

Université de Montréal

**Imagination et individuation dans la philosophie de
Spinoza**

La science intuitive comme imagination libérée

par

Philippe Cloutier

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie, option « Recherche »

Juillet 2011

© Philippe Cloutier, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Imagination et individuation dans la philosophie de Spinoza : la science intuitive comme
imagination libérée

Présenté par :
Philippe Cloutier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Puché, président-rapporteur
Daniel Dumouchel, directeur de recherche
Christian Nadeau, membre du jury

Résumé

La philosophie de Spinoza cherche à concilier et réunir trois horizons philosophiques fondamentaux : l'émanation néo-platonicienne (l'expression), le mécanisme cartésien (cause efficiente), et les catégories aristotéliennes (Substance, attribut, mode). Ce premier point est pris pour acquis. Nous expliquerons que cette tentative sera rendue possible grâce à la conception nouvelle, au 17^e siècle, de l'actualité de l'infini. Nous examinerons ensuite les conséquences de cette nouvelle interprétation, qui permet de rendre l'individu transparent à lui-même sur un plan d'immanence, expressif par rapport à une éminence qui le diffuse, mais déterminé dans une substantialité fictive entre objets finis. En proposant le pouvoir de l'imagination et des prophètes comme point de départ et principe actif du *conatus*, nous montrerons que la distinction, chez Spinoza, demeure toujours une fiction. Pour conclure, nous serons en mesure de signaler en quoi le *Zarathoustra* de Nietzsche relève d'une volonté de poursuivre le travail entrepris par Spinoza.

Mots-clés : Science intuitive, fiction, intellect, Nietzsche, Zarathoustra, infini, hilaritas.

Abstract

Spinoza's philosophy is an attempt to reconcile three fundamental perspectives: neo-platonic emanation (expression), Cartesian mechanism (efficient cause), and Aristotelian categories (Substance, attribute, mode). This first point is taken for granted. We will argue that this attempt is made possible by the new modernist conception of an actual infinite. We will then examine the consequences of this new interpretation, *viz.* to allow self-transparency by internal immanence of an individual who is expressive of an eminence that diffuses him, while at the same time being substantially determined in the knot of finite objects. We will then propose imagination and prophets as a starting point and active principle of the *conatus*' effort, in order to show that all distinctions, in Spinoza's philosophy, rely on a power to forge fictions. In conclusion, we will argue that Nietzsche's *Zarathoustra* is an attempt to catch and pursue Spinoza's intuitions.

Keywords : Intuitive science, fiction, intellect, Nietzsche, *Zarathoustra*, infinite, hilaritas.

Table des matières

Références bibliographiques.....	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I : LA FICTION DE L'INTELLECT	9
1.1 Le lieu imaginaire de l'abstraction.....	9
1.2 L'irréalité de la vertu imaginative	11
1.3 Que sont les distinctions ?	13
CHAPITRE II : LA VÉRITÉ SANS L'EXISTENCE (MODÈLE, FICTION) ..	17
2.1 Raison et intellect	17
2.2 L'intellect face au mouvement et au repos	21
CHAPITRE III : LE PARALLÉLISME DE LA PUISSANCE DE PENSER ...	29
3.1 Vers la science intuitive.....	29
3.2 La genèse de la science intuitive dans le <i>TIE</i>	30
3.3 La rencontre de l'adéquation et de la vérité.....	36
CHAPITRE IV : L'HILARITÉ DANS L'UNION ET LA TRANSLATION	
CONCEPTUELLES	39
4.1 Superposition et glissement	39
4.2 L'art de « rapporter » par les affects	42
4.3 Décomposition et renaissance de la chose à l'objet	44
4.4 Confirmation du chapitre par Deleuze	46
CHAPITRE V : L'IMAGINATION DANS LE TRAITÉ THÉOLOGICO-	
POLITIQUE.....	49
5.1 Le sacré et la plaisanterie	49
5.2 La remontée vers l'intellect infini	51
5.3 L'épouvante comme obstacle au raisonnement	54
CHAPITRE VI : LE CORPS SURNATUREL.....	59
6.1 La musique et l'allégresse	59
6.2 « L'intuition du sens interne » selon la lettre 17	62
CONCLUSION	69
A. Le spinozisme envisage un allègement de l'esprit.....	69
B. La béatitude dans le pouvoir de prédiquer l'existence	70
C. L'impudence éthique et la répétition du projet de Spinoza	72
Bibliographie.....	76

Références bibliographiques

Les citations tirées de l'oeuvre de Spinoza suivent les abréviations d'usage. Pour le *Tractatus de intellectus emendatione* (*Traité de la réforme de l'entendement*, ou encore *Traité de l'amendement de l'intellect*), le *Korte Verhandeling* (*Court traité*), le *Tractatus theologico-politicus*, et le *Tractatus politicus*, nous avons travaillé à partir de la nouvelle édition PUF/Épiméthée. L'*Éthique* et les *Correspondances* ne sont pas encore parues dans l'édition PUF. Pour l'*Éthique*, la traduction de B. Pautrat (Seuil) a été préférée ; les *Correspondances* sont citées dans la récente traduction de M. Rovère (GF). À moins de mention contraire, nous citons la traduction telle que nous la trouvons dans les éditions susmentionnées.

<u>Ab.</u>	<u>Titre</u>	<u>Type de référence</u>
<i>Ep.</i>	<i>Correspondances</i>	Numéro de la lettre
<i>E.</i>	<i>Éthique</i>	Numérotation de Spinoza
<i>KV</i>	<i>Court traité</i>	Entre crochets, la pagination Gebhardt, et page correspondante dans l'édition PUF
<i>TIE</i>	<i>Traité de l'amendement de l'intellect</i>	Numérotation des paragraphes de Bruder
<i>TP</i>	<i>Traité politique</i>	Entre crochets, la pagination de Gebhardt, puis la numérotation PUF (chapitre, paragraphe)
<i>TTP</i>	<i>Traité théologico-politique</i>	Entre crochets, la pagination de Gebhardt, puis la numérotation PUF (chapitre, paragraphe)

*Ma tête mesure
vingt centimètres cubes
vingt centimètres ça contient beaucoup
tous mes rêves
mes mémoires mes idées
c'est en ouvrant les yeux que je vais évoluer
j'évolue*

*ma chambre mesure
neuf mètres carrés
neuf cent sans centimètres
ça contient beaucoup
ma chaleur mon repos ma sécurité
c'est en ouvrant la porte que je vais évoluer*

[...]

*mon imagination mesure une éternité
une éternité
ça contient beaucoup
mes angoisses mon courage ma fierté
tous mes espoirs et ma liberté*

*millimètres centimètres kilomètres
je suis mètre de mon être
et mon existence est toujours en croissance*

Damien Robitaille, *Mètres de mon être*
(chanson tirée de l'album *L'homme qui me ressemble*)

Remerciements

À Daniel Dumouchel, mon directeur de recherche, pour son soutien et sa confiance ;

À Samuel Gaudreau-Lalande, pour son patient travail de révision, et pour me rappeler constamment, par sa connaissance de l'art, de rechercher un sens esthétique aux choses ;

À T., pour m'avoir généreusement enseigné le sens de la philosophie de Nietzsche à partir de Wittgenstein ;

À mes parents, pour leur indéfectible amour.

INTRODUCTION

La « particularité » Spinoza est bien connue : non seulement apatride mais aussi citoyen d'une République des lettres le plus souvent réticente ou hostile à son égard, juif excommunié par les siens et sujet de défiance de la part des chrétiens, et une pensée fertile, où l'on a pu y voir autant des résidus de kabbale que l'expression d'un rationalisme moderne débridé. Son chef-d'œuvre, *l'Éthique*, n'est pas en reste : véritable pilier géométrique, il se tient pour ainsi dire seul dans l'histoire de la philosophie, comme accomplissement d'un genre qui ne trouva jamais place chez elle. Nietzsche le premier, peut-être sous l'influence darwiniste de son époque, marqua ouvertement sa fascination pour le « phénomène », en l'inscrivant droit dans la problématique de *l'individuation*. Il y a tout d'abord cette boutade tendancieuse que nous retrouvons dans le *Gai Savoir*, et dont nous n'hésitons pas à faire de Spinoza sinon l'objet direct de l'allusion, du moins une inspiration majeure :

[Les savants juifs] ont tous une haute opinion de la logique, c'est-à-dire de la force contraignante des arguments sur l'approbation ; ils savent que la logique leur procurera la victoire, même lorsqu'il y a contre eux une répugnance de race et de classe et qu'alors on les croira contre son gré. Car il n'y a rien de plus démocratique que la logique : elle ne connaît pas d'égards aux personnes et même les nez crochus lui paraissent droits.¹

La logique apparaît ici comme la cristallisation d'un instinct de survie en *besoin de victoire*. Son « manque d'égard aux personnes » est démocratique, il procède d'une universalisation de la méthode et de la vérité. Mais en filigrane de l'universalité se trouve toujours le *sens du texte*, résidu d'individualité ; pour reprendre les termes de

¹ *Gai savoir*, § 348

Nietzsche, nous dirons qu'il n'y a pas d'universalité sans la volonté de puissance d'un individu. Pour les réaligner dans une optique spinoziste, nous dirons que l'essence individuelle « aspirant à ce que les autres vivent selon sa complexion » tend vers la notion commune de la rationalité. Cette idée est reprise et précisée dans *Par-delà bien et mal*, lorsque Nietzsche se moque de

ce charlatanisme de démonstrations mathématiques dont use Spinoza pour barder d'airain et masquer sa propre philosophie – c'est-à-dire, à bien prendre ici le terme, l'« amour de sa propre sagesse » ni plus ni moins – afin d'intimider dès l'abord l'assaillant qui oserait jeter les yeux sur cette vierge invincible, cette Pallas Athéna : quelle timidité et quelle vulnérabilité trahissent ces simagrées d'un ermite malade !²

Ainsi se poursuit la boutade du « nez crochu » : Spinoza l'ermite malade, le charlatan, aboutit à la « droiture » par la démonstration géométrique. Le problème de l'individuation n'est certes pas nouveau dans l'histoire de la philosophie, il ne prend pas jour dans l'œuvre de Spinoza. Mais le caractère sulfureux du spinozisme, à l'époque de Nietzsche, s'est estompé : nous ne pourrions désormais plus voir en Spinoza un athée dangereux, un criminel de la pensée, ni même un précurseur avorté de l'idéalisme allemand. Les problématiques s'ouvrent, l'atmosphère s'allège. Parmi celles-ci, nous devons à Nietzsche qu'il y aura un « sens » à l'individu : la porte est ouverte pour que l'on « [déterre] un jour ce qu'il y a au fond de l'éthique et de la théologie de Spinoza³ ».

Bergson ne fut pas le moindre à signaler la même voie, lorsqu'il déclara que « tout philosophe avait deux philosophies, la sienne, et celle de Spinoza⁴ ». Lire : l'essence individuelle est portée vers son affirmation, en même temps que les concepts qu'elle déploie à cette fin sont destinés à se fondre dans un corpus

² *Par-delà le bien et le mal*, « Des préjugés des philosophes », § 5

³ *ibid.*, § 25

⁴ Henri Bergson, *Lettre à Léon Brunschvicg*, 22 février 1927 ; *Journal des débats*, 28 février 1927.

universel et communicable. Plus près de nous, Matheron, dans *Individu et communauté chez Spinoza*, reprend cette orientation que nous attribuons à Nietzsche : « Toute chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être. Tel est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza⁵. » Deleuze aussi, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, abonde dans le même sens, quoique de façon plus indirecte. Il conclut en effet que partout dans l'Éthique, « l'exprimé intervient comme un tiers qui transforme les dualismes⁶ ». Ces dualismes sont multiples et renvoient même à une évolution de sa pensée, dont témoignent entre autres ses cours de Vincennes. Nous retiendrons, en évitant de plonger immédiatement dans le sujet, que ce tiers qui transforme les dualismes renvoie encore à une problématique générale de l'individuation. La nature naturante s'exprimant dans la naturée, qui à son tour exprime la naturante, sous-tend un jeu de miroirs et d'imbrications conceptuelles où l'*affirmation* règne. En tant qu'absolue, lorsqu'elle procède de la substance ; particulière et multiple, lorsque le conatus du singulier *affirme* par l'intellect (la définition). Deleuze présentait un « souffle⁷ » à l'oeuvre de Spinoza ; ce souffle est assimilable au *ruagh* de l'ancien testament, thématiqué dans le deuxième chapitre du *TTP*. Une grande partie du jeu de l'interpénétration dépend de la trop fréquente, mais ô combien

