un cheval qu'il a des ailes ? Car si l'esprit ne percevait rien d'autre en dehors du cheval ailé, il le considérerait comme lui étant présent, et n'aurait aucun motif pour douter de son existence ni aucune faculté pour refuser son assentiment, à moins que l'imagination du cheval ailé ne soit réunie à une idée qui supprime l'existence dudit cheval, ou que l'esprit ne perçoive que l'idée du cheval ailé est inadéquate, et alors ou bien il niera nécessairement l'existence de ce cheval, ou bien il en doutera nécessairement.

Et par là je pense avoir répondu aussi à la troisième objection ; voici : la volonté est quelque chose d'universel qui s'applique à toutes les idées, et signifie seulement ce qui est commun à toutes les idées. Elle est une affirmation, dont l'essence adéquate – ainsi conçue de façon abstraite – doit être en chaque idée, et pour cette unique raison, est la même dans toutes ; mais non en tant qu'on la considère comme constituant l'essence de l'idée, car, en ce sens, les affirmations

singulières diffèrent entre elles comme les idées elles-mêmes. Par exemple, l'affirmation qu'enveloppe l'idée du cercle diffère de celle qu'enveloppe l'idée du triangle autant que que l'idée du cercle diffère de l'idée du triangle. Ensuite je nie absolument que nous ayons besoin d'une égale puissance de penser pour affirmer que ce qui est vrai est vrai que pour affirmer que ce qui est faux est vrai. En effet, ces deux affirmations, si l'on considère l'esprit, sont entre elles comme l'être au non-être, car il n'est dans les idées rien de positif qui constitue la forme de la fausseté *(voir la proposition* 35 *avec son scolie et le scolie de la proposition* 47*)*. C'est pourquoi il convient surtout de remarquer ici que nous nous trompons facilement quand nous confondons les choses universelles avec les singulières, et les êtres de raison et les abstractions avec les réalités *(realibus)*.

En ce qui concerne enfin la quatrième objection, j'accorde entièrement qu'un homme placé dans un tel équilibre (c'est-à-dire qui ne perçoit rien d'autre que la soif et la faim, tel aliment et telle boisson également distants de lui) périra de faim et de soif. Me demande-t-on si un tel homme ne doit pas être considéré *(aestimandus)* comme un âne plutôt que comme un homme ? je dis que je l'ignore, de même que j'ignore ce qu'il faut penser *(aestimare)* de celui qui se pend, des enfants, des idiots, des fous, etc.

Il reste enfin à indiquer combien la connaissance de cette doctrine peut servir dans la vie, ce que nous verrons facilement d'après les remarques suivantes :

1° Elle est utile en tant qu'elle nous apprend que nous agissons par la seule volonté de Dieu et que nous participons de la nature divine, et cela d'autant plus que nos actions sont

plus parfaites et que nous comprenons Dieu de mieux en mieux. Cette doctrine, outre qu'elle rend l'âme *(animum)* absolument tranquille *(quietum)*, nous permet aussi de comprendre en quoi consiste notre suprême félicité, autrement dit notre béatitude. Elle consiste dans la seule connaissance de Dieu, qui nous conduit à n'accomplir que les actions que conseillent l'amour et la moralité. Nous comprenons donc clairement combien s'écartent de l'estimation exacte de la vertu ceux qui, en récompense de leur vertu et de leurs meilleures actions, en récompense de leur suprême soumission, attendent d'être comblés par Dieu des suprêmes récompenses, comme si la vertu elle-même et la soumission à Dieu n'étaient pas la félicité même et la suprême liberté.

2° Elle est utile en tant qu'elle nous apprend comment nous devons nous comporter à l'égard de la fortune, autrement dit à l'égard de ce qui n'est pas en notre pouvoir, c'est-à-dire encore à l'égard des choses qui ne suivent pas de notre nature, savoir : attendre et supporter d'une âme égale les deux faces de la fortune, puisque, au fond, toutes les choses suivent de l'éternelle décision de Dieu avec la même nécessité qu'il suit de l'essence du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits.

3° Cette doctrine est utile à la vie sociale en tant qu'elle enseigne à ne haïr personne, à ne mépriser personne, à ne se moquer de personne, à ne se fâcher contre personne, à n'envier personne ; en tant qu'elle apprend aussi à chacun à être content de ce qu'il a, et à aider son prochain, non par pitié de femme, par partialité ou superstition, mais sous la seule conduite de la Raison, c'est-à-dire selon les circonstances, comme je le montrerai dans la quatrième partie.

4° Enfin, cette doctrine est encore très utile à la société commune, en tant qu'elle nous apprend dans quelles conditions les citoyens doivent être gouvernés et dirigés, afin de n'être pas esclaves, mais de pouvoir accomplir librement les actions les meilleures.

J'ai achevé ainsi ce que j'avais décidé de traiter dans ce scolie, et je termine ici cette seconde partie. Je pense y avoir expliqué la nature de l'Esprit humain et ses propriétés assez longuement et, autant que la difficulté du sujet le permet, assez clairement ; je pense aussi y avoir donné quelques conseils d'où l'on pourra tirer beaucoup d'excellentes conclusions, utiles au plus haut degré et nécessaires à connaître, comme il sera établi en partie dans la suite.

LIBERTÉ, NÉCESSITÉ Notre ami J. R... m'a envoyé la lettre que vous avez bien voulu m'écrire, en même temps que l'opinion de votre ami sur les doctrines de la liberté chez Descartes et chez moi-même. Elle m'a fait un très grand plaisir. Bien qu'en ce moment je ne sois pas très solide, et que je sois très pris par ailleurs, je me sens obligé par votre remarquable amabilité, et surtout par votre goût de la vérité, à vous répondre selon mes faibles moyens. Je ne sais pas, en effet, ce que votre ami veut dire avant l'endroit où il fait appel à l'expérience, et où il me demande d'être très attentif. Puis il ajoute : *quand une personne affirme ce que l'autre nie...*, etc. Cela est vrai s'il veut dire que ces deux personnes, bien qu'usant des mêmes mots, pensent cependant à des choses différentes ; j'ai jadis donné quelques exemples de cette chose à notre ami J. R..., à qui je demande de vous les communiquer.

Je passe maintenant à cette définition de la liberté que m'attribue votre ami ; mais je ne sais d'où il l'a tirée. Pour ma part, je dis que cette chose est libre qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature, et contrainte cette chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une modalité précise et déterminée. Dieu, par exemple, existe librement (quoique nécessairement) parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. De même encore, Dieu connaît soi-même et toutes choses en toute liberté, parce qu'il découle de la seule nécessité de sa nature qu'il comprenne toutes choses. Vous voyez donc que je ne situe pas la liberté dans un libre décret, mais dans une libre nécessité.

Mais venons-en aux autres choses créées qui, toutes, sont déterminées à exister et à agir selon une manière précise et

déterminée. Pour le comprendre clairement prenons un exemple très simple. Une pierre reçoit d'une cause extérieure qui la pousse une certaine quantité de mouvement, par laquelle elle continuera nécessairement de se mouvoir après l'arrêt de l'impulsion externe. Cette permanence de la pierre dans son mouvement est une contrainte, non pas parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion des causes externes ; et ce qui est vrai de la pierre, l'est aussi de tout objet singulier, qu'elle qu'en soit la complexité, et quel que soit le nombre de ses possibilités : tout objet singulier, en effet, est nécessairement déterminé par quelque cause extérieure à exister et à agir selon une loi *(modus)* précise et déterminée.

Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, sache et pense qu'elle fait tout l'effort possible pour continuer de se mouvoir. Cette pierre, assurément, puisqu'elle n'est consciente que de son effort, n'est pas indifférente, croira être libre et ne persévérer dans son mouvement que par la seule raison qu'elle le désire. Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent. C'est ainsi qu'un enfant croit désirer librement le lait, et un jeune garçon irrité vouloir se venger s'il est irrité, mais fuir s'il est craintif. Un ivrogne croit dire par une décision libre ce qu'ensuite il aurait voulu taire. De même un dément, un bavard et de nombreux cas de ce genre croient agir par une libre décision de leur esprit, et non pas portés par une impulsion. Et comme ce préjugé est inné en tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas facilement. L'expérience nous

apprend assez qu'il n'est rien dont les hommes soient moins capables que de modérer leurs passions, et que, souvent, aux prises avec des passions contraires, ils voient le meilleur et font le pire : ils se croient libres cependant, et cela parce qu'ils n'ont pour un objet qu'une faible passion, à laquelle ils peuvent facilement s'opposer par le fréquent rappel du souvenir d'un autre objet.

J'ai suffisamment expliqué par là, je crois, ma doctrine sur la nécessité libre ou contraignante, et sur la pseudo-liberté humaine ; on en peut facilement tirer des réponses aux objections que fait votre ami. Il dit, avec Descartes, qu'est libre celui qui n'est contraint par aucune cause extérieure : s'il appelle « contraint » celui qui agit contre son gré, j'accorde qu'en certaines circonstances nous ne soyons nullement contraints et qu'à cet égard nous ayons un libre arbitre. Mais s'il appelle contraint celui qui, quoique selon son gré, agit pourtant par nécessité (comme je l'ai expliqué plus haut), je nie que nous soyons libres en aucun cas.

Votre ami affirme au contraire que *nous pouvons utiliser notre raison librement, c'est-à-dire absolument*, et il insiste sur ce point avec une confiance assez belle pour ne pas dire excessive. *Qui pourrait*, en effet, dit-il, *à moins de contredire aux données de sa conscience, nier que je puisse, parmi mes pensées, avoir cette pensée, que je veux ou que je ne veux pas écrire ?* Je voudrais savoir à quelle conscience il fait allusion, en dehors de celle dont j'ai parlé dans l'exemple de la pierre. Pour moi, certes, afin de ne pas contredire à ma conscience, c'est-à-dire à la raison et à l'expérience, et afin de ne pas entretenir les préjugés et l'ignorance, je nie que je puisse, grâce à un pouvoir absolu de penser, former la pensée de vouloir ou de ne pas

vouloir écrire. Mais j'en appelle à la propre conscience de votre ami qui a sans doute éprouvé dans ses rêves qu'il n'a pas le pouvoir de penser qu'il veut ou ne veut pas écrire ; et s'il rêve qu'il veut écrire, il n'a pas le pouvoir de ne pas rêver qu'il veut écrire ; et je crois qu'il n'a pas moins expérimenté que l'esprit n'est pas toujours également disposé à penser un même objet : suivant que le corps est plus disposé à évoquer l'image de tel ou tel objet, l'esprit est de même plus disposé à contempler tel ou tel objet.

Il dit ensuite que les causes qui ont appliqué son esprit à l'acte d'écrire l'ont poussé, mais ne l'ont pas contraint ; mais si l'on veut examiner la chose pondérément, tout cela ne signifie rien d'autre que ce fait : son esprit était constitué à ce moment de telle sorte que des causes impuissantes à le fléchir dans d'autres circonstances, lors d'un conflit contre une grande passion, par exemple, ont eu, à ce moment, le pouvoir de le faire céder. Cela signifie que des causes impuissantes à le contraindre dans d'autres cas l'ont contraint, ici, non pas à écrire contre sa volonté, mais à avoir nécessairement le désir d'écrire.

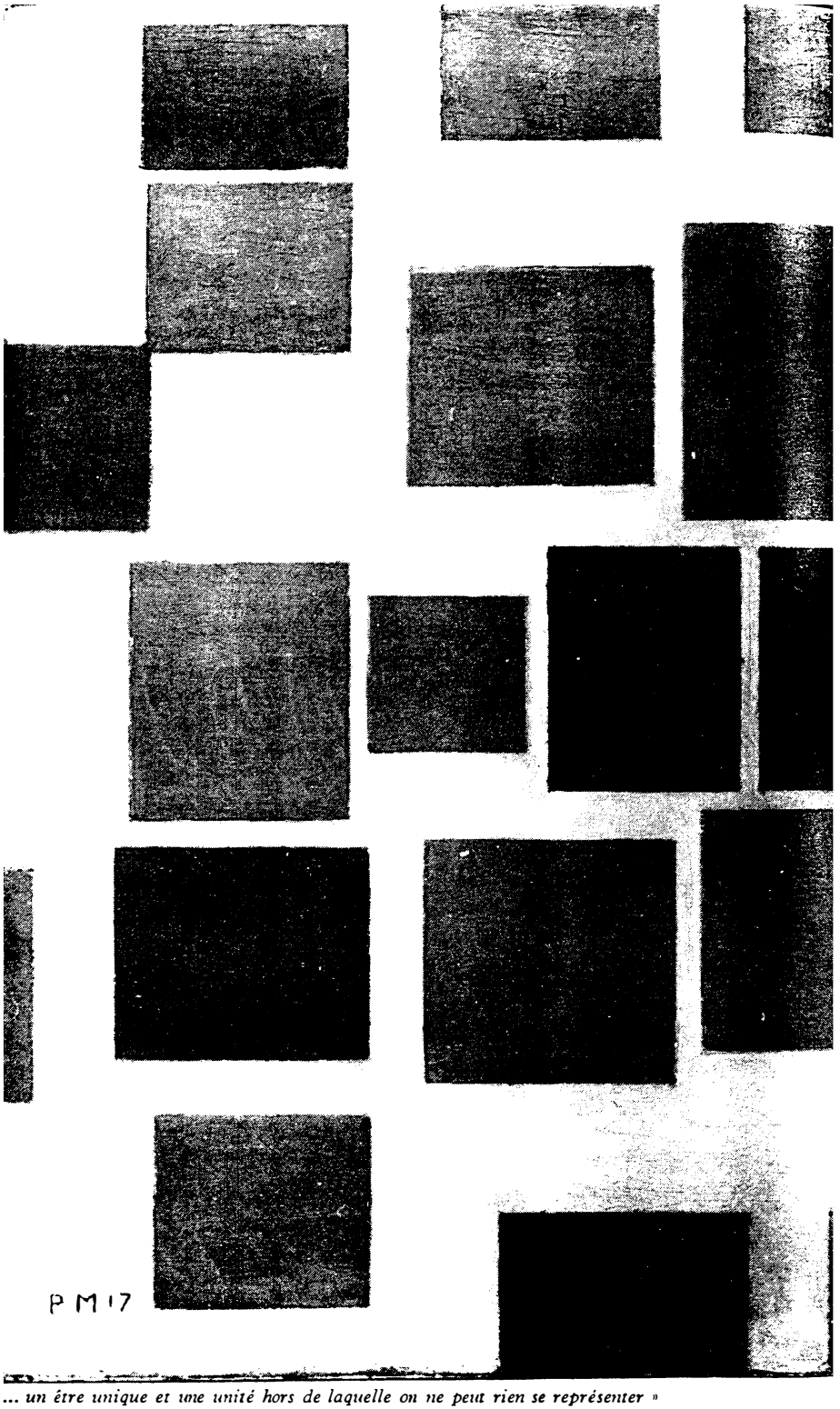
Il dit encore : *si nous étions contraints par les causes extérieures, nul ne pourrait acquérir l'état de vertu ;* mais je ne sais d'où il tient que l'on ne peut avoir l'esprit ferme et tenace par une nécessité stricte, mais seulement par une libre décision de l'esprit.