⁵ *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 9

⁶ *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 311

⁷ Cf. *Spinoza : philosophie pratique*, p. 175 : « Beaucoup de commentateurs aimaient suffisamment Spinoza pour invoquer un Vent quand ils parlaient de lui. En effet, il n'y a pas d'autre comparaison que le vent. Mais s'agit-il du grand vent calme dont parle Delbos en tant que philosophe ? Ou bien du vent-rafale, du vent de sorcière, dont parle « l'homme de Kiev », non-philosophe par excellence, pauvre juif qui a acheté l'*Éthique* pour un kopek et ne saisissait pas l'ensemble ? Les deux, puisque l'*Éthique* comprend à la fois l'ensemble continue [sic] des propositions, démonstrations et corollaires, comme le mouvement grandiose des concepts, et l'enchaînement discontinu des scolies, comme un lancer d'affects et d'impulsions, une série de rafales. »

importante, distinction entre les génitifs subjectif et objectif. *L'Esprit de Dieu*, c'est l'attribut pensée, qui exprime une essence (génitif objectif) ; mais c'est aussi mon esprit, en tant que Dieu en est la cause, et qui se trouve en mesure d'affirmer la substance par la définition (génitif subjectif). À sa manière aussi, Ch. Ramond, sous la rubrique « Essence » de son *Dictionnaire Spinoza*⁸, introduit une image dans la glace du jeu de miroirs. Spinoza, remarque-t-il, définit dans *E II* l'essence ; or il est difficile d'éviter le cercle logique, dès lors que la définition doit envelopper l'essence, et qu'il s'agit de la définir. Mais Spinoza assume : l'essence est ce sans quoi la chose ne peut être conçue, et ce qui, inversement, ne peut être conçu sans la chose. Il y a donc l'acte de conception, l'idée. Le « tour de passe-passe » se situe en *EII*, 49 : ce n'est pas seulement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. En fait, *l'Esprit affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*. Spinoza passe de l'idée (acte de concevoir) à la volition (acte d'affirmer), pour en poser l'identité. Il n'y aura donc pas d'essence sans affirmation. L'individu devient encore une *position dans l'existence*⁹ : car sans la chose la définition ne peut être affirmée, mais sans la définition, la chose ne peut être affirmée. Position dans l'existence : l'individu est le point de traverse de la *ruagh*. La question de savoir *qui est le génitif de qui s'impose*, puisque le génitif (étymologiquement) *génère* (*genero*), en même temps qu'il exprime l'appartenance au *genre* (*genus*).

Nous avons esquissé le problème qui nous intéresse ; il reste à présenter la piste que nous proposerons pour l'éclaircir. Nous savons par le *TIE* qu'il existe deux types de définition. L'une s'applique à la chose créée, l'autre à la chose

⁸ *Dictionnaire Spinoza*, p. 59

⁹ Le terme est emprunté à Ch. Ramond.

incrée. Lorsqu'il s'agit de la chose créée, *la définition doit comprendre la cause prochaine*¹⁰. Par exemple, la sphère est définie comme la figure spatiale décrite par la rotation d'un demi-cercle autour de son axe fixe. La chose incrée exclura toute cause : elle ne demande que son être propre pour être comprise ; il s'agira bien entendu de la Substance unique, *causa sui*¹¹. Dieu (assimilé par *E I*, 11 à la Substance) est défini comme un étant constitué par une « infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». Jusqu'ici, rien de problématique. C'est la définition distincte de l'attribut qui brouille les cartes : « Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence ». Or, les passages de l'oeuvre de Spinoza où l'attribut est dit « infini en son genre » sont multiples ; on nous dit aussi que l'attribut est « conçu par soi », comme si, identique à la chose incrée, il entrait en compétition ontologique contre la Substance. Le *KV*, à certains moments, désigne même l'attribut comme une « substance¹² ». Il ne faut pas sombrer dans le leurre. Car la substance est (i) *en soi* et (ii) *se conçoit par soi*, tandis que l'attribut, bien que conçu par lui-même, est *en* autre chose (la Substance), sans être *contenu* par elle.

C'est pourquoi la définition de l'attribut devra inclure sa cause prochaine : « ce que l'intellect perçoit de la substance comme constituant son essence ». L'attribut tel qu'il est, détaché de sa mention dans la définition de Dieu (dans

¹⁰ *TIE*, § 96

¹¹ Il faut remarquer cependant que dans l'Éthique, Spinoza cherchera autant que possible à éviter la pétition de principe, en omettant d'inclure la notion de *causa sui* tant dans la définition de Dieu que de la Substance. Que Dieu soit cause de soi, cela sera connu par un enchaînement de démonstrations : « les yeux de l'esprit ».

¹² Quoique par souci pédagogique, et non par confusion.

laquelle il « exprime une essence éternelle et infinie »), enveloppe donc sa cause, *l'intellect qui le perçoit*.

Revenons à notre sphère, dont la définition contenait aussi la cause (la rotation du demi-cercle). Spinoza reconnaît que cette cause est *fictive*, ce qui n'enlève rien à la vérité de la définition :

Pour former le concept de sphère, je forge à mon gré la fiction d'une cause : un demi-cercle tourne autour de son centre et la sphère est comme engendrée par cette rotation. Cette idée est assurément vraie, et quoique nous sachions qu'aucune sphère n'a jamais été engendrée de cette façon dans la nature, c'est là pourtant une perception vraie et la manière la plus facile de former le concept de sphère¹³.

Mais nous savons que l'attribut n'est pas sa propre cause. Dès lors, la causalité qu'enveloppe sa définition, pas moins que celle de la sphère, sera aussi *fictive*. On rétorquera que la perception est passive, qu'elle n'implique nulle causalité, c'est-à-dire nulle force active. Cette objection serait fautive à deux égards :

- (i) La connaissance, bien que *passion*, demeure une puissance. Car qui sait, ne peut douter savoir ; elle est une détermination de l'existence qui contraint l'essence « *sub specie libertatis* », si l'on voudra bien m'autoriser le barbarisme.

Il faut remarquer que comprendre (bien que le mot résonne autrement) est une simple ou pure passion, en ce que notre âme est modifiée de telle manière qu'elle reçoit d'autres modes de pensée qu'elle n'avait pas auparavant. Maintenant, si quelqu'un reçoit de telles formes ou de tels modes de pensée parce que l'*objet tout entier*¹⁴ agit sur lui, il est clair qu'il obtient par là une toute autre *perception*¹⁵ de la forme ou de la qualité de l'objet qu'un autre qui n'a pas reçu tant de causes et se trouve ainsi conduit à affirmer et à nier par une action différente et plus faible [...]¹⁶.

- (ii) Dans l'Éthique, Spinoza mentionne lui-même une équivalence-ambivalence entre la perception et le couple action/passion : « Je dis

¹³ TIE, § 72

¹⁴ Qui peut ici être entendu comme l'attribut infini en son genre. (Nous soulignons)

¹⁵ Nous soulignons

¹⁶ KV [113]

que plus un corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois.»¹⁷ Puis il poursuit : « et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte. » Comprendre de la manière la plus distincte qui soit correspondra donc à comprendre l'attribut infini *sui generis*.

Il y a véritablement une « puissance de la perception » que nous pourrions comprendre comme force causale-ambivalente. Il reste à montrer son caractère fictif dans la définition de l'attribut. C'est que (i) l'intellect est un être de raison ; (ii) les êtres de raison sont des êtres d'imagination ; (iii) l'imagination est la cause de la fiction. Nous y consacrerons notre premier chapitre. Dans le deuxième, nous chercherons les conditions qui permettent de forger la vérité à partir de la fiction, lorsque l'intellect fini de l'individu saisit l'infini. Le troisième chapitre montrera comment la vérité possède nécessairement l'actualité. Lorsque nous aurons montré l'actualité de la vérité, nous rechercherons, dans le quatrième chapitre, une méthode de saisir cette actualité autant dans le corps que dans l'esprit, à partir de la théorie des affects. Il deviendra ensuite nécessaire d'illustrer en quoi les prophètes participent de la compréhension des affects ; ce que nous ferons par un bref survol du *TTP*, dans le cinquième chapitre. Finalement, dans le sixième chapitre, nous

¹⁷ *E II*, prop. 13 sc.

expliquerons ce que nous pouvons trouver comme puissance propre de l'imagination dans le spinozisme.

Nous aurons montré, contre la plupart des interprétations portées à notre connaissance, que le prophète (être d'imagination par excellence) n'est pas une *étape* vers l'accomplissement du progrès de la raison décrit dans l'Éthique, mais que la prophétie en est le *reflet* dans l'Étendue. Nous serons ainsi capables de soutenir que la raison, chez Spinoza, procède d'une fonction plus didactique et heuristique que « fondamentale », et que par conséquent la science intuitive¹⁸ est une *imagination libérée*. La conclusion reviendra sur l'étude entière pour dégager une certaine individualité formée par des « coordonnées existentielles » traversées par un souffle imaginatif. Nous aurons ainsi emprunté la voie suggérée par Nietzsche, qui nous enjoint à « déterrer ce qui au fond se cache dans la théologie de Spinoza », et nous donnerons par là quelques indications qui, nous le jugeons, devraient s'avérer utiles pour comprendre la genèse de Zarathoustra, le Tartempion prophétique.

¹⁸ Le genre de connaissance le plus élevé selon Spinoza, supérieur à la Raison, elle-même supérieure à l'imagination (non-libérée, c'est notre thèse). Voir *E II*, prop. 40, scolie.

CHAPITRE I : LA FICTION DE L'INTELLECT¹⁹

1.1 Le lieu imaginaire de l'abstraction

Nous revenons à la fiction et à l'idée fausse²⁰. Une idée est fausse, ou fictive, par rapport à l'essence de la chose, ou à son existence. L'idée fausse diffère de la fictive en ce qu'elle suppose l'*assentiment*.

	Par rapport à l'essence uniquement	Par rapport à l'existence
Idée fictive	Je dis d'une chandelle qui brûle qu'elle se trouve dans un lieu isolé (imaginaire), sans relation à quoi que ce soit. C'est une abstraction. (A)	Je dis d'une chandelle qui brûle présentement qu'elle ne brûle pas. Puisque je la perçois telle, ma négation est vaine. En vérité, je me suis rappelé à la mémoire l'image d'une chandelle éteinte. (B)
Idée fausse	Identique à la fictive. (C)	Identique à la fictive. (D)

L'idée fausse est « identique » à l'idée fictive en ce que le vrai est norme de lui-même : l'identité réside dans la *résolution* de l'erreur. Je résous l'erreur A en tenant compte du fait que l'abstraction n'existe pas, bien que je conçoive son essence. Car l'essence d'une chandelle isolée n'a rien de faux en soi, si on la prend pour telle, c'est-à-dire une essence. Dès lors, la question de l'assentiment devient secondaire : concevoir, c'est affirmer, et ce qui ne se conçoit pas, ne s'affirme pas. De la même façon, je résous

¹⁹ La plupart des traducteurs et commentateurs préfèrent rendre *intellectus* par « entendement ». Nous ne saurions acquiescer. La *Critique de la raison pure*, dont la renommée est indiscutable, a induit une connotation au terme d'entendement susceptible de brouiller son acception spinoziste. Puisque nous voulons montrer ici que l'intellect est un produit de l'imagination, nous croyons la traduction littérale de *intellectus* plus neutre, moins chargée. Notons cependant que nous n'excluons pas que l'esthétique transcendantale kantienne puisse s'accorder de façon non négligeable à l'imagination spinoziste, chose cependant dont la démonstration dépasserait largement le cadre de cette étude.

²⁰ Commentaire de *TIE*, §§ 56-80

l'erreur B en portant attention à ce qui est : la chandelle de mémoire, si l'on tient compte des conditions de l'existence, ne peut jamais supprimer la chandelle actuelle ; toutes deux sont actuelles, l'une par la mémoire, l'autre par les sens, tout au plus se superposent-elles, portant à la perception confuse. Ni l'une, ni l'autre, n'est plus fausse dans l'ordre de l'existence que la première l'était dans son espace imaginaire abstrait. La méthode réflexive absorbe la notion d'assentiment pour lui donner une positivité nécessaire²¹ ; la catégorie du faux s'évanouit dans celle de la fiction. Le lieu de l'essence, A, devient le centre de gravité où s'écrase l'erreur. Le mouvement est double. L'erreur dans l'existence se résout par la superposition des actualités ; cette superposition des actualités, à son tour, acquiert sa vérité par sa réductibilité à l'essence²². La réductibilité s'accomplit par le biais des *choses simples*. Nous revenons à l'exemple de la sphère énoncé en introduction, dont nous donnons la suite :

Il faut noter maintenant que cette perception affirme que le demi-cercle tourne, affirmation qui serait fausse si elle n'était jointe au concept de la sphère ou à celui d'une cause déterminant un tel mouvement, c'est-à-dire, absolument parlant, si cette affirmation était isolée. Car l'esprit ne tendrait alors qu'à affirmer le seul mouvement du demi-cercle, mouvement qui n'est pas contenu dans le concept de demi-cercle et qui ne résulte pas non plus du concept d'une cause déterminant le mouvement. Aussi la fausseté consiste-t-elle en cela seul qu'au sujet d'une chose on affirme quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en avons formé, comme le mouvement ou le repos au sujet du demi-cercle. D'où suit que les pensées simples ne peuvent pas ne pas être vraies, comme l'idée simple du demi-cercle, du mouvement, de la quantité, etc. Ce qu'elles contiennent d'affirmation est adéquat à leur concept et ne s'étend pas au-delà ; ce pourquoi il nous est permis de former des idées simples à notre gré sans la moindre crainte d'erreur.