Il ajoute enfin : *ceci posé, tout crime sera excusable.* Mais pourquoi ? Les hommes de mauvaise nature *(mali)* ne sont pas moins à craindre, ni moins pernicieux quand ils sont nécessairement tels. A ce propos, voyez, si vous voulez, la partie II, chap. VIII de mon *Appendice* aux livres I et II des *Principes de Descartes exposés géométriquement.*

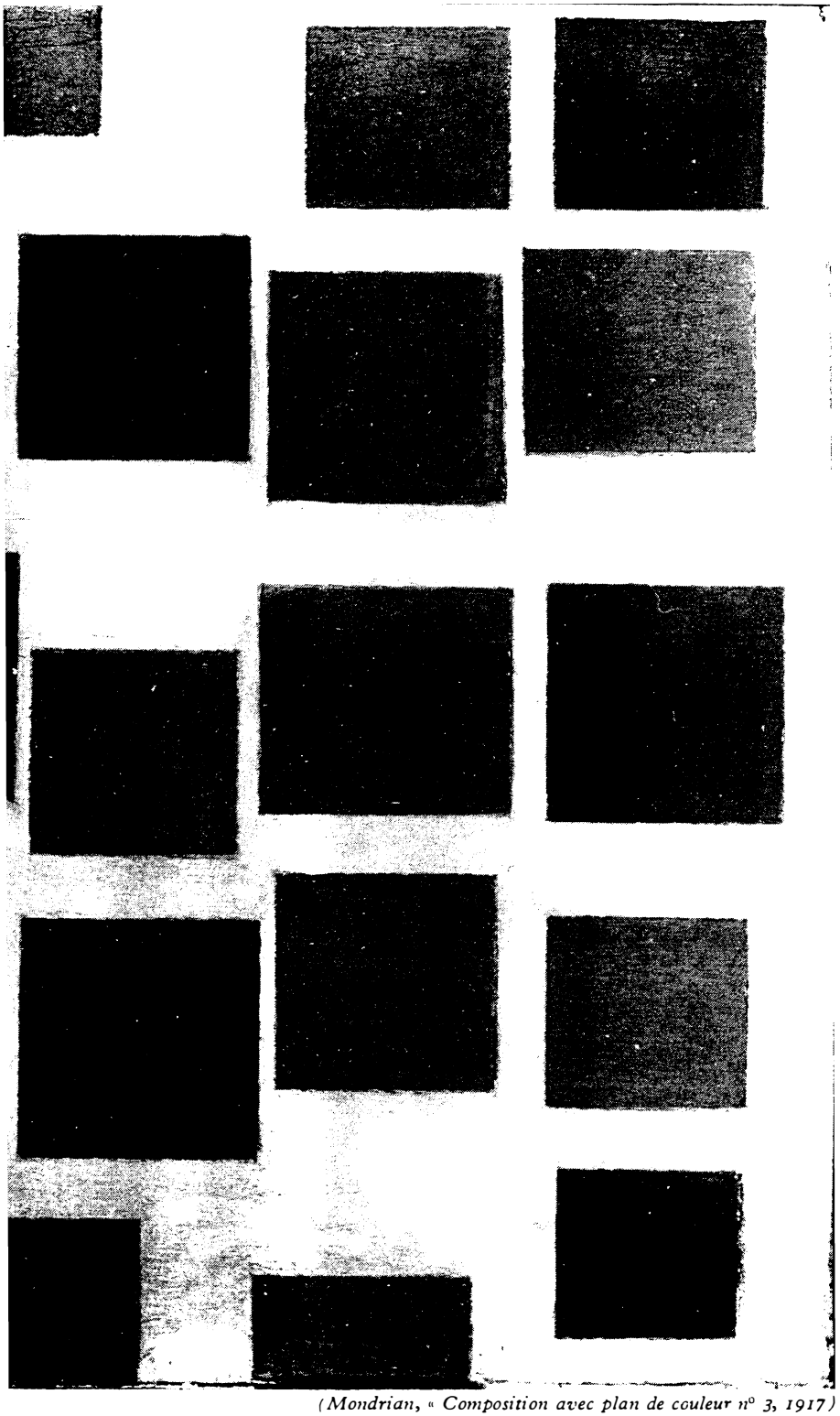
Je voudrais enfin que votre ami qui fait ces objections me dise comment il accorde avec la prédestination divine cette vertu humaine qui naît d'une décision libre. S'il reconnaît avec Descartes qu'il ne sait faire cette conciliation, alors il est lui-même touché par le trait qu'il me destinait. C'était en vain. Car, si vous voulez examiner attentivement ma doctrine, vous verrez qu'elle est parfaitement cohérente..., etc.

LA RÉUNION DES HOMMES De plus, il résulte du postulat 4 de la deuxième partie qu'il nous est impossible de n'avoir besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être et de vivre de façon à n'avoir aucun commerce avec les choses qui sont hors de nous. Et si, en outre, nous considérons notre esprit, notre entendement serait certes plus imparfait si l'esprit était seul et ne comprenait rien que lui-même. Beaucoup de choses existent donc hors de nous qui nous sont utiles et qu'il faut désirer pour cette raison. Parmi elles, on n'en peut trouver de meilleures que celles qui s'accordent *(conveniunt)* tout à fait avec notre nature. En effet, si, par exemple, deux individus tout à fait de même nature sont unis l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux en particulier. A l'homme, rien de plus utile que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que d'être tous d'accord en toutes choses, de façon que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps, et qu'ils s'efforcent tous en même temps, autant qu'ils peuvent, de conserver leur être, et qu'ils cherchent tous en même temps ce qui est utile à tous. D'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent sous la conduite de la Raison ce qui leur est utile, ne désirent *(appetere)* rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent *(cupiant)* pour les autres hommes, et par conséquent sont justes, de bonne foi *(fidos)* et honnêtes. D'où il apparaît que la loi qui interdit d'immoler des bêtes est plutôt fondée sur une vaine superstition et une pitié de femme que sur la saine Raison. En effet, la raison, qui nous fait chercher ce qui nous est utile, nous enseigne bien la

nécessité de nous réunir aux hommes, mais non aux bêtes ou aux choses dont la nature est différente de la nature humaine ; le même droit *(jus)* qu'elles ont sur nous, nous l'avons sur elles. Bien plus, comme le droit de chacun est défini par la vertu ou la puissance de chacun, les hommes ont sur les bêtes un droit beaucoup plus grand que celles-ci sur les hommes. Et pourtant je ne nie pas que les bêtes aient conscience *(sentire);* mais je nie qu'il soit pour cela interdit de penser *(consulere)* à notre utilité, et de nous servir des bêtes à notre guise et de les traiter selon qu'il nous convient le mieux, puisqu'elles ne s'accordent pas avec nous par nature et que leurs sentiments sont, par nature, différents des sentiments humains.