La fiction abstraite A, dans sa pure simplicité, est nécessairement vraie ; il suffira donc d'abstraire de la même façon les deux chandelles de l'existence B pour en faire des essences isolées. C devient A, D devient B qui devient A. Mais nous voulons avoir une idée vraie de la sphère, qui est le résultat du *mouvement*. Nous avons obtenu le droit de former des idées simples et isolées, toujours vraies. Mais de quel droit pouvons-nous les

²¹ Cf. E II, prop. 33 : « Il n'y a rien de positif dans l'idée par quoi on peut la dire fausse ».

²² La chandelle réelle et la chandelle fictive ont chacune leur essence.

enchaîner entre elles ? Le *TIE*, inachevé, bien qu'offrant des indications précieuses, ne donne pas de réponse définitive. Pour l'instant, retenons ceci : il y a quelque chose de réel dans l'idée par quoi nous pouvons la dire vraie (c'est-à-dire, il y a un *quelque chose* qui dépasse la convenance de l'idée avec l'idéat²³) ; l'essence possède sa réalité, donc, sa puissance ; et l'abstraction produit des idées qui sont vraies sous le rapport de l'essence à elle-même. Le lieu de cette abstraction est *imaginaire*.

1.2 L'irréalité de la vertu imaginative

L'originalité de Spinoza consiste à faire des Notions communes, des Transcendants, et des Universaux, des êtres d'imagination²⁴. Le transcendantal est un universel absolu : chose, étant, etc. L'universel est un genre : homme, bipède, rationnel, etc. Tous deux sont formés de la même façon. Le corps est affecté par un très grand nombre d'images de choses ; l'imagination (= être affecté par les images des choses) perd le pouvoir d'avoir une image distincte de chaque chose, jusqu'à ce que les détails particuliers, comme la grandeur de tel ou tel homme, ou la figure de tel ou tel arbre, viennent se ranger dans la notion seconde d'universel. Les différents genres exprimés par les universaux à leur tour viennent se ranger dans la notion transcendantale, comme Chose, ou Étant. Mais qu'est-ce qu'une image de chose ? « Les affections du corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoique ne reproduisant pas leur figure²⁵. » Spinoza nous rappelle un peu plus loin que l'Esprit ne se trompe pas en tant qu'il imagine, mais en tant qu'il n'est pas affecté par l'idée d'une chose excluant la présence

²³ Nous insistons pour dire que le parallélisme, ce que nous verrons plus loin, n'en est aucunement ébranlé.

²⁴ *E II*, prop. 40

²⁵ *E II*, prop. 17 sc.

des choses imaginées. Le rôle constitutif du scolie *E II*, prop 17 en route vers le scolie *E II* prop. 40, renvoie directement à la typologie de la fausseté et de la fiction du *TIE*. Le cas B est corrigé en tenant compte de l'ordre de l'existence. Une fois cet ordre éclairci, je peux imaginer séparément les choses distinctes et « non-superposées ». C'est dans le lieu de cette abstraction que seront composées les notions secondes : ma chandelle isolée, comparée successivement à d'autres objets isolés, héritera, selon le cas, du transcendantal « Chose », ou encore du genre « Bougie ». Une grande difficulté du spinozisme se cristallise ici. Le scolie *E II*, 17, se clôt sur cet énoncé énigmatique :

Si l'Esprit, pendant qu'il imagine avoir en sa présence des choses qui n'existent pas, en même temps savait que ces choses, en vérité, n'existent pas, il est sûr qu'il attribuerait cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à un vice ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire (par la *Défin. 7 p. 1*) si cette faculté qu'a l'Esprit d'imaginer était libre.

La tentation est grande de lire ce passage comme si Spinoza attribuait, sans équivoque, une puissance et une vertu réelle à l'imagination, susceptible d'entrer en compétition directe avec les autres genres de connaissance. Mais les passages de son œuvre où l'imagination est rejetée comme donnant une connaissance mutilée et confuse, si abondants qu'il n'est même pas la peine de les relever, posent une difficulté majeure. Moreau, perspicace, remarque que le conditionnel *sciret* (si l'Esprit *savait*), ainsi que les conditionnés *tribueret*, *penderet* et *esset* (respectivement *attribuait*, *dépendait*, *était*), sont dans le latin au subjonctif imparfait²⁶. Or le subjonctif imparfait, en latin, exprime la condition *irréelle*²⁷. L'irréalité est-elle carrément impossible, ou seulement presque ? Avant de répondre, il faudra examiner de plus près ce que sont l'intellect et l'attribut.

²⁶ *Expérience et éternité*, p. 316

²⁷ La condition irréelle, en grammaire, est une condition dont la réalité est jugée par le locuteur impossible (ou presque). C'est la différence entre : « Si seulement son diable de père voulait m'accorder sa main, hélas ! » et « Si son père m'accordait sa main, je serais le plus heureux des hommes ! »

1.3 Que sont les distinctions ?

Les précisions sur l'intellect sont dispersées entre le *TIE*, le *KV*, et l'Éthique ; indirectement aussi nous retrouvons le terme dans le *TTP*, sous l'appellation de « lumière naturelle ». Les indications du *TIE*, *du moins celles qui sont explicites*, ne nous intéressent pas outre mesure, puisqu'elles se contentent de donner les *propres*²⁸ de l'intellect (c'est-à-dire, ce qui une fois l'intellect donné, lui appartiendra nécessairement, sans que toutefois l'intellect soit donné par eux). Le *KV*, par contre, est incontournable, encore plus que l'Éthique. Le « Second dialogue » entre Érasme et Théophile commence par expliquer que la déduction d'une idée à une autre n'accroît pas l'essence de leur idéat. Par exemple, d'un triangle que j'ai tracé, je prolonge l'un des angles, et de ce prolongement je déduis que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. J'avais l'idée d'un triangle ; j'ai maintenant l'idée que les trois angles sont égaux à deux droits ; mais l'essence des deux idées est intacte, elles ne se sont pas accrues. L'objectif est de montrer que l'union entre deux choses peut être parfaitement adéquate sans que leurs essences ne se fondent l'une dans l'autre²⁹. Puis Spinoza rajoute la chose suivante, à propos de l'intellect : « Et de toutes les idées, que chacun a, nous composons un tout, ou ce qui revient au même, un être de raison, que nous appelons *Entendement* [*Verstand* en néerlandais, c'est-à-dire « intellect »]³⁰. » Le Tout est à distinguer de l'Universel :

- (i) L'Universel est constitué d'entités indivisibles sans unité, dont les parties sont toutes du même genre. (Cela ressemblerait à une tache suprématiste monochrome).

²⁸ *TIE*, § 108

²⁹ Ce genre de précision est indispensable dans le cadre d'une philosophie de la Substance unique, pour éviter l'écueil de l'idéalisme subjectif.

³⁰ *KV* [26], p. 223 PUF

- (ii) Le Tout est constitué de différentes entités indivisibles unies, et comprend des parties du même genre et d'un autre. (Cela ressemblerait à une toile expressionniste abstraite).

Nous revenons à ce que nous disions plus tôt. Les êtres de raison comme l'Universel dérivent d'une impuissance de l'imagination. Mais l'intellect, qui est décrit comme un Tout, serait alors lui aussi un être d'imagination. C'est ici qu'entre en jeu le troisième genre de connaissance : « il procède de la connaissance adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses³¹. » Or l'attribut est défini comme « ce que l'intellect perçoit de la substance comme constituant son essence ». Nous savons par ailleurs que Spinoza souligne que nous ne pouvons imaginer Dieu comme les corps³². Le problème semble majeur. Loin de nous, cependant, la volonté de nier la distinction catégorique et indiscutable entre les genres de perception : nous dirons cependant que dans un immanentisme absolu, la distinction n'est pas affaire d'ontologie, mais d'épistémologie ; qu'elle n'existera que comme cadre fonctionnel pour mieux ramener les concepts les uns aux autres, sans jamais que Spinoza ne cède à la tentation métaphysique de l'hypostase. Autrement : la connaissance suprême n'est pas un mépris de l'imagination, elle en est un raffinement. Le terme de *distinction de raison* chez Spinoza n'est pas choisi au hasard. Il doit sans équivoque se comprendre comme une « raison de la distinction » équivalente au deuxième genre de perception : la raison fait voir les distinctions conceptuelles susceptibles de faire *sentir* un souffle³³, mais l'être des distinctions restera toujours médiat par rapport à l'attribut. Nous empruntons l'interprétation suivante à Deleuze : la

³¹ E II, prop. 40 sc. 2

³² E II, prop. 47 sc.

³³ Celui par lequel nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels, cf. E V, prop. 23 sc.

saisie constructive du rapport par le jeu des démonstrations est une chose, sa perception intuitive en est une autre³⁴.

Tel que nous l'annoncions, nous avons vu que :

- (i) La fiction et l'abstraction (chandelle isolée, universel, etc) sont des êtres d'imagination ;
- (ii) L'intellect est une abstraction, donc un être d'imagination ;
- (iii) L'intellect perçoit l'attribut infini

À partir de ces observations, nous allons nous attaquer aux problèmes suivants :

- (i) Il n'y a pas à proprement parler qu'un seul intellect. En effet, il y a l'intellect fini de l'homme, et l'intellect infini, idée de Dieu immédiate dans l'attribut pensée³⁵, distincte de l'homme. Il faudra donc se demander lesquels de ces deux intellects perçoivent l'attribut.
- (ii) Nous savons aussi qu'une fiction peut être vraie (sous le rapport de son essence) ; nous devons donc élucider les conditions sous lesquelles l'intellect devient vrai. Ces conditions permettront de délimiter ce qu'il y a de passion et d'action dans la perception de l'attribut.

³⁴ *Cours de Vincennes*, « Infini actuel-éternité et logique des relations ».

³⁵ *E I* prop. 21, *KV* [179], p. 421 PUF. Ce que le *KV* nomme l'intellect infini, l'*Éthique* l'appelle « idée de Dieu dans la pensée ».

CHAPITRE II : LA VÉRITÉ SANS L'EXISTENCE (MODÈLE, FICTION)

2.1 Raison et intellect

Dans le chapitre précédent, nous avons voulu illustrer la difficulté posée par l'articulation des « deux intellects » et la vérité de la fiction. Nous avons omis de dire, cependant, que dès le *KV*, Spinoza n'ignorait pas le problème : il cherchait déjà à y répondre dans le dialogue entre l'Amour et la Concupiscence³⁶ qui, à vrai dire, *précédait* celui entre Érasme et Théophile, dans lequel l'intellect est posé comme un Tout.

Le dialogue suit la distinction que nous avons établie plus tôt : la Raison, décrite comme étant « les yeux de l'esprit », fait voir des rapports entre les choses, l'intellect contemple la totalité des choses. C'est le sujet des répliques 1-3 : l'Intellect affirme contempler la perfection dans sa totalité, *mais demande à la raison de parler pour lui, avec des arguments*. La Concupiscence intervient, ravie de la chose : que le Tout convienne avec la diversité, cela est merveilleux ! Mais le Tout de la concupiscence est athée : il n'y a pour elle que la Pensée limitée par l'Étendue, et l'Étendue limitée par la Pensée, sans Dieu, sans troisième terme. Ce sont les corps et les esprits qui conviennent entre eux par des unions contingentes, passives et donc passionnelles, mais non des essences ramenées à Dieu. L'Amour véritable rétorque que si ce que la Concupiscence dit est vrai, alors elle sombrera :

³⁶ Paradoxalement, *l'Éthique*, œuvre tardive, ne contient aucune réponse directe à une difficulté que le *KV* entrevoyait comme fondamentale.

- (i) *Dans la haine*, puisque si la pensée limite le corps et le corps la pensée, je conçois toujours une négativité dans mon être : un esprit fort maîtrise un corps faible, un corps lubrique assujettit un esprit affaibli³⁷. Cela reviendra généralement à dire que le corps est la prison de l'âme, ce qui par conséquent conduira à la haine de soi ; ou inversement à une négation de la pensée par un matérialisme grossier qui conduit au cynisme et à la vulgarité, qui portent à détester tout ce qui fait obstacle aux appétits.
- (ii) *Dans le repentir*, puisque dans l'illusion que l'esprit puisse agir sur le corps, je me fais une fausse conception de la liberté. La seule façon de comprendre la nécessité, c'est de reconnaître que les corps et les esprits ne sont pas des substances séparées, mais des manières de parler d'une essence³⁸.
- (iii) *Dans l'oubli*. Ici nous nous rapprochons d'un aspect mystique du spinozisme. Nous y reviendrons, mais pour l'instant, contentons-nous de souligner que la chandelle éteinte provenait de la *mémoire*.