... un être unique et une unité hors de laquelle on ne peut rien se représenter »



(Mondrian, « Composition avec plan de couleur n° 3, 1917)

Jugements : stratégie

Il est d'usage, pour présenter un auteur, de faire référence à des jugements qui ont été émis sur lui, ou, parfois, qu'il a émis sur d'autres. On espère ainsi éclairer son rôle dans l'histoire des idées, peut-être dans l'histoire tout court. Il faut bien avouer que c'est là une pratique ambiguë et ce d'autant plus qu'on en explicite moins les raisons, comme si elles allaient de soi. Quelle est la place de ces citations ? Sont-elles là comme opinions ou comme connaissances ? Le catalogue risque toujours d'impliquer une conception pointilliste pour laquelle l'analyse des théories se borne à repérer l'influence d'un individu sur un autre : c'est réduire la communauté à une transmission. Plus précisément : considérer le discours comme propriété d'un sujet, et dès lors le croire soumis à des contrats ou des lois d'héritage par lesquels on accepte consciemment de s'ouvrir à une influence, ou de la refuser, ou de ne la recevoir que sous bénéfice d'inventaire. Tout alors se passe en surface, chacun peut rendre compte de ce qu'il doit à un autre et les jugements n'ont pas à être discutés pour être éclairants. Au pire, on y verra le témoignage d'un grand homme sur un autre, dans un ciel où tout ce qui est élevé se pénètre sans effort.

Ce n'est pas une raison, pourtant, pour rejeter tout à fait cette pratique : il suffit d'en préciser la portée, variable entre autres selon les sources des citations. Si l'on considère l'histoire des idées non comme une succession de problématiques individuelles et irréductibles mais comme le champ où s'opposent des espaces théoriques déterminés, on peut y repérer une véritable *disposition des forces*, qui est bien autre chose que l'humeur d'un écrivain à l'égard d'un autre : de cette disposition inapparente, les citations peuvent être alors autant d'indices et leur usage se justifie dans cette mesure. Encore faut-il préciser que de tels jugements expriment au moins autant la conception de l'histoire de celui qui les écrit que la situation où s'inscrit sa différence avec ceux qu'il juge : l'histoire profonde n'est pas toujours lisible directement à la surface des textes et certaines dispositions théoriques favorisent plus que d'autres un jugement lucide. Il faut au moins que deux conditions soient remplies : une conception de la

lutte d'idées qui vise plus les racines des positions exprimées que leurs formulations individuelles ; et une certaine réserve à l'égard de l'actualité trop immédiate et de l'histoire empirique : on a vu que le discours spinoziste remplissait largement la première de ces conditions ; sur la seconde, c'est son rapport à l'histoire qu'il faut interroger.

Spinoza et l'Histoire... on irait vite à croire cette dernière introuvable. La distinction du temps (être de raison) et de la durée empêchent certes un certain recours à la chronologie immédiate : mais justement, ce recours au déroulement linéaire du temps, c'est ce qui fonde l'historiographie empirique et qu'elle répète indéfiniment ; il y a donc bien une histoire absente, et nécessairement absente, chez Spinoza : c'est celle du détail et de l'accident, de la continuité linéaire et de l'illusion qui la sous-tend. Quel est alors le statut du passé ? d'une part, il ne communique pas aux faits qu'il contient la force de l'autorité (le croire serait céder à l'imagination) ; d'autre part, il a pourtant un contenu : et les faits que l'histoire exhibe révèlent la puissance de ce contenu. Bien sûr, ce contenu peut être exposé pour lui-même – et c'est ce que fait l'*Éthique* (à une exception près, sur laquelle on reviendra plus loin) ; mais il peut aussi être présenté à l'occasion d'une polémique historique et dans ce cas les oppositions du passé prennent sens, parce que l'analyse y révèle la lutte de l'entendement et de l'imagination.

Ici encore il est instructif de comparer les textes de Spinoza à ceux de Descartes : chez l'un et l'autre, un même refus opposé à la force du temps, à l'autorité fondée sur lui, au préjugé. Mais chez Descartes, ce refus occupe toute la scène : c'est même à l'action du temps sur le sujet qu'est rattachée presque toute illusion – que le préjugé vienne des Anciens ou de l'enfance. Il ne peut y avoir d'autre histoire des idées que le simple refus, le geste qui renvoie au néant toutes les discussions précédentes, en montrant leur stérilité et en les remplaçant par une nouveauté radicale ; le premier article du *Traité des passions* peut en faire foi : « Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des

Anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. Car bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée et qu'elle ne semble pas des plus difficiles, à cause que chacun les sentant soi-même on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée. » Chez Spinoza au contraire, le passé a une cohérence : l'histoire des idées se lit comme un jeu d'oppositions et à chaque fois l'un des opposés est animé d'une puissance précise : celle de la science.

On a déjà indiqué le rapport que Spinoza analyse entre lui-même et la pensée volontariste ; on retrouve ce rapport dans ses références aux Anciens et à Machiavel.

1° Fidèle aux principes rappelés ci-dessus, Descartes, quant à lui, prenait soin de rejeter en bloc les différents courants de la philosophie antique : l'opposition entre Aristote et Démocrite lui semblait littéralement insignifiante ; le paragraphe 202 des *Principes* énonce « que ces principes ne s'accordent point mieux avec ceux de Démocrite qu'avec ceux d'Aristote ou des autres » et le démontre en disant que la considération des figures, grandeurs et mouvements, à elle seule, n'est pas un point de rencontre suffisant et que d'ailleurs tout le monde l'admet – donc qu'elle ne constitue pas une *ligne de démarcation :* « Et parce que la considération des figures, des grandeurs et des mouvements a été reçue par Aristote et par tous les autres, aussi bien que par Démocrite et que je rejette tout ce que ce dernier a présumé outre cela, ainsi que je rejette généralement tout ce qui a été supposé par les autres, il est évident que cette façon de philosopher n'a pas plus d'affinité avec celle de Démocrite qu'avec toutes les autres sectes particulières. » Donc il y a peut-être des différences entre Démocrite et Aristote, mais comme ce sont des différences dans l'erreur, elles ne sauraient indiquer un par-

tage de l'histoire : c'est en bloc que leur multiplicité (« sectes particulières ») s'oppose à l'unité du vrai et au refus unique où il les englobe (« je rejette généralement... »).

Or il est au moins un texte où l'on voit Spinoza affronter la même opposition, et c'est précisément pour y découvrir le sens d'une lutte que Descartes efface. Le sujet en est intéressant, car c'est un des points où le rationalisme (surtout au siècle suivant) mènera le combat : la superstition. Hugo Boxel insiste, tout au long de plusieurs lettres, pour défendre l'existence des spectres ; devant les réfutations successives que lui oppose Spinoza, il finit par se retrancher derrière le fait que « tous les philosophes, tant anciens que modernes, ont été convaincus qu'il y avait des esprits », et il cite entre autres les platoniciens et les péripatéticiens. Réponse de Spinoza (lettre 56) : *L'autorité de Platon, d'Aristote, de Socrate, etc., n'a pas grand poids pour moi : j'aurais été surpris si vous aviez allégué Épicure, Démocrite, Lucrèce, ou l'un des atomistes et partisans des atomes. Rien d'étonnant à ce que des hommes qui ont cru aux qualités occultes, aux espèces intentionnelles, aux formes substantielles et mille autres niaiseries aient imaginé des spectres et des esprits et cru les vieilles femmes pour affaiblir l'autorité de Démocrite. Ils enviaient tant sa gloire qu'ils ont brûlé tous les livres publiés par lui.* Il y a donc de bons et de mauvais Anciens – et les « bons » sont les matérialistes, ceux en qui Marx reconnaîtra les premiers penseurs des Lumières.

Le double jugement exprimé ici a donc une valeur précisément en tant qu'il est double : le temps ne consacre pas, mais il ne périme pas non plus : par-delà la chronologie, il est animé, hier comme aujourd'hui, par la lutte de deux tendances ; et cette lutte même explique la suite de l'histoire : le long mouvement de dénégation dont ont été victimes les matérialistes de l'Antiquité. Cette tentative de destruction n'est pas sans rappeler celle que Spinoza impute aux suppôts des tyrans dans leur lutte contre la raison ; les deux luttes ont bien le même sens : c'est à chaque fois une tendance cédant à l'imagination *(Pour ce qui est des spectres et des esprits, je n'ai jusqu'ici entendu parler d'aucune propriété intelligible qui leur appartînt, mais seulement de ce que l'imagination leur attribue*

et que nul ne peut comprendre, déclare la même lettre à Boxel) qui lutte contre une tendance qui représente la raison ; comment s'effectue le partage ? ce qui est compté à l'actif des matérialistes est leur atomisme – c'est-à-dire la double référence à des individus singuliers et à la nécessité : l'exclusion du finalisme et aussi de la volonté. Certes Spinoza ne cherche pas à se retrouver tout entier chez eux, mais à repérer la même tendance générale. Qu'importe alors qu'on ne trouve pas dans l'atomisme un recours aux mathématiques ? C'est moins leur système que l'esprit qui l'anime qui leur a valu d'être attaqués et qui les sauve ici.

2° Que la ligne de démarcation passe au niveau des principes, on s'en convaincra en lisant le début du Livre V de l'*Éthique* sur les stoïciens : après avoir rappelé que nous n'avons pas sur nos sentiments un empire absolu, Spinoza enchaîne : *Pourtant les stoïciens ont pensé que les sentiments dépendaient absolument de notre volonté et que nous pouvions leur commander absolument. Toutefois les protestations de l'expérience – mais non leurs propres principes – les ont contraints d'avouer qu'il faut beaucoup d'exercice et de zèle pour les contenir et les gouverner.* Le reproche fait à la base théorique des stoïciens (et non pas aux problématiques qui en découlent par combinaison avec autre chose – indiqué ici empiriquement comme les « protestations de l'expérience ») éclaire par différence l'éloge des matérialistes : c'est encore une fois l'illusion de la volonté libre ou son rejet qui servent le mieux à caractériser les tendances.

3° Sans les mathématiques, note l'appendice du Livre I, la vérité serait à jamais demeurée cachée au genre humain : c'est en s'occupant des essences et des propriétés des figures et non des fins qu'elles ont montré le chemin de la connaissance. La phrase suivante ajoute : *Outre la mathématique, d'ailleurs, d'autres raisons encore (qu'il est superflu d'énumérer ici) ont pu permettre aux hommes d'apercevoir ces préjugés habituels et les amener à la vraie connaissance des choses.* Quelles sont ces autres raisons ? Elles renvoient à une irruption dans la connaissance, analogue à celle qui a été produite par les mathématiques. S'il est superflu de les énumérer à cet endroit,

peut-être les trouve-t-on ailleurs : au début du *Traité politique*, Spinoza énonce la méthode correcte pour étudier la Cité : *J'ai cherché à expliquer de manière rigoureuse et indiscutable, ainsi qu'à déduire de la situation propre à la nature humaine, la doctrine susceptible de s'accorder le mieux avec la pratique* (I, IV) ; or, juste auparavant, il a envisagé les analyses qui ont précédé la sienne et, encore une fois, y a distingué deux tendances : d'un côté, les « philosophes » dont toute l'erreur se ramène au fond à la croyance à la volonté libre ; c'est elle qui les pousse à faire des satires ou des utopies, c'est-à-dire à considérer l'homme tel qu'il devrait être et non tel qu'il est ; de l'autre, les hommes qui ont l'expérience de la politique et à qui cette expérience a enseigné « qu'il n'y a point d'homme sans défaut » – c'est-à-dire en fait que les prétendus défauts sont des conséquences incontournables de la nécessité naturelle. Or, de ceux-là (il semble penser surtout à Machiavel), Spinoza nous dit : *Lorsque ces personnages formés par la pratique s'avisent d'écrire sur un sujet politique, ils le traitent indubitablement beaucoup mieux que les philosophes puisqu'ils n'enseignent rien qui ne soit applicable.* La seule réserve qu'on puisse faire à l'égard de leur méthode, n'en est pas une : elle consiste à souligner leur opposition aux théologiens. Il semble donc bien que ce soit à ces premières analyses scientifiques de la politique que pense Spinoza à la fin de l'appendice du Livre I : et en effet on retrouve chez Machiavel les mêmes caractères qu'il attribue aux mathématiques : mépris ou plutôt ignorance des fins, analyse effective des propriétés des choses, théorie des individus fondée sur la puissance et non sur une égalité juridique. Donc ici encore la disposition des forces est claire : Platon contre Démocrite, les théologiens contre Machiavel, l'illusion de la volonté libre contre une philosophie de la nécessité et de la puissance d'agir : c'est sa position même qui permet à Spinoza cette lucidité stratégique.

Ainsi, l'attitude de Spinoza à l'égard de ses prédécesseurs ou de ses contemporains n'est pas insignifiante : récusant la simple chronologie, elle repère les positions indiquées dans le mouvement même de la doctrine. La dispersion historique

des idées vient se disposer dans le cadre clair d'une divergence cruciale : celle que trace l'illusion de la volonté.

Quant aux jugements des autres sur Spinoza, eux aussi sont éclairants, non seulement dans leur vérité, mais même dans leur méconnaissance : celle-ci indique la disposition des places ; le jugement marque la distance entre celui qui juge et celui qui est jugé. Dans leur diversité, on peut lire, à chaque fois, ce qui doit être accepté, combattu, contourné, selon la position où se tient chacun. En effet, un contresens n'est pas seulement une erreur : ce qui se révèle dans la constance d'un détour, d'un oubli, ce sont les grands axes d'une histoire *théorique ;* dans la succession des idées, *sous* cette succession, il se passe quelque chose d'autre que l'infini morcellement des opinions – mais quelque chose que l'histoire des idées occulte souvent. Les rapports théoriques dans lesquels entrent les hommes ne sont ni plus visibles à l'œil nu, ni moins nécessaires que les autres rapports (économiques, politiques). Une des preuves les plus nettes de leur consistance réside précisément dans la nécessité avec laquelle la lecture que les philosophes font les uns des autres est réfraction plutôt que reflet : les lois qui gouvernent les opinions non seulement tracent des espaces théoriques délimités mais encore imposent des règles à ceux qui s'y tiennent pour recevoir ce qui vient d'autres espaces. On sait que lorsqu'un rayon lumineux traverse la surface qui sépare deux milieux transparents différents, il subit un brusque changement de direction ; ce changement est prévisible, ce n'est pas un effet du hasard : il est fonction de l'*indice de réfraction* du milieu où il pénètre par rapport au milieu d'où il vient ; ainsi, le rayon ne sera pas déformé de la même manière suivant que de l'air, il entre dans le verre ou l'eau ; en revanche, chaque fois qu'il pénétrera dans le verre, c'est une déformation constante qu'il subira. Pour l'œil, illusion, si on veut ; mais illusion nécessaire et calculable. Il en est de même des espaces théoriques : ce qu'une certaine forme de rationalité ne peut, dans ses limites, saisir, elle le réfracte ; une thèse produite dans une

problématique précise est parfois reprise, parfois invisible, dans une autre, mais le plus souvent elle subit un changement de direction, un remodelage qui l'adapte aux préoccupations et aux orientations du champ où elle est traduite.