Puis la Raison parle encore pour démontrer ce que l'Amour vient de dire ; en somme, elle retourne contre elle l'argument de la Concupiscence, prétendait qu'étendue et pensée sont des substances finies. En effet, si elle affirme que l'Étendue et la Pensée sont finies, alors elles n'existent pas par soi ; mais si elles n'existent pas par soi, elles devront exister en autre chose (la Substance). Elle formule ainsi son objection :

Concupiscence. Dans ta manière de parler je vois, me semble-t-il, une très grande confusion. Car tu sembles vouloir que le *tout soit quelque chose en dehors de ou sans ses parties*, ce qui est en vérité

³⁷ Spinoza définit la haine comme « une tristesse associée à l'idée d'une cause extérieure ». Voir *E III*, « Définitions des affects », 7.

³⁸ Nous nous rangeons totalement derrière la traduction de Bernard Pautrat, qui rend *modus* par « manière », contrairement à l'habitude généralement établie de dire « mode ». Ce choix est particulièrement judicieux vis-à-vis du caractère fondamental de l'affirmation chez Spinoza. Ce n'est pas le mode qui exprime l'attribut, mais l'attribut qui s'exprime « d'une manière », ce qui en outre témoigne bien de l'ambivalence de la causalité dont nous souhaitions parler en introduction.

absurde. Tous les philosophes s'accordent en effet à dire *que le tout est une notion seconde et qui n'existe pas réellement dans la Nature en dehors du concept humain*. En outre, je tire de ton exemple que tu confonds le *tout* avec la *cause*. Car, comme je le dis, *le tout est constitué uniquement de ou par ses parties*, tandis que tu *imagines la force pensante comme une chose dont l'Entendement [=intellect], l'Amour, etc., dépendent*. Ainsi tu ne peux l'appeler un *tout*, mais une cause des effets que tu viens de nommer³⁹.

La réponse de la Raison à cette objection, à notre avis, ne la résout que partiellement : la Concupiscence connaît la cause transitive, mais ignore totalement la cause immanente. Car dès lors que nous parlons de cause immanente, les effets se résorbent dans un Tout. Il y a deux intellects : l'un en tant qu'il est cause de nos concepts, et l'autre en tant qu'il en est la totalité. De même Dieu : il est cause immanente de ses effets, en même temps qu'il en est la somme. Suivant le modèle de la Nature, l'intellect est à la fois naturant et naturé. La différence entre les deux ordres d'être (fini et infini) est la suivante : le rapport entre la « naturation » et son naturé est immédiat et éternel, tandis que le rapport entre l'intellection et l'intelligé⁴⁰ ne sera éternel qu'en tant qu'il est compris par un Dieu qui lui, l'est. Spinoza précise bien que l'intellect divin diffère de l'intellect humain de la même manière que le Chien constellation et le chien qui aboie⁴¹ diffèrent. L'éternité est clef : en Dieu le rapport est absolu, en l'homme il est temporel : je pars de l'idée de mon corps existant en acte, puis j'enchaîne progressivement des images, des idées.

C'est ainsi que ce dialogue se poursuit vers le suivant, celui entre Érasme et Théophile, dans lequel Théophile explique à Érasme la possibilité de distinguer entre les essences malgré l'immanence du divin. Indirectement aussi, ce dialogue ramène à l'exemple de la sphère, causée par le mouvement fictif, dont nous avons parlé plus tôt. Cette fois, c'est d'un triangle dont parle Spinoza, non pas pour expliquer qu'il importe

³⁹ *KV* [23], p. 219 PUF

⁴⁰ Dans *E V*, bien entendu.

⁴¹ *E I*, prop. 17 sc.

peu que sa cause soit fictive, mais pour montrer que l'union par l'immanence n'implique pas la fusion des essences. Cependant il sous-tend encore une fois le problème de la cause fictive. Comment se fait-il, demande Érasme, que Dieu puisse être cause immanente si le causé forme un tout avec la cause ? Car cela signifierait qu'à un certain moment Dieu possède plus d'essence qu'à un autre, ce qui contredirait son absolue puissance. Prends un triangle, de répondre Théophile, et prolonge l'un de ses angles ; tu verras que le prolongement est nécessairement égal aux deux angles internes opposés, et par le fait même que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. J'ai une idée qui est unie à la première, qui sans elle ne peut être conçue, et qui pourtant diffère par l'essence. Spinoza assimile cette union à l'Amour : l'Amour est la convenance des choses, dans toute la nature, par leur essence.⁴² Nous avons donc un concept de plus pour comprendre la genèse de notre sphère : l'union entre deux choses simples conçues abstraitement résulte d'une cause fictive (le prolongement d'une ligne, peu importe qu'elle ait existé ou non dans la nature), et se nomme amour. La perfection de l'union dans l'amour est, en Dieu, éternelle : c'est parce que la Concupiscence niait autre chose que la pensée et l'étendue finies qu'elle se manifestait, niant leur substrat (la Substance), comme une perversion de l'amour. Ainsi avec une preuve de l'existence unique et nécessaire de la Substance⁴³, il sera possible, du moins c'est ce que Spinoza semble dire, de concevoir un Tout qui n'est pas une fiction. Mais si ce Tout, pour l'instant, n'est pas fictif, ce n'est pas en vertu du mouvement fictif entre les idées simples ; c'est en vertu de l'idée de la Substance infinie, par laquelle il est impossible de concevoir que dans cet infini, *sous son propre rapport*, deux choses ne conviennent pas (car

⁴² Cf. KV [145], p. 367 PUF : « La connaissance est ce qui cause l'amour ».

⁴³ Dont la version la plus accomplie se trouve dans les prop. 1-14, E I.

alors, l'une serait hors du Tout, et l'infini ne le serait plus). Comme nous le disions, le problème n'est résolu qu'à moitié : Dieu n'est pas fictif, mais notre pouvoir de comprendre dépend de notre pouvoir de forger des fictions.

2.2 L'intellect face au mouvement et au repos

Nous savons par l'Éthique⁴⁴ que le premier à constituer l'être actuel de l'Esprit, c'est l'idée d'une chose singulière existant en acte. Cette idée, quoique confuse, représente le moment fondateur de l'intellect. Mais l'intellect est un Tout ; comment peut-on faire de cette idée un Tout alors même qu'elle est *singulière* ? La réponse suit plusieurs étapes. Le lien entre le Corps et l'Esprit, exprimant le même individu de deux manières différentes, permet de comprendre un infini actuel dans le fini qui remonte jusqu'à l'infini absolu de Dieu. L'actualité de l'infini est décrite en détail dans la Lettre XII à Louis Meyer. Spinoza reproche à ses prédécesseurs de n'avoir pas compris qu'il existe plusieurs types d'infinis, susceptibles d'être comparés les uns aux autres⁴⁵.

- (i) L'on n'a pas su distinguer entre l'infini qui est sans limites et l'infini formé par une infinité d'intervalles, quoique nous connaissions son plus grand et son plus petit nombre. (Exemple : infinité des points contenus dans un segment de droite).
- (ii) L'on n'a pas su distinguer entre ce qui est infini par essence ou définition (par exemple la définition de la chose *causa sui*) ou par sa cause (la cause est contenue dans la définition, mais l'essence de la cause diffère de celle de la chose).

⁴⁴ E II, prop. 11

⁴⁵ Leibniz, inventeur du calcul infinitésimal, félicitera plus tard Spinoza d'avoir eu cette intuition, que l'infinité d'un ensemble n'exclut pas la possibilité de sa comparaison avec un autre.

Soit un cercle traversé d'une ligne qui correspond à son diamètre. Puis je pose un deuxième cercle, plus petit, dont le centre est un point situé sur le diamètre. La quantité des mouvements possibles du petit cercle le long de cet axe circonscrit par le plus grand est infinie, nous dit Spinoza. Mais cela n'empêche aucunement de voir que nos deux cercles sont bornés, délimités. À partir de cela, la plupart des philosophes ont proposé des conclusions fallacieuses : que tous les corps sont finis et corruptibles, par conséquent que leur simple addition n'exprime pas l'infini divin, pas plus qu'ils ne peuvent être divisés à l'infini ; ils sont donc formés de parties irréductibles. Spinoza pense au contraire qu'à l'intérieur de ces limites, un infini potentiel et *strictement quantitatif* peut être conçu de manière adéquate : c'est un infini-indéfini. Cet infini n'est pas en compétition avec l'infini divin, qui, lui, est *absolu*, c'est-à-dire qu'il se conçoit dans sa genèse même par l'absence de toute limite ; il en est une affection. La genèse du fini témoigne de finitude, mais sa divisibilité à l'infini exprime correctement le véritable infini. L'exemple pouvait n'être pas tout à fait probant : on pourrait objecter à Spinoza qu'un corps délimité est conceptuellement susceptible de mouvements à l'infini, sans que le corps lui-même contienne une infinité de parties. Même dans un cadre atomiste, l'idée que la ligne est constituée par une quantité finie de points n'exclut pas que sous le rapport du mouvement, les déplacements potentiels le long de l'axe soient infinis (quoique selon une mesure d'unités indivisibles). En d'autres termes, l'infinité par la somme des mouvements n'est pas la même que l'infinité des parties simples.

Selon Spinoza cependant, il ne peut y avoir une infinité de mouvements potentiels sans qu'il y ait aussi une infinité de coordonnées pour les exprimer. Nous allons expliquer cela en examinant deux versions différentes de la lettre. Les annotations de Gebhardt indiquent qu'il en existe deux versions : celle des *Opera*

Posthuma et une autre, recopiée de la main de Leibniz lui-même. Les divergences entre les deux versions sont nombreuses. Gebhardt pense que la version de Leibniz est la plus vraisemblable⁴⁶ ; nous le croyons aussi. Comparons ce qu'elles donnent d'un passage particulièrement litigieux⁴⁷ (en haut, la version *OP*, en bas, celle de Leibniz) :

Ils parlent totalement en vain, pour ne pas dire qu'ils délirent, ceux qui pensent que la Substance Étendue a été formée à partir de parties, c'est-à-dire de corps réellement distincts les uns des autres. C'est comme si quelqu'un, de la même façon, s'efforçait à former un carré, ou un triangle, ou quelque chose d'autre de différent par toute son essence, à partir de la seule addition ou collection de plusieurs cercles. Ainsi toute cette bouillie bien connue d'arguments, par lesquels les Philosophes en général s'épuisent à montrer que la Substance Étendue est finie, s'écroule d'elle-même : tous en effet supposent que la Substance corporelle est constituée de parties. De la même façon d'autres, après s'être persuadés que la ligne est composée de points, ont pu trouver de nombreux arguments pour montrer *qu'une ligne n'est pas divisible à l'infini* [nous soulignons].

La version de Leibniz comporte quelques variations mineures⁴⁸, sauf pour la dernière phrase qui dit exactement l'inverse :

De la même façon d'autres, après s'être persuadés que la ligne est composée de points, ont pu trouver de nombreux arguments pour montrer qu'une ligne *est divisible à l'infini* [nous soulignons].

À première vue, c'est la formulation des *OP* qui semble la bonne : si certains philosophaillons ont inventé des arguments pour montrer que l'Étendue est formée de parties, de la même façon d'autres ont dit que la ligne est formée de points. Mais Spinoza, cherche plutôt à dire deux choses. La première, c'est qu'il est faux de croire que l'Étendue est imparfaite, corrompue, et bornée, et que par conséquent elle n'appartient pas à la nature de la Substance ; qu'elle subsiste en elle-même, mais en tant que finie ; autrement dit, que « les corps sont réellement distincts les uns des autres ». Puisque toute quantité étendue est divisible à l'infini, nous ne pouvons pas concevoir une frontière claire entre deux corps ; en outre, du moment que nous donnons une coordonnée dans l'espace, il faut bien *qu'il y ait à cet endroit quelque chose*. L'exemple de la

⁴⁶ « Diese Abschrift gibt möglicherweise das Original des Briefes, jedenfalls eine zuweilen von der Redaction der Op. Posth. abweichende Fassung wieder. » *Spinoza Opera*, IV, p. 390.

⁴⁷ Notre traduction, à partir du texte de Gebhardt.