On a essayé de montrer qu'à l'âge classique, et même après, pouvaient être repérés deux grands types de discours, auxquels s'oppose d'un seul mouvement le système de pensée de l'*Éthique*. D'un côté, l'espace de l'efficience ; de l'autre, celui de l'expression. Cette division est extrêmement schématique. En fait, l'histoire concrète des idées s'ordonne selon de nombreux courants, fractures, décrochages et certaines positions ne peuvent être expliquées que par une imbrication incroyablement complexe de courants opposés. Pourtant, si l'on veut seulement tracer la place de Spinoza, on peut s'en tenir provisoirement à cette grande opposition ; et on le peut d'autant mieux que les tenants mêmes de ces espaces pratiquent cette schématisation : ils se choisissent l'un l'autre pour adversaires et sont assez rompus à ce jeu pour y réduire ceux qui n'y rentreraient pas d'eux-mêmes. C'est au moment de la Révolution française que l'affrontement prend cette forme de la manière la plus nette (et la plus directement politique) : Burke, puis de Bonald poseront durement le problème en ces termes : ou l'individu, ou ce qui le dépasse ; simultanément, ces totalités que sont les institutions changent de statut : ou bien elles sont créées par le sujet, qui bien sûr peut les renverser, ou bien elles ont leur raison en elles-mêmes, porteuses de déterminations, accumulées par la suite des temps, que le seul entendement individuel ne peut prétendre juger. Une fois cette disjonction bien marquée (et il est exact que nombre de problématiques y rentrent sans trop de peine), que faire de Spinoza ? à moins de l'injurier, ou tout en l'injuriant, la tentation majeure sera d'atténuer ses thèses pour le rapprocher d'un des courants en présence ; ou bien on le fera grossièrement en défigurant le système ou, plus subtilement, on notera ses différences avec un des modèles comme autant d'inconséquences : l'autre une fois pris comme repère de la rationalité, les écarts que l'on entretient avec lui paraissent comme autant de déviations. Les interprétations du

spinozisme se tiendront donc dans de fort nettes *limites de déplacement :* celles qu'imposent à son univers les frontières du débat clos entre les tenants de l'individu et ceux de la totalité.

1° La première tentative consiste à « cartésianiser » ou « kantiser » Spinoza ; toute une lignée de la philosophie française tend à le présenter comme un simple continuateur de Descartes : il suffit pour cela d'insister sur les premiers écrits, de souligner les éloges que Spinoza fait de Descartes (mais à y regarder de près, on se rend compte qu'ils portent presque tous sur l'importance donnée par Descartes aux mathématiques ; et en face d'eux figurent les violents reproches contre le libre arbitre) ; il suffit surtout de laisser de côté la différence profonde entre leurs deux critiques de la finalité. Dès lors, nombre de formules de l'*Éthique*, isolées de leur contexte, prendront une résonance cartésienne. De même, on a plusieurs fois essayé de présenter le rapport entre la substance et ses attributs comme le rapport entre ce qu'une chose est « en soi » et ce qu'elle est dans l'esprit humain : les attributs sont alors des *points de vue* sur la substance ; dès lors, l'exposé de l'*Éthique* est celui d'une philosophie du sujet. Une telle interprétation (amorcée par Hegel, reprise par les commentateurs de la fin du XIXe siècle) repose sur des textes de Spinoza pris à contresens (la définition 4 du Livre I entend par attribut *ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence*, mais l'entendement spinoziste n'est pas une forme au sens kantien, c'est par opposition à l'imagination, l'instance du vrai) [60] – mais elle doit surtout sa force à la possibilité qu'elle donne de ranger l'*Éthique* dans ce vaste camp qu'elle attaque : l'idéalisme subjectif.

Une autre variante, en apparence assez éloignée de cette démarche, en est en réalité assez proche : c'est celle des matérialistes du XVIIIe siècle qui, dans le jeu nature naturante/nature naturée ont tendance à gommer le premier terme. Pour faire de Spinoza un athée ? peut-être ; peut-être aussi parce que la nature naturante en précédant logiquement les modes marque trop leur dépendance : en la supprimant, on replace le discours spinoziste dans la perspective du *sujet*

concret qui est le lieu commun du sensualisme et du matérialisme de l'âge classique. Dès lors, le parallélisme est lu comme un déterminisme (le corps domine l'esprit : ici encore, des textes s'y prêtent).

L'unité de ces deux lectures, c'est l'unité de l'idéalisme classique et de « son » matérialisme : la tendance à penser le monde à partir du sujet. L'individu est *origine :* de la connaissance (que ce soit par les sens ou par l'entendement), de l'État, de la civilisation. Que ce pouvoir *juridique* d'être origine se marque par la volonté (courant cartésien) ou par son remplaçant « matérialiste » : le langage comme pouvoir des signes (Hobbes, Helvétius), cette conception ne peut demeurer cohérente qu'en fondant la radicalité de l'homme sur une différence à la fois simple et première – celle qui lui donne la possibilité d'être sujet de droit. Chez Spinoza, au contraire, le rapport d'homme à homme est construit et il se fait sur fond de commune complexité, non à partir d'une simplicité initiale. Cette complexité même est une des formes d'application de la nécessité naturelle : elle ne peut donc y introduire une rupture – la meilleure preuve étant sans doute la conception *antijuridique* du droit naturel développée dans la IVe partie de l'*Éthique.*