⁴⁸ Notamment, elle dit (première phrase de la citation) « que la Substance étendue *est formée* » et non « a été formée ».

ligne ne vise pas uniquement à corroborer cette première thèse, mais à en ajouter une deuxième, qui répond à l'objection imaginaire portant sur la différence entre la quantité d'atomes et le mouvement potentiel. La tentative de réfutation dirait : « Il y a certes une infinité de mouvements possibles, mais cela n'empêche pas que la chose sujette à une infinité de mouvements potentiels soit elle-même finie et formée de parties. C'est pourquoi une ligne est bel et bien divisible à l'infini sous le rapport du mouvement potentiel le long de son axe, mais les espaces occupés par ses déplacements le sont par des parties distinctes. Il y a des parties réelles et du vide entre elles, ce qui correspond à la corruptibilité et à la finitude de l'étendue, indigne de Dieu. »

La version de Leibniz semble être la meilleure parce qu'elle tient implicitement compte de cette objection. Spinoza dit : la ligne est un cas limite. Nous connaissons une seule de ses limites, mais pas l'autre. Sa longueur est infinie, mais sa largeur n'est qu'un point infime. L'erreur du philosophe qui reconnaît que la ligne est divisible à l'infini en même temps qu'elle est constituée de points, c'est qu'il la fait infinie *par définition* plutôt que par *cause*. Je ne peux *définir* une ligne, mais je peux la *causer* en donnant deux points traversés par un mouvement infini. Or je peux donner une infinité de points ; par conséquent, le mouvement entre les deux points traverse nécessairement une infinité de points⁴⁹. Il y a donc deux erreurs. Certains ont dit que les corps sont finis, donc qu'ils ne peuvent être divisés à l'infini. D'autres ont dit que l'on peut concevoir une ligne infinie, mais par définition, comme si on faisait « pleuvoir » des points sur un plan, parce qu'il y a des parties irréductibles ; ils admettent la divisibilité à l'infini de la ligne selon ses coordonnées, mais non selon ses parties réelles. C'est là que Spinoza

⁴⁹ Nous concédons qu'il y a ici ambiguïté entre la droite et le segment de droite. Le problème se résout par l'immanence du mouvement et du repos que nous expliquons à la page suivante.

rétorquerait : « tu t'es trompé mon vieux, la ligne est infinie par sa cause, le mouvement ». En somme, on ne peut concevoir l'infinité des points au repos qu'avec l'infinité du mouvement, et vice-versa. C'est parce que je peux donner une infinité de points que le mouvement est infini, mais c'est parce que nous ne pouvons concevoir de limites à la ligne créée par mouvement que nous savons pouvoir donner une infinité de points. Ainsi le philosophe qui voulait accorder l'infinité de mouvements avec l'atomisme sombrait exactement dans la même erreur que l'autre qui se refusait à accorder un nombre infini de parties à l'Étendue. Cela est primordial chez Spinoza : il n'y a pas de raison de craindre que nous ne puissions comprendre et exprimer correctement l'infini, du moment que nous faisons confiance à notre intelligence, qui est véritablement un don de Dieu.

La transitivité de la Concupiscence, elle, voulait que l'infini absolu ne puisse être cause de rien d'autre que de sa propre essence⁵⁰. Le scolie de *E II*, 8 invoque lui aussi l'exemple d'un cercle. Il s'agit cette fois d'expliquer comment les choses singulières peuvent exister sans l'existence ; elles existent en tant qu'il y a une idée infinie de Dieu :

Le cercle, on le sait, est de nature telle que les rectangles construits à partir des segments de toutes les lignes droites qui en lui se coupent en un point, sont égaux entre eux ; et donc dans un cercle sont contenus une infinité de rectangles égaux entre eux : et pourtant aucun d'entre eux ne peut être dit exister, sinon en tant que le cercle existe, et l'idée d'un de ces rectangles ne peut non plus être dite exister, sinon en tant qu'elle est comprise dans l'idée du cercle. Concevons maintenant que, de cette infinité de rectangles, il en existe seulement deux, soient *E* et *D*. Alors à coup sûr leurs idées aussi existent, non pas seulement en tant qu'elles sont seulement comprises dans l'idée du cercle, mais aussi en tant qu'elles enveloppent l'existence de ces rectangles, ce qui fait qu'elles se distinguent des autres idées des autres rectangles.

Chaque idée simple, sans l'existence, est un « repos » : il y a une infinité de repos en Dieu. Pour qu'un rectangle accède à l'existence, il faut un « mouvement » : je conçois ou je trace le rectangle. Tout comme il importait peu à Spinoza qu'aucune sphère dans la nature n'ait jamais été créée par la rotation d'un demi-cercle autour de son axe, il

⁵⁰ C'est une critique de la transcendance aristotélicienne.

importe peu que les virtualités simples n'aient pas été accomplies : elles demeurent en un certain sens réelles. Il y a une fiction causale dans la définition des concepts, mais il y a aussi une fiction des choses au repos. Or précisément les deux intellects, finis et infinis, ont comme corrélat dans l'Étendue un certain rapport de mouvement et de repos⁵¹. Un corps est un objet étendu, délimité, divisible à l'infini, dont chacune des « particules » subsiste dans un certain rapport de mouvement et de repos. Ce rapport exprime une essence, qui tantôt affecte un autre corps en lui communiquant son rapport (on dit alors qu'elle agit), qui tantôt pâtit du rapport d'un autre corps. L'idée infinie de Dieu a aussi comme corrélat dans l'Étendue le mouvement et le repos infinis, qui est l'expression de l'infini naturant dans la nature naturée, une production immédiate de l'attribut⁵². Soyons plus précis : le mode fini est sous le rapport de l'Étendue une proportion de mouvement et de repos, mais le mode immédiat infini dans l'Étendue est décrit par le mouvement seulement, sans mention du repos. Cela se comprend par ce que les corps finis gagnent autant de mouvement qu'ils ont perdu de repos (agissent), mais gagnent autant de repos qu'ils ont perdu de mouvement (pâtissent). À strictement parler donc, la Substance ne pâtit pas, elle n'est qu'affectée. Mais nous ne croyons pas qu'il soit possible de comprendre l'intellect infini (=mouvement infini) hors d'une relation avec un « repos éternel » et infini – c'est ce que nous avons voulu montrer avec la Lettre XII.

Nous avons déjà insisté pour maintenir sans réserve tout le parallélisme de Spinoza, et répétons à nouveau cette déclaration de principe. Il convient maintenant

⁵¹ *E* II, 13 ; *KV* [61], p. 259 PUF, note

⁵² *E* I, prop. 21, 31. Spinoza affirme que puisque de Dieu il suit une infinité de choses d'une infinité de manières, il y aura donc un intellect infini dans la nature naturée, qui comprend tout ce que Dieu comprend formellement (c'est-à-dire en la Substance, sans relation à ses expressions dans l'attribut).

d'élucider les conditions du parallélisme entre l'intellect d'une part, manière de penser, et le rapport mouvement/repos d'autre part, manière de bouger. Comment accomplir la réunion ontologique de concepts fracturés par leur tangage d'un attribut à l'autre ?

CHAPITRE III : LE PARALLÉLISME DE LA PUISSANCE DE PENSER

3.1 Vers la science intuitive

Nous sommes à la recherche des concepts dans la Pensée qui correspondent au mouvement et au repos dans l'Étendue. Il ne fait pas de doute que l'intellect les enveloppe : il est à la fois la cause qui nous fait passer de l'idée du demi-cercle à la sphère, et le Tout qui en résulte. Nous dirons qu'une idée simple, contemplée en elle-même, est au repos ; et que la cause fictive que nous imaginons est un mouvement. L'union entre les deux idées qui en résultent est un nouveau repos susceptible de donner lieu à un mouvement⁵³. Lorsque cette union est adéquate, le rapport de mouvement et de repos exprime un intellect actif ; et l'Amour entre les essences est à la fois le Tout et son désir amoureux d'expansion⁵⁴. L'immanence est donc une translation conceptuelle. La cause se superpose au Tout qui se superpose à la cause, le mouvement se superpose au repos qui se superpose au mouvement. Seule cette superposition-translation permet de comprendre pourquoi, ultimement, les essences conviennent nécessairement en puissance, lorsque l'on tient compte d'elles seules sans relation à leur existence. Ce processus explique en outre la différence entre les deuxième et troisième genres de connaissance : la raison *fait voir* les rapports entre les choses, mais la science intuitive correspond à l'internalisation dans l'immanence de sa productivité propre. La Raison commence par le Tout pour déduire le reste, mais la science intuitive est

⁵³ Cf. E I, prop. 32 : « La volonté et l'intellect ont avec la nature de Dieu le même rapport que le mouvement et le repos [...] ». La volonté affirme, met en mouvement, l'intellect totalise.

⁵⁴ Le désir est l'essence même de l'homme, E III, « déf. des affects », 1

participation active à la *ruagh*. Les dernières pages de l'Éthique, que nous voulons commenter ici, le confirment :

Ensuite, parce que l'essence de notre esprit consiste dans la seule connaissance, dont le principe et le fondement est Dieu : par là s'éclaire pour nous comment et de quelle façon notre Esprit suit de la nature divine selon l'essence et l'existence, et dépend continuellement de Dieu ; et j'ai pensé qu'il valait la peine de le noter ici pour montrer par cet exemple toute la force de la connaissance des choses singulières que j'ai appelée intuitive ou du troisième genre, et combien elle est préférable à la connaissance universelle, que j'ai dite du deuxième genre. Car, quoique j'aie montré de manière générale dans la Première Partie que tout (et par conséquent aussi l'Esprit humain) dépend de Dieu selon l'essence et selon l'existence, pourtant cette démonstration, toute légitime qu'elle soit et sans risque de doute, n'affecte pourtant pas autant notre esprit que quand on tire cette conclusion de l'essence même d'une chose singulière quelconque que nous disons dépendre de Dieu⁵⁵.

Le problème de l'individuation se cristallise dans cette conclusion. D'une part, les propriétés communes des choses ne font voir aucune essence ; ensuite, la chose singulière que nous sommes, l'intellect du troisième genre, apparaît comme une position dans l'existence qui dépend directement de Dieu, comme les deux points dépendaient de la ligne. En quelque sorte, Spinoza nous rappelle qu'il est plus (en même temps que *moins*) que ce qu'il nous fait voir par les démonstrations ; et qu'il nous souhaite la même chose.

3.2 La genèse de la science intuitive dans le *TIE*

Le domaine absolu de l'être est celui de la Substance et de ses affections. Ce domaine, cependant, est insuffisant pour rendre compte de l'existence : il doit s'exprimer distributivement par les attributs. À leur tour, les deux attributs accessibles à l'homme, la Pensée et l'Étendue, doivent se fractionner en leur mode immédiat infini (le Christ pour la Pensée, le Mouvement et le Repos pour l'Étendue), dont les modes finis que nous sommes sont une partie. Lorsque l'on dit que Dieu est cause de notre essence, ce n'est pas en tant qu'il est absolu, mais en tant qu'il est affecté par son mode

⁵⁵ *E V*, prop. 36 sc.

immédiat⁵⁶. C'est ce sur quoi nous avons insisté au chapitre précédent, en montrant qu'il n'y avait pas d'intelligence infinie naturée sans mouvement et repos infinis. Entre chaque domaine, la relation est à la fois perceptive et expressive. La perception est parfois passive, parfois active.

- (i) Le corps qui pâtit perçoit un autre corps, il exprime alors l'essence d'un autre, il est concupiscent. Il s'imagine alors que le corps extérieur agit sur son esprit, alors qu'en vérité il agit sur son corps qui est le miroir de son esprit. La passion résulte avant tout de cette incompréhension. Nous exprimons alors la chose extérieure.
- (ii) L'Esprit, lorsqu'il perçoit adéquatement le corps, c'est-à-dire lorsqu'il comprend l'union parfaite entre les deux, exprime le corps, autant que le Corps exprime l'esprit.
- (iii) L'Esprit, lorsqu'il perçoit adéquatement les attributs, qui dans leur distributivité expriment une même essence, participe de l'expression de l'essence de Dieu. C'est l'intuition du lien corps-esprit, rendu évident par la démonstration, qui conduit à cette intuition-ci.

Voici le problème : *bors de l'intellect, il n'y a rien que les substances et leurs affections* (domaine absolu et formel de l'être). Il n'y a d'attribut, du moins une conscience de l'attribut, que par l'intellect infini immédiat : l'attribut exprime ce qui le perçoit. La chaîne des dédoublements est multiple : le Corps et l'Esprit expriment la même essence singulière de deux *manières* différentes. Les attributs expriment la même essence éternelle et infinie sous deux rapports différents. Entre ces des dédoublements, il y a l'intellect infini, *contenant à fictions, condition de possibilité de la méthode réflexive du TIE.*

⁵⁶ KV [179], p. 421 PUF

L'intellect infini contient objectivement l'idée de tout ce qui est dans la nature. Il contient donc n'importe quelle idée que nous pouvons avoir, immédiatement, dès que nous l'avons. Si cette idée est le résultat d'une perception confuse, l'intellect infini possède l'idée, mais seulement en tant que je gagne du repos par la confusion : l'idée est donc plutôt celle d'un autre corps m'affectant que celle du mien, elle est comme un point sur un plan, sans compréhension de ses conditions d'apparition et de ses possibilités de liaison. Si l'idée est le résultat d'une perception adéquate, l'intellect infini réunit les deux idées avec un rapport d'amour. En ce sens, il contient le mouvement de mon intellect (l'action) qui se figure une cause fictive, mais il contient aussi le résultat, l'union entre les idées. Jamais cependant je ne l'affecte, puisque ultimement la connaissance est un affect. Il est vrai que selon le *KV* l'équivalent de l'intellect infini dans l'Étendue n'est que le mouvement, puisque l'accord des essences ne peut être que mouvement les unes par rapport aux autres ; mais les idées simples sont comme au repos, et une fois mises en relation par le mouvement, le Tout abstrait est aussi au repos, avant d'être cause ultérieure. Or tout subsiste en l'idée de Dieu comme les rectangles virtuels dans l'idée du cercle, même les choses simples d'imagination dont la présence nous est exclue : comme Spinoza le disait dans la Lettre XII, nous ne pouvons *concevoir* un mouvement infini sans quelque part un repos infini.

Plus tôt, nous disions que l'infini pour Spinoza ne pouvait être qu'actuel ; nous l'avons montré en soulignant que selon la Lettre XII, le mouvement tout comme les parties d'un corps fini devaient se concevoir par l'infini. Cela n'implique pas qu'un ensemble dit infini ne puisse être en relation avec un autre. C'est ce que nous voyons clairement se profiler dans la médiation entre l'attribut et le mode fini par l'intellect

infini. Dieu est avant tout être par causation, nous dit la première partie de l'Éthique⁵⁷. La causation immanente se comprend par la translation, le glissement, et lorsque le glissement est approprié, les simples sont unis entre eux par l'Amour. C'est pourquoi la connaissance reste un affect, l'amour, qui pousse vers l'union des essences. Lorsque nous déduisons à partir de notions universelles, avec la Raison, nous ne pouvons nous tromper, mais nous sommes forcés de mettre le Tout avant la Cause ; d'où le reproche de la Concupiscence à l'endroit de l'intellect, qui l'accuse d'imaginer. Mais nous pouvons aussi commencer à partir de l'idée d'une chose singulière que nous disons dépendre de Dieu. Cette chose bien entendu sera la chandelle du *TIE*, que nous proposons d'éclairer, si une telle chose est requise, par l'exemple de la fenêtre contenu plus loin dans le dialogue entre Érasme et Théophile :

Entre les choses nécessaires qui sont requises pour faire exister la chose, certaines le sont parce qu'elles produisent la chose, d'autres pour que la chose puisse être produite. Si par exemple, je veux avoir de la lumière dans une certaine pièce, j'allume et cela éclaire *par soi-même* la pièce ; ou j'ouvre une fenêtre, cette ouverture ne produit certes pas par elle-même la lumière, mais elle permet cependant que la lumière puisse entrer dans la pièce. Et de même, pour le mouvement d'un corps, un autre corps est requis, lequel doit avoir tout le mouvement qui à partir de lui se transmet à l'autre. Mais pour produire en nous une idée de Dieu, n'est requise aucune chose particulière possédant ce qui est produit en nous, mais seulement qu'il y ait dans la Nature un corps tel que son idée soit nécessaire pour représenter Dieu immédiatement.

Concevoir la lumière par la fenêtre, c'est le deuxième genre de connaissance. La raison rend possible les abstractions fictives qui permettent de comparer l'infini dans l'individu à l'infini immédiat produit par Dieu. C'est elle aussi qui permet de comprendre que l'intellect est à la fois cause et Tout ; par la translation, nous les comparons sans cesse entre elles, et l'être de raison naît de la comparaison. Mais l'être de raison conserve toujours les distinctions. Et les intellects, autant finis qu'infinis, sont des êtres de raison. Après Deleuze, nous dirons que l'Infini dans la manière immédiate est quantitatif et

⁵⁷ *E I*, prop. 17 sc.

extensif, tandis que l'infini de l'Attribut est qualitatif et intensif⁵⁸. C'est par translation que nous remontons de l'intellect fini à l'intellect infini. Ainsi Spinoza nous dit : *il n'y a rien hors de l'intellect que les substances et leurs affections*, plutôt que « il n'y a rien hors de l'intellect que les attributs et leurs manières ». Mais quand nous imaginons une essence singulière, il n'y a pas de Tout préalable : il n'y a qu'une idée première qui sera causation d'un enchaînement dont le Souffle est le principe ; elle est donc proprement *affection de la Substance*. On objectera peut-être que la connaissance du troisième genre découle de la connaissance adéquate de *certain attributs de Dieu*. Mais l'attribut intensif diffère de sa manière immédiate extensive ; en outre, c'est une seule et même essence (*formelle*⁵⁹) qui est exprimée par les attributs.

Que la raison est une fenêtre et la science intuitive la lumière même, cela devrait maintenant se voir clairement avec l'exemple de la chandelle. Rappelons-nous ce que Spinoza disait : si je suis en présence d'une chandelle allumée, je peux avoir l'idée fautive d'une chandelle éteinte, mais seulement en tant que je la rappelle à ma mémoire. Si je fais attention à ce qui est vraiment dans l'ordre de l'existence, je peux aisément supprimer le faux. Maintenant, plaçons cette chandelle allumée dans un lieu fictif et abstrait contenant son essence. Ici, Spinoza espère de nous que nous fassions un petit raisonnement qu'il suggère sans le décrire : si j'isole une chandelle éteinte dans un lieu abstrait, fictif, et clos, ce lieu ne possédera en fait aucune lumière, je n'imaginerai rien du tout⁶⁰. *Je ne peux imaginer une essence que si la lumière lui est intrinsèque*. Nous venons de le

⁵⁸ *Cours de Vincennes*, « Infini actuel-éternité et logique des relations ».

⁵⁹ Le lecteur devra nous pardonner de ne pas avoir expliqué plus clairement le sens du terme « essence formelle » ; nous nous le permettons car il s'élucidera au fil de notre propos.

⁶⁰ *Cf. Ep. 38* : « De tout cela, il ressort donc clairement quelle devra être la vraie méthode, et en quoi elle consiste principalement. Il s'agit seulement de la connaissance de l'intellect pur, de sa nature et de ses lois. Pour l'acquiescer, il est nécessaire avant tout de faire la distinction entre l'intellect et l'imagination,

voir, nous pouvons résoudre ce problème rationnellement aussi en posant une fenêtre que nous ouvrons. Nouveau problème : l'espace sur lequel la fenêtre s'est ouverte, soit contient une source de lumière, soit demandera que j'ouvre une nouvelle fenêtre pour laisser pénétrer un rayon. Et ainsi de suite à *l'infini quantitatif*, d'un mouvement infini inscrit dans ma finitude, mais tendant vers l'infini du mode immédiat de l'attribut. Par contre, si je commence par la lumière, je vois bien qu'il n'y a aucune raison d'imaginer la chandelle simplement. Je ne peux concevoir la lumière qui en émane sans un espace de rayonnement ; je pose donc un espace autour. Mais je ne vois pas en quoi et comment cet espace pourrait ou devrait être délimité : y a-t-il quoi que ce soit qui puisse bloquer la trajectoire de la lumière, une quelconque limite à l'horizon ? Et rapidement, la seule image mentale qu'il est possible d'avoir, c'est celle d'une invasion de blanc infini et lumineux⁶¹ ; il appartient à la complexion de chacun de décider si cette image, ce processus, peut en soi posséder quelque chose de rassurant ou de significatif.

Tout cet appareil métaphorique a pour but d'illustrer l'idée suivante : que le vrai est norme du vrai, qu'il y a quelque chose de positif dans l'idée par quoi nous pouvons distinguer la vraie de la fausse. À moins d'abrutissement acharné, je ne pourrai jamais superposer une chandelle éteinte à une chandelle allumée dans un lieu abstrait, et dire que la première supprime la seconde⁶².

La science intuitive procède de « l'idée adéquate de certains attributs de Dieu à la connaissance de notre éternité », qu'il vaut mieux atteindre par l'idée d'une chose simple. La chose simple est essentielle avant d'être existentielle, puisque dès le passage à

autrement dit entre les idées vraies et le reste, à savoir les fictives, les fausses, les douteuses, et *absolument toutes celles qui dépendent de la seule mémoire* [nous soulignons]. »

⁶¹ Nous devons à Deleuze d'avoir attiré notre attention sur ce fait, quoique Deleuze, suivant Spinoza, préfère ne pas accomplir le « raisonnement ». Cela serait manquer de générosité.

⁶² Nous comprenons en quoi la Concupiscence sombre dans l'oubli : sans participation dans la Substance, nous enchaînons des images sans lumière ; l'une ne peut jamais éclairer l'autre.

l'existence, l'essence subira des affections⁶³. À partir de cet exemple, l'attribut apparaît donc comme un contenant lumineux à essences, à la manière du cercle de *E II*, prop. 8. Le mouvement et le repos sont des productions immédiates de l'attribut, mais ils ne sont qu'un *certain aspect de l'éternité*. C'est ce que l'exemple du Mur Blanc, dans le *KV*, démontre⁶⁴. Spinoza veut définir en quoi, « malgré » le parallélisme, l'Esprit peut « agir » sur le Corps. Il affirme: « *Il ne fait ici aucune difficulté que ce mode singulier [l'Esprit] qui diffère infiniment de l'autre [le Corps] agisse sur l'autre. Car il est comme la partie d'un tout, puisque l'âme n'existe jamais sans le corps, ni le corps sans l'âme.* » L'essence, considérée en soi, n'est pas quelque chose de particulier, parce qu'elle n'a pas d'objet ; nous n'avons pas une idée claire et distincte de la chandelle, mais nous accédons à l'expressivité de son substrat, l'attribut, productif de l'intellect. Ainsi l'essence abstraite fait signe vers la nature naturante en même temps qu'elle situe le point de départ de la compréhension, l'intellect nature⁶⁵. Puis elle donne un espace étendu sur lequel se figurer l'existence de l'essence comme celle du rectangle virtuel dans le cercle, et ce parallélisme entre l'idée et l'intuition d'un espace réel témoigne d'une première possibilité d'union, translation causale du simple vers le tout. « *Les attributs sont comme des murs blancs* ».

3.3 La rencontre de l'adéquation et de la vérité

En quoi l'idée vraie est-elle norme d'elle-même ? Tout simplement parce que, selon Spinoza, lorsque je sais, je sais que je sais, et ainsi de suite à l'infini. Il y a donc une idée de l'idée vraie, et une idée de l'idée de l'idée vraie, strictement objective (existant dans la Pensée uniquement). La réalité (donc, sa puissance) de l'idée vraie

⁶³ Il y a des « affections de l'essence », *E III*, « Définitions des affects », 1

⁶⁴ *KV* [140], p. 369 PUF

⁶⁵ La lumière remonte vers l'attribut, mais comme elle indique un minimum de l'essence dans l'étendue, donc même sans l'existence, l'idée de la chandelle y subsiste aussi.

s'articule selon deux axes : sa convenance avec l'idéat, et son adéquation (Dieu en est la cause). Il n'y a pas *vraiment* de différence entre les deux : ce qu'il y a de positif dans l'idée vraie, c'est Dieu en tant que cause, mais l'idéation entre les attributs exprime une même essence. L'intellect agit dans l'union constitutive autant que dans son substrat perçu. C'est pourquoi Spinoza dit : « l'idée de l'idée est unie à l'idée de la même façon que l'idée est unie au corps⁶⁶ ». L'individu est comme un prisme qui redirige la lumière selon un certain rapport. L'intellect reçoit d'une manière précise et déterminée la lumière naturelle que son corps diffuse aussi d'une manière précise et déterminée ; et chacun des deux phénomènes ne peut se comprendre sans l'autre. L'union entre les deux est « dans une certaine optique », si l'on permet le jeu de mot, absolument immanente.

Dans le chapitre suivant, nous allons étudier plus en détail la nature de l'union et les possibilités d'expression qu'elle offre. Avant de poursuivre, il faut garder en tête trois observations, qui seront utiles pour la suite des choses, lorsque nous aborderons le *TTP* :

- (i) La lumière naturelle peut être appelée à bon droit prophétie⁶⁷ ;
- (ii) La prophétie, connaissance *certaine* mais imaginative, dépend d'un signe⁶⁸.
Or « les essences des choses qui n'existent pas sont conçues par les significations », selon ce passage du mur blanc que nous venons d'analyser.
- (iii) L'imagination de la chandelle n'était peut-être pas *claire et distincte*, mais pour reprendre un terme qui s'appliquera à la prophétie, elle est tout de même *vive et distincte*.

⁶⁶ *E II*, prop. 21

⁶⁷ *TTP* [15], ch. 1 § 2 PUF

⁶⁸ *TTP* [31], ch. 2 § 5 PUF

CHAPITRE IV : L'HILARITÉ DANS L'UNION ET LA TRANSLATION CONCEPTUELLES

4.1 Superposition et glissement

Nous avons vu qu'avec le principe de translation immanente, notre capacité de comprendre résultait de translations entre principalement des fictions et des êtres de raison, mais que l'infini dans le fini était à l'image de la cause immanente des phénomènes qui exprime la concorde, et donc la puissance, entre les essences. Un paradoxe s'installe : il n'y a pas d'idée claire et distincte avant l'intellect, mais même l'intellect infini dans la nature naturée procède d'une totalisation à partir de l'intellect fini. On peut résoudre la tension en posant un être unique, mais à son tour cet être unique devient clair et distinct dans son fractionnement seulement. Cela explique que l'intellect soit réel, mais qu'en dehors de lui « il n'y ait que les substances et ses affections⁶⁹ » ; nous appelions cela, en introduction, un jeu de miroir perpétuel entre le naturé et le naturant. Le glissement conceptuel – parfois même *fallacieux* – forme des relations expressives et explicatives entre les idées, reliées à un Être unique, mais distinctes de lui. Les êtres de raison résultent des distinctions. Et ce que l'Éthique semble reconnaître, c'est que dans l'ordre didactique de l'existence, il faille commencer par les démonstrations universelles pour parvenir aux choses singulières ; mais qu'en vérité la vertu d'imaginer des choses singulières sans l'existence est le fruit véritable d'une essence individuelle, qui cherchera *par la suite* à ce que les autres vivent « selon sa

⁶⁹ Évidemment, il faut entendre ici « la » substance ; mais dans la proposition de l'Éthique qui contient cette affirmation, Spinoza n'en a pas encore démontré l'unicité.

complexion », une fois l'imagination « initiale » épurée. Après tout, le premier objectif de la Méthode, c'est de montrer que l'on peut forger des fictions sans crainte d'erreur, non pas des syllogismes. Ultimement toutefois, les distinctions quantitatives s'évanouissent dans l'attribut intensif, là où les rapports entre les choses deviennent des *codes*⁷⁰.