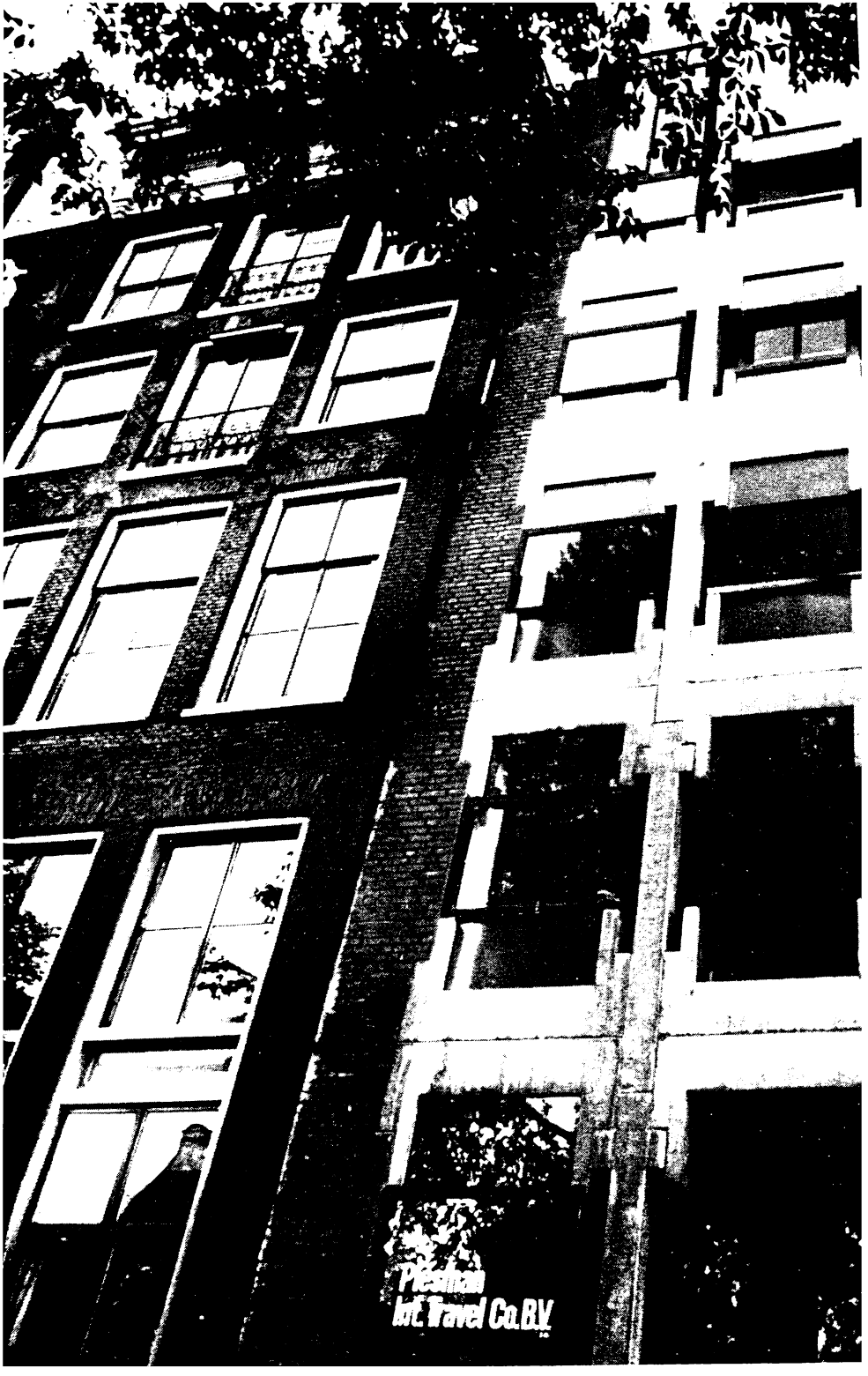
2° Face à ces lectures individualistes, se dressent celles qui montrent dans le texte spinoziste l'importance de la totalité, mais croient ne pouvoir le faire qu'en ignorant ou en refoulant l'articulation de celle-ci sur les modes finis. La plus courante se résume au fond assez bien dans l'accusation de « panthéisme » : les individus immédiatement dissous en Dieu, les déterminations et contradictions du réel n'ont aucun sens (« Dieu modifié en mille Turcs a tué Dieu modifié en cinq cents Arméniens », dira Bayle). On peut rattacher à la même attitude les lectures de Hegel et de Schelling, qui reprochent à Spinoza son mécanisme, l'inertie de sa totalité. Juger Spinoza en lui reprochant l'absence de *vie* dans son système, c'est le mesurer justement à un autre concept de la totalité, considéré comme supérieur et normatif : le système transparent de la totalité expressive. Les arguments de Spinoza sont d'ordre déterministe, dit Schelling : « D'où l'absence de

vie dans son système, la raideur de la forme, la sécheresse des concepts et des formules, la rigueur inflexible de ses définitions qui s'accorde on ne peut mieux avec sa manière de voir abstraite ; d'où également et non moins naturellement, sa conception purement mécanique... Si la théorie de l'inclusion de toutes choses en Dieu constitue la base de tout le système, elle devrait tout au moins être vivifiée et arrachée à l'abstraction, avant de pouvoir devenir le principe d'un système rationnel » *(Recherches sur la nature de la liberté humaine)*. Et Hegel : « Le terme ultime chez Spinoza est la substantialité rigide, non la forme infinie. Celle-ci, il ne la connaissait pas » *(Histoire de la philosophie)*. La constance du reproche ne vise pas en fait une absence supposée de mouvement, de passage, mais la forme que prennent ceux-ci : le modèle mathématique, la doctrine de la puissance d'agir font du rapport entre la totalité et les modes un rapport réglé, déterminé : une diversité articulée.

3° En parlant des « cercles » en philosophie, Lénine oppose à Descartes Gassendi et Spinoza *(A propos de la dialectique)* ; faut-il s'en étonner ? Lénine voit l'histoire de la philosophie d'une manière qui rappelle fort celle de Spinoza lui-même : opposition de deux tendances qui reprend sous des formes différentes à chaque époque. Qu'une lecture marxiste de Spinoza implique elle aussi un choix, c'est certain : mais ce que Marx ou Lénine peuvent trouver chez Spinoza, c'est, par exemple, outre l'articulation dont on parlait ci-dessus, une théorie matérialiste de l'idéologie : la critique spinoziste de l'illusion, de ce point de vue, va bien plus loin que celle qui sera effectuée au XVIIIe siècle. Certes, l'enracinement de l'illusion s'y fait dans une nature humaine inchangée – mais à ce prix sont formulées des lois ; c'est pourquoi, sans paradoxe, plutôt que de commenter la citation mille fois faite du *Capital (omnis determinatio est negatio)*, on conclura en citant un jugement que Marx porte, non sur Spinoza, mais sur les physiocrates ; car on y vérifie un type de démarcation qui leur est commun : ce qui s'y dit des uns vaut pour l'autre : « Les formes bourgeoises de la production ne pouvaient manquer de leur apparaître comme des formes naturelles de celle-ci. Ils

ont eu le grand mérite de considérer ces formes comme des formes physiologiques de la société, émanant des nécessités naturelles de la production elle-même et indépendantes de la volonté des hommes, de la politique, etc. Ce sont des lois physiques ; l'erreur consistait seulement à voir dans la loi physique d'un certain état historique de la société une loi abstraite régissant uniformément toutes les formes de société » (*Théories sur la plus-value*, chapitre II).

« *... l'éternelle ordonnance de la nature entière, dont l'homme n'est qu'un fragment minuscule* ».


Prestige
Int. Travel Co. B.V.

Notes

1 Colerus, *Vie de Spinoza* (Pléiade, p. 1316).
2 Lettre 67.
3 *Correspondance de Dortous de Mairan et Malebranche*, (Éd. Vrin, p. 102-3 et 105-6).
4 Lettre 50.
5 Lettre 70.
6 Lettre 72.
7 Lettre 76.
8 *Méditations métaphysiques*, I.
9 *Ibidem.*
10 *Éthique*, I, appendice.
11 II, 35, sc.
12 II, 3, sc.
13 *Principes*, I, 37 et 39.
14 *Méditations métaphysiques*, IV.
15 A Mersenne, 15 avril 1630.
16 *Principes*, I, 37.
17 *Éth.*, III, préface.
18 Au P. Mesland, 9 novembre 1645.
19 *Éth.*, V. 42.
20 *Éth.*, I, appendice.
21 *Traité politique*, I, 1 et IV.
22 Lettre 83.
19 *Éth.*, V, 42.
20 *Éth.*, I, appendice.
23 *Éth.*, I, appendice.
24 *Éth.*, I, 8, sc II.
25 *Éth.*, I, 15, sc.
26 *Éth.*, I, 17, sc.
27 Feuerbach, *l'Essence du christianisme*, in *Manifestes philosophiques*, p. 82.
28 *Ibid.*, p. 287. N. B. : Sur cette question, voir la préface de J.-P. Osier à sa traduction de *l'Essence du christianisme.*
29 *Éth.*, I, appendice.
30 *Ibid.*
31 *Éth.*, I, 14 et 15.
32 *Court Traité*, dialogue à la suite du chapitre II de la 1re partie.