Nous voulons dégager ici la quantité importante de glissements conceptuels contenus dans l'Éthique, et qui permettent de comprendre la distinction, en même temps que la fusion, dans la Substance.

- (i) *De la chose à la cause.* Le parallélisme est explicitement introduit, dans l'Éthique, par la proposition suivante : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses⁷¹. » Mais lorsque cette proposition est citée à nouveau, plus tard, en *E II*, 19, Spinoza dit cette fois : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des *causes* [nous soulignons]. » Nous voyons encore la translation perpétuelle entre les choses et leurs causes, qui s'exprime souvent, qui se montre bien mais se démontre mal.
- (ii) *De l'être actuel [esse actualis] à l'essence.* *E II*, 11, affirme : « Le premier à constituer l'être actuel de l'Esprit humain n'est autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte. » Puis en *E II*, 47, l'être actuel devient « l'essence de l'Esprit humain ». Vrai, le glissement n'est pas « effronté », puisque la démonstration de la prop. 47 passe par celle de la prop. 45. Mais la démonstration 45 affirme que l'idée d'une chose existant

⁷⁰ *TIE*, § 101

⁷¹ *E II*, prop. 7

en acte « enveloppe l'essence éternelle et infinie de Dieu », *en tant qu'on le considère sous l'attribut dont les choses sont elles-mêmes des manières* [nous soulignons]. Il y a donc ici une réduction de l'actualité à l'essence abstraite, de la même façon que nous avons retranché l'obscurité de la chandelle. À son tour l'essence, reliée à Dieu par le « Mur Blanc », obtient l'existence sous l'aspect de l'éternité.

- (iii) *De Dieu à l'attribut*⁷². « Dieu, *autrement dit* tous les attributs de Dieu, sont éternels⁷³. » Le glissement se fait aussi : nous comprenons tantôt les attributs par la définition de Dieu (alors « ils expriment une essence éternelle et infinie »), tantôt par leur propre définition (alors l'intellect les « perçoit »). Il s'agit, de façon presque souterraine, d'établir l'immédiateté en même temps que la distinction entre la nature naturante et la nature naturée infinie.
- (iv) *De la persévérance en l'être par Dieu à celle par l'essence*. La deuxième partie de l'Éthique introduit le principe de cette distinction : *Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de l'Esprit humain, etc...* En E III, 6, nous persévérons dans l'être par cette partie déterminée de nous qui exprime Dieu. Puis la prop. 7, revenant sur la précédente, parle d'*essence actuelle*. Le schéma général est le suivant (relire au besoin le point « ii » de cette énumération : il y a l'être actuel et l'essence (dans la deuxième partie) ; dans la troisième, l'essence actuelle, puis dans la quatrième et la suite, le retour de l'actualité vers l'essence pure.

⁷² E I, prop. 19

⁷³ *ibid.*

- (v) *Du corps à l'Esprit, de l'Esprit à l'idée de l'Esprit, de l'idée de l'Esprit à Dieu.* La prop. 21 *E II* affirme que l'idée de l'Esprit est unie à l'Esprit de la même manière que l'Esprit est uni au Corps. La démonstration est succincte : cela se déduit de ce que le Corps est objet de l'Esprit, de la même façon que l'idée est objet de l'idée de l'idée. Il n'y a qu'un seul type d'union dans la nature, et puisque une idée ne saurait jamais n'être *rien du tout*, elle a toujours un objet. L'idée de l'idée de l'idée, et ainsi de suite à l'infini, se nomme *certitude*.

Nous voyons par là que comprendre, c'est superposer des concepts les uns aux autres, jusqu'à ce que la perception du mouvement décèle un repos naturant (l'attribut) qui éclaire véritablement le processus de totalisation, qui, lui, relève de l'intellect infini. Ainsi la perception intuitive est un évanouissement des distinctions, qui permet de saisir ce qu'est la *forme* dans l'Éthique. Il y a forme, chez Spinoza, en tant que deux choses sont liées entre elles mais comme superposées dans le même individu⁷⁴. La forme est la fusion, l'objet (que Spinoza assimile à l'idéat) est l'expression fractionnée. À un certain point, « hors de l'intellect », il n'y aura plus de troisième terme, mais que des substances et des affections. Le reste des distinctions est un fractionnement naturé, passif au départ, redevenant actif par la genèse de l'intellect.

4.2 L'art de « rapporter » par les affects

Toutes les unions entre les choses ne sont pas parfaites, l'exemple de la Concupiscence l'a bien montré. La caractérisation de ces unions passives selon certains

⁷⁴ « L'idée de l'Esprit, c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée, en tant qu'on considère celle-ci comme une manière de penser, sans relation à l'objet. » (*E II*, prop. 21)

concepts correspond à la théorie spinoziste des affects. Il n'y a que deux affects primitifs : la Joie, et la Tristesse⁷⁵ ; la Joie est une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection, la Tristesse est une passion par laquelle l'Esprit passe à une perfection moindre. Mais déjà ce passage peut être exprimé selon certains rapports, certaines manières : par exemple, si on le rapporte à la fois au Corps et à l'Esprit, le passage à une plus grande perfection se nomme « *hilaritas* ». Exprimer de manières différentes, cela revient à montrer un rapport. En général, les traducteurs préfèrent dire « Allégresse » ou encore « Gaieté »⁷⁶, insistant sur l'aspect plus général, applicable à toutes les circonstances, de l'affect. Pour notre part, nous ne croyons pas qu'il soit erroné d'y aller plus littéralement en disant « Hilarité », au risque de forcer l'interprétation vers laquelle nous nous dirigeons. D'abord, le *KV* dit que « le rire ne renvoie à rien d'autre sinon à l'homme qui constate en lui-même quelque chose de bon ; et puisqu'il est une certaine espèce de joie, il n'y a rien à en dire qui n'ait déjà été dit de la joie »⁷⁷. L'Éthique maintient ce point de vue : « Entre la moquerie et le rire, je fais une grande différence. Car le rire, tout comme la plaisanterie, est Joie pure et simple ; et par suite, à condition d'être sans excès, il est bon par soi⁷⁸. »

Qu'allons nous dire du rire et de l'hilarité ? Ils donnent une phénoménologie, pour ne pas dire une intuition du sens interne, pour exprimer ce qui se passe lorsque l'intellect agit par translation, lorsqu'il joint et disjoint, fractionne et rapporte, selon une manière d'affirmer qui sied à son essence. En fait, ce qu'il y a de commun à tous, et qui reflète le mieux cette capacité de l'intellect, c'est la *plaisanterie*. Imaginons un instant que

⁷⁵ *E* III, prop. 11 sc.

⁷⁶ Pautrat dit « allégresse », Appuhn « gaieté ».

⁷⁷ *KV* [103], p. 315 PUF

⁷⁸ *E* IV, 44, scolie

je dise la chose suivante, qui se veut un poème en quatre lignes : *à la recherche d'une moule/c'est pas du gâteau/qui veut fourrer croûte que croûte/s'abaisse à la tarte*. À n'en point douter, cette « proposition », ce « poème », ne contient aucun idéal dans la réalité. C'est une fiction. Pourtant, il nous est impossible de craindre qu'elle soit « fausse », tout comme il nous est impossible d'accepter qu'elle ne possède *aucune* réalité. Certes, le sens de l'humour n'est pas le même chez chacun ; mais du moment que nous avons compris le jeu conceptuel qu'elle exprime, elle est sa propre « lumière ». Disons donc de cette proposition qu'elle est une idée, et que quelqu'un l'ait trouvée suffisamment drôle pour en rire, du moins en sourire. Il n'en fallait pas plus pour que l'idée trouve un corrélat dans l'Étendue, et que la chose devienne objet ; « il y a une figure sur le Mur Blanc ». Cette figure n'est pas *claire et distincte*, cependant elle est *vive et distincte*. Les essences ne sont jamais que vives et distinctes, il n'y a de clair et distinct que dans l'existence reliée à l'essence. L'hilarité est l'illustration parfaite du mouvement et du repos entre les simples de l'intellect, certains se superposent, supplantant les autres moins puissants. Tandis que la moquerie éveille aussi le rire, elle est concupiscente, c'est un rire dont la puissance s' imagine entamer la perfection de l'objet dont elle se moque, la concupiscentence veut « pénétrer ».

4.3 Décomposition et renaissance de la chose à l'objet

Lorsqu'il parlait du mur blanc, Spinoza nous disait :

Puisque l'essence, sans existence, est conçue à partir des significations des choses, l'Idée de l'essence ne peut être considérée comme quelque chose de particulier. Cela ne peut arriver que lorsqu'il y a l'essence et l'existence ensemble, et cela parce que qu'alors il y a un objet, qui n'existait pas auparavant. Par exemple, lorsque le mur est entièrement blanc, il n'y a pas de ceci ou de cela, etc.

Cette idée est l'idée d'une chose, mais pas l'idée d'un objet (nous avons vu que l'objet vient de la relation). Qu'est-ce qu'une chose ? La chose est au repos dans le contenant éternel, mais l'objet a l'existence, il est relation de l'idée à quelque chose. Puis Spinoza poursuit : dans l'intellect infini⁷⁹, il y a une idée claire et distincte de la chose : *la chose est donc l'objet d'une idée*. Or en devenant objet, la chose se fracture, elle gagne l'existence dans tous les attributs. Il y a donc aussi un rapport de mouvement qui s'associe au repos, qui produit l'idéat. Mais comment la chose au repos peut-elle receler son mouvement ? À vrai dire seul l'intellect infini le sait vraiment. C'est là véritablement toute la clé du spinozisme : dans l'ordre de la finitude, nous pouvons jouer avec les significations, et les translations de sens rendues possibles par l'essence montrent bien que certains repos contiennent le mouvement. L'intellect infini en est la figure par excellence. C'est la raison pour laquelle Spinoza dit⁸⁰, et Nietzsche aime bien que Spinoza le dise⁸¹ : « [...] j'ai tâché de ne pas rire des actions des hommes, de ne pas les déplorer, encore moins de les maudire – mais seulement de les comprendre. » Car après tout, ce qui compte, c'est d'avoir *compris*.

Bien plus encore, nous croyons que nous devons interpréter la célèbre allégorie de l'insensé de Nietzsche à l'ornière du spinozisme :

N'avez-vous pas entendu parler de cet insensé qui, en plein jour, allumait une lanterne et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » - Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu son cri provoqua une grande hilarité. A-t-il donc été perdu ? disait l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? demandait l'autre. Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? – ainsi criaient et riaient-ils pêle-mêle. Le fou sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard. « Où

⁷⁹ Spinoza dit « chose pensante ». Nous croyons qu'il faille comprendre la chose pensante ici comme faisant partie de la nature naturée, donc nous l'associons à l'intellect infini.

⁸⁰ *TP*, ch. 1, § 4 PUF, Gebhardt [269], *Ep.* 30. *E IV*, prop. 35 sc., associe trois types à ces trois actions : le satire se moque, le mélancolique déplore, le théologien maudit. En effet le théologien place l'intellect infini hors du monde (dans la naturante transcendante), et donc, enlève toute puissance et toute réalité à l'essence par significations. Le satire est concupiscent, il « comprend » mais au détriment des autres, tandis que le mélancolique ne comprend pas.

⁸¹ *Gai savoir*, § 348

est allé Dieu ? s'écria-t-il, je veux vous le dire ! *Nous l'avons tué*, – vous et moi, ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon ? Qu'avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil ? Où la conduisent maintenant ses mouvements ? Où la conduisent nos mouvements ? Loin de tous les soleils ? [...] Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? – les dieux, eux aussi, se décomposent⁸² ! [...]