33 Sur cette question de l'émanation et sur son rapport à l'immanence, cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, en particulier chapitre IX.
34 *Éth.*, I, déf. III.
Descartes, *Principes*, I, 51.
35 *Éth.*, I, 16, démonstration.
36 *Pensées métaphysiques*, II. chapitre VI.
37 Lettre 83.
38 *Éth.*, II, 40, sc.
39 *Éth.*, II, 48, sc.
40 *Court Traité*, IIe partie, chapitre XVI.
41 *Éth.*, II, 49, démonstration.
42 *Éth.*, II, 35, démonstration.
43 *Éth.*, II, 35, sc.
44 *Éth.*, II, 16.
45 *Les Passions de l'âme*, I, paragraphes 45 et 50.
46 *Éth.*, V, préface.
47 *Éth.*, III, définitions des sentiments, I et explication.
48 *Éth.*, III, 9, sc.
49 *L'Avenir d'une illusion*, chapitre VI.
50 *Éth.*, III, 2, sc.
51 *Éth.*, I, appendice.
52 *Éth.*, IV, 4, et corollaire.
53 Lettre 77.
54 Lettre 78.
55 *Éth.*, IV, 18, sc.
56 *Léviathan*, IIe partie, chapitre XVII.
57 *Éth.*, IV, 18, sc.
58 *Éth.*, IV, 37, sc II.
59 Leibniz, *Monadologie*, paragraphe 57.
60 M. Guéroult, *Spinoza*, tome I, appendice n° 3.

Bibliographie

ŒUVRES DE SPINOZA *Court Traité sur Dieu, l'homme et son état bienheureux.* Texte issu des exposés faits entre 1651 et 1660 par Spinoza devant un petit cercle d'amis. Notes

d'auditeurs plus ou moins revues et dont nous ne possédons qu'une version en hollandais. Il faut donc prendre des précautions pour y chercher la pensée du jeune Spinoza.

Traité de la réforme de l'entendement, 1661, inachevé. Introduction à la philosophie, c'est-à-dire à la recherche d'un *bien véritable et qui puisse se communiquer*, ce qui implique de *réfléchir sur le moyen de guérir l'entendement et de le purifier.* Liaison cruciale : *par où l'on peut déjà voir que je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin et un seul but, à savoir : arriver à la perfection humaine suprême.*

Les Principes de la philosophie de Descartes, démontrés selon la méthode géométrique, suivis des *Pensées métaphysiques*, 1663. Exposé fait pour Casearius, qui fut l'élève de Spinoza. Ici encore, précautions de lecture : « Que nul ne croie donc que l'auteur enseigne ici ses propres idées ou même celles qu'il approuve car, encore qu'il en estime certaines valables, qu'il avoue en avoir rajouté quelques-unes, il en rejette cependant beaucoup qu'il estime fausses et leur oppose une opinion foncièrement opposée » (préface de L. Meyer) ; et surtout : *Vous n'avez pas de raison d'envier Casearius : personne en effet ne me pèse plus que lui et il n'est personne pour qui j'aie plus de méfiance. C'est pourquoi je veux que vous sachiez, ainsi que tous les autres, qu'il ne faut pas lui communiquer mes idées avant qu'il ait acquis plus de maturité* (Lettre de 1663 à S. de Vries).

L'Éthique, démontrée selon la méthode géométrique, 1661-1675. Ouvrage central, que Spinoza fait circuler parmi ses proches, mais qu'il ne songe à publier que vers 1675. Il y renonce pour des raisons de sécurité *(la situation semble s'aggraver chaque jour...)*

Traité théologico-politique, 1670. Apologie pour la tolérance : elle doit donc combattre sur deux fronts, puisque ce qu'elle combat est un mélange de superstition et de préjugé politique. C'est l'un des deux seuls ouvrages publiés par Spinoza de son vivant. Peut-on y lire sa pensée de manière plus directe que dans la *Philosophie de Descartes?* C'est peu probable : il

s'agit de trouver un langage commun avec les plus libéraux des chrétiens, non de les faire parvenir à la vérité totale.

Traité politique, 1675-1677. Inachevé, interrompu par la mort de Spinoza.

Correspondance. 84 lettres de et à Spinoza, qui s'échelonnent entre 1661 et 1676. Certaines sont essentielles pour comprendre des points de l'*Éthique* (Lettre 12, sur le temps, l'éternité et l'infini ; lettre 64, sur les modes infinis). On vient d'en découvrir une 85eme.

Abrégé de grammaire hébraïque. Inachevé.

Le Calcul des chances. Traité de l'arc-en-ciel. Ces deux derniers, rédigés en hollandais, à des dates inconnues.

L'année même de la mort de Spinoza paraissent la plupart de ses œuvres, achevées ou non, y compris la correspondance, presque complète. Il manque le *Court Traité*, qui ne sera publié qu'au XIXe siècle.

On dispose, en français, de la traduction d'Appuhn (Garnier) et de celle de R. Caillois, M. Francès, R. Misrahi (Pléiade). A. Koyré a donné une traduction séparée du *Traité de la réforme de l'entendement* (Vrin).

SUR SPINOZA

L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Alcan 1923, 4e éd., P.U.F., 1951.

A. Darbon, *Études spinozistes*, P.U.F., 1946.

V. Delbos, *Le Spinozisme* (cours de 1912-13), 1916.

G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, 1968.

J.-T. Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Éditions de la Nouvelle Critique, 1956.

M. Guéroult, *Spinoza*, tome I *(Dieu)*, Aubier, 1968.

A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, 1971.

J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, 1967.

— *Bibliographie spinoziste*, Les Belles Lettres, 1974.

S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, P.U.F., 1965.

Illustrations

L'auteur et les éditeurs sont heureux d'exprimer ici leurs remerciements à M. G. van Suchtelen pour l'aide qu'il a bien voulu leur apporter.

La gravure reproduite en pages 2 et 3 de couverture représente le quartier de la synagogue portugaise, à Amsterdam, en 1675.
La lettre de Spinoza, à la page 2 du livre, est adressée à W. van Bloyanberg.

Archives municipales d'Amsterdam : 2/3 cv, 4, 9, 76, 77b 110/111. - Archives « Société la maison de Spinoza » : 2, 15, 31a, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61b, 75, 79, 117. - Bibliothèque nationale : 12, 14, 31b, c, 60a, b, 77a, 91, 94, 108, 109, 119a, b, 120. - Boldeian library, Oxford : 121. - Bulloz : 11, 130. - Cabinet royal des monnaies, La Haye : 5, 6, 10. - Collection privée, Berlin : 30. - Éditions sociales : 131. - Gemeentemuseum, La Haye : 170/171. - Giraudon : 129, 132/133. - Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel : 61a. - Musée Boymans-van Beuningen, Rotterdam : 7. - Cas Oorthuys, Amsterdam : 16/17, 185. - Rijksmuseum, Amsterdam : 13, 29, 107, 118. - Roger Viollet : 32, 33, 92/93. - Royal Society, Londres : 90. - Société d'histoire du protestantisme : 78. - Stadelschen Kunstinstituts, Francfort : 95.

Travaux photographiques : W. van Suchtelen, J.-L. Charmet, F. Duffort et Routhier - Studio Lourmel pour la couverture.

Table

Chronologie	5
Introduction	18
Spinoza l'exclu	20
Spinoza et son autre	34
La nature de Dieu et ses propriétés	62
L'Image, l'Idée	80
Désir, passions, raison	96
La politique	112
Implications	122
Textes	134
Jugements : stratégie	172
Notes	186
Bibliographie	188
Illustrations	190

CE LIVRE, LE QUATRE-VINGT-DIX-SEPTIÈME DE LA COLLECTION « ÉCRIVAINS DE TOUJOURS » DIRIGÉE PAR DENIS ROCHE, A ÉTÉ RÉALISÉ PAR ANNE WOLFF.