Nous ne pensons pas que Nietzsche veuille se moquer de ceux qui croient encore en Dieu. On peut se moquer de l'insensé, déplorer sa folie, ou même maudire son rejet apparent du transcendant. Mais l'insensé est insensé parce qu'il conçoit la nouvelle liberté du spinozisme, ontologie sans précédent dans l'histoire de l'humanité ; il y a des essences à partir de significations, et celui qui le sait passe pour insensé. En vérité l'insensé est un plaisantin astucieux : nul besoin de déplorer sa folie, admirons plutôt son cynisme assuré et courageux. « Dieu se fractionne dans le monde, il se décompose, *les translations se manifestent dans l'étendue* : vive ma lanterne, vive son Soleil ! »⁸³

4.4 Confirmation du chapitre par Deleuze

Les idées développées ici peuvent, et pourront, apparaître ridicules. Il sera difficile de les faire valoir en tant que telles, surtout pour ceux qui sont affligés de l'esprit de pesanteur⁸⁴, mais nous pouvons toujours faire appel à l'autorité, tenter de faire valoir qu'en métaphysique il y aura un « grand sérieux⁸⁵ ». Voici Deleuze, qui à toute fin pratique semble avoir perçu la même chose que nous, en s'épargnant de plus amples démonstrations :

Vous direz : tel degré de blanc, au sens de tel degré de lumière. Un degré de lumière, un degré de blanc, ce n'est pas une figure. Et pourtant deux degrés se distinguent, deux degrés ne se

⁸² *Gai savoir*, § 125

⁸³ Bien que cela dépasse le cadre de cette recherche, nous mentionnons au passage que la figure de Dionysos, chez Nietzsche, marque le retour des dieux dans l'étendue. La formule hallucinée de « Dionysos face au Crucifié » consacre la réhabilitation de ce que le christianisme avait masqué de mille tromperies : Dieu dans la chair. (Donc : l'intellect infini dans l'hilarité).

⁸⁴ Il ne s'agit pas de prétendre qu'il n'y a *que* de l'hilarité chez Spinoza, mais que le rire nous offre une façon de penser les translations de l'intellect, et une façon allègre d'envisager l'imagination libérée.

⁸⁵ Le terme est emprunté à Nietzsche.

distinguent pas comme des figures dans l'espace. Je dirais des figures qu'elles se distinguent extrinsèquement, compte tenu de leurs parties communes. Je dirais des degrés que c'est un tout autre type de distinction, qu'il y a une distinction intrinsèque. Qu'est-ce que c'est? Du coup je n'ai même plus besoin... C'est un hasard. Chacun opère avec ce qu'il sait. Je me dis: ha, ce n'est pas tellement étonnant que Spinoza... Qu'est-ce que c'est, le clin d'œil du point de vue du savoir? On a commencé avec notre cœur en disant: oui, ça ne peut être que ça: il y a une distinction des degrés qui ne se confond pas avec la distinction des figures. La lumière a des degrés, et la distinction des degrés de lumière ne se confond pas avec la distinction des figures dans la lumière. Vous me direz que tout ça c'est enfantin; mais ce n'est pas enfantin quand on essaie d'en faire des concepts philosophiques. Oui c'est enfantin, et ça ne l'est pas⁸⁶.

⁸⁶ *Cours de Vincennes*, « Infini actuel-éternité et logique des relations ». D'avoir parlé de plaisanterie suffit à la compréhension générale. Le reste appartient à la conscience de chacun. Nous ne saurions recommander avec trop d'insistance la lecture de la transcription complète du cours.

CHAPITRE V : L'IMAGINATION DANS LE TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE

5.1 Le sacré et la plaisanterie

Il me faut montrer ceci : pour quelle raison l'Écriture ou toute autre chose muette doit être dite sacrée et divine ; puis ce qu'est véritablement la parole de Dieu, et qu'elle n'est pas contenue dans un nombre déterminé de livres; enfin, que l'Écriture, en tant qu'elle enseigne ce qui est nécessaire au salut et à l'obéissance, n'a pu être corrompue ; enfin que l'Écriture, en tant qu'elle enseigne ce qui est nécessaire au salut et à l'obéissance, n'a pu être corrompue⁸⁷.

Il n'y a pas seulement que l'Écriture soit muette, mais en plus que d'autres choses muettes peuvent être dites sacrées. Nous savons par le premier chapitre du *TTP* que les prophètes offrent une certitude morale (et non épistémologique ou rationnelle) en vertu de trois facteurs : ils ont une imagination vive et distincte, leur âme est inclinée au juste et au bien, et ils confirment leurs paroles par des signes. Nous dirons à la suite de notre analyse que les choses muettes sont des repos contenus virtuellement en Dieu, et que la vertu des prophètes, celle d'imaginer des choses qui n'existent pas en acte, est la confirmation immanente de leur actualité, leur mise en mouvement. De même nous appellerons signe l'équivalent dans l'Étendue de l'idée de l'idée, méthode réflexive corporelle, principe même de la certitude⁸⁸. Nous voulons résolument insister sur le maintien du parallélisme. Le *TTP* fournit de précieuses indications à cet égard : il indique la vertu imaginative du prophète, associée de près à la puissance du corps.

⁸⁷ *TTP* [146], ch. 12 § 4 PUF

⁸⁸ *E II*, prop. 17 sc. Nous voulons insister pour dire que si l'imagination exprime l'état d'un corps dont la vertu lui est interne (ce qui est le cas du prophète), le spinozisme ne permet pas d'effectuer une distinction ontologique sérieuse entre cette puissance et les autres. Il faut donc prendre littéralement une telle affirmation : « Ce n'est pas par hasard que la parole de Dieu qui s'exprime chez les prophètes convient à celle qui s'exprime en nous. » (*TTP* [187], ch. 15 § 8 PUF). D'ailleurs Spinoza dit « *non temere est* ». *Temere* est un adverbe dérivé de *temus*, « plongé dans l'obscurité ».

Nous avons parlé de la science intuitive comme d'une imagination libérée, et nous annonçons qu'une quantité phénoménale de passages, dans la philosophie de Spinoza, résistaient à notre interprétation. Celui-ci, à titre indicatif, n'est pas en reste :

Ceux qui excellent par l'imagination ne sont guère aptes à la pure intellection ; et au contraire ceux qui excellent par l'intellect, et qui le mettent le plus en oeuvre, ont une puissance d'imaginer plus tempérée et plus dominée, la tenant comme sous le joug, afin qu'elle ne se mêle pas à l'intellect. Donc qui veut acquérir dans les livres des prophètes la sagesse et la connaissance des choses naturelles se trompe totalement.⁸⁹

Notre hypothèse de lecture se formulera ainsi : il faut comprendre trois sens distincts au terme d'imagination. Dans un premier sens, l'imagination renvoie à la perception vague du premier genre. Dans un deuxième sens, l'imagination renvoie aux processus propres au corps ; elle est alors l'équivalent étendu du penser, actif ou passif selon les circonstances. Dans un troisième sens, elle enchaîne les images comme l'intellect les démonstrations. Dès lors que nous pouvons penser activement, nous pouvons imaginer activement. Nous voyions aussi que l'idée claire et distincte se conçoit par l'Esprit : c'est un être objectif, une idée de l'idée. De la même façon, l'imagination vive et distincte, dans l'Étendue, demande le signe.

Nous revenons au ch. XII du *TTP*, là où Spinoza s'interrogeait sur le caractère sacré des choses muettes. Nous avons vu que l'essence obtenue à partir des significations des choses n'était qu'une *partie*, parce qu'elle n'était pas « encore » en acte ; il lui manquait un idéat qui accomplit le mouvement, c'est-à-dire son *expressivité*. Or comment une chose muette peut-elle être dite « sacrée » ? Voici la réponse de Spinoza :

On appelle sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion ; cela sera sacré aussi longtemps que des hommes s'en serviront religieusement. [...] C'est du seul usage que les mots tirent une signification déterminée; si, conformément à leur usage, ils sont disposés de sorte que ceux qui les lisent soient portés à la dévotion, alors ces mots seront sacrés ainsi que le livre écrit selon un tel arrangement de termes. Mais si cet usage disparaît ensuite, de sorte que ces mots n'aient plus de signification, ou bien si, soit par méchanceté soit qu'on en ait plus besoin, le livre est complètement négligé, alors les mots, comme le livre n'auront plus ni usage ni sainteté; enfin,

⁸⁹ *TTP* [16], ch. 2, § 1 PUF

si ces mots sont disposés autrement ou si l'usage s'est imposé de les prendre dans une signification contraire, alors les mots et le livre auparavant sacrés deviendront impurs et profanes. D'où il résulte que rien d'extérieur à la pensée n'est sacré, ou profane, ou impur, absolument, mais seulement relativement à elle⁹⁰.

Ainsi des significations sont disposées dans l'usage, que nous associons à l'Étendue lorsqu'elles sont des mots. Elles peuvent aussi se disposer pour constituer les essences de choses qui n'existent pas : dans ce cas, l'usage devient essentiel. Il y a eu translation du Corps à l'Esprit : ce qui était indifférent dans le Corps est devenu sacré par l'Esprit. À l'inverse, l'essence au repos est indifférente et éteinte, jusqu'à ce qu'elle suscite l'*hilaritas* dans le corps. *Le sacré est l'équivalent du rire dans la pensée.* « La parole et le pacte éternels de Dieu et la vraie religion sont inscrits par Dieu dans le cœur des hommes, c'est-à-dire dans l'esprit humain⁹¹. » La lumière est dans l'esprit comme le verbe est dans la chair.

5.2 La remontée vers l'intellect infini

Dans le ch. VII qui expose la méthode appropriée pour lire l'Écriture, Spinoza crée, dans l'Étendue, le miroir de la méthode du *TIE*, qui était destinée à l'Esprit. Le *TIE* dit⁹² : il faudra tout d'abord rechercher une idée vraie donnée. Mais avant de rechercher l'idée vraie donnée, il a fallu établir par quel genre de perception nous le ferons : l'intellect. Il y a évidemment un cercle logique : si nous savons que l'intellect perçoit l'idée vraie donnée, quelle est l'idée qui nous donne la vérité de l'intellect ? Inversement, si nous savons qu'il y aura une idée vraie donnée, comment pouvons-nous savoir qu'il existe quelque chose pour la percevoir ? La réponse est la suivante : pour forger le fer, il faut un marteau, mais pour faire un marteau, il fallait du fer. Mais

⁹⁰ *TTP* [146], ch. 12 § 5 PUF

⁹¹ *TTP* [145] ch. 12 § 1 PUF

⁹² *TIE* § 33

c'est tout à fait en vain qu'avec de tels sophismes on montrera que l'homme n'a pas le pouvoir de forger le fer. Spinoza conclut de son raisonnement « qu'il en est ainsi de l'intellect », pourvu que l'on porte attention aux outils naturels qui nous permettent de le forger en étapes successives : le rire est évidemment l'un de ces outils. L'intellect, c'est-à-dire la lumière ou la compréhension, est commun à toutes choses. C'est encore dans un tel sens que nous établissons le mouvement et le repos comme l'intellect dans l'Étendue. Or, selon le ch. VII, il faut interpréter la pensée des prophètes de la même façon que nous interprétons la Nature :

[Scruter la pensée des prophètes et de l'Esprit saint] requiert un ordre et une méthode semblable semblables à ceux dont on use pour interpréter la nature à partir de l'enquête faite sur elle. Car, dans notre exploration des choses naturelles, nous nous efforçons de commencer notre recherche par les choses les plus générales et les plus communes à toute la nature, à savoir le mouvement et le repos [...].

C'est la raison pour laquelle Spinoza commence, dans les deux premiers chapitres, à examiner ce que sont les prophètes et la prophétie : ils sont ce qu'il y a de plus commun à toute l'Écriture, ils la traversent ; mais dans le cadre du spinozisme, il faut ramener le mouvement et le repos entre l'imagination vive et le signe à l'universalité de la raison. Les prophètes expriment quelque chose de commun dans l'Étendue, mais que dire de l'Esprit ? Le chapitre XI, consacré à la fonction des apôtres, marque le processus de son universalisation, qui correspond au deuxième genre, puis de sa sublimation vers la science intuitive. Nous savons que seule la supposition d'un intellect infini permet de replacer dans l'ordre des choses la conception d'une essence par les significations. L'intellect infini, c'est le Christ. De là survient la question : les apôtres sont-ils des prophètes ou des docteurs ? La réponse de Spinoza est ambivalente : ils sont un peu des deux à la fois, la compréhension est surnaturelle, mais pas vraiment. Dans leurs écrits, les apôtres raisonnent, disputent, et usent de formules de courtoisie ; à ce titre ils

sont docteurs. Mais le Christ leur a aussi dit que lorsqu'ils prêcheraient, leurs paroles leur seraient données, ainsi que les signes qui doivent les accompagner. Ce chapitre rend explicite par l'exemple historique le rôle constitutif de la fiction. Des signes et de l'imagination ne peuvent découler que les dogmes et l'obéissance. Mais l'imagination des prophètes trouve une consécration dans l'intellect infini et immédiat du Fils : une fois comprise par lui, elle acquiert véritablement ses lettres de noblesse vers le troisième genre, qui conçoit adéquatement la nature du signe comme corrélat de l'idée de l'idée dans l'Étendue⁹³. L'interprétation du mythe d'Adam et Ève dans le scolie *E IV*, 68, en témoigne : la liberté qu'avait laissé aller Adam « est recouvrée par les Patriarches, conduits par l'Esprit du Christ ». *E V*, prop. 5, scolie, va dans la même direction : « Plus cette connaissance, à savoir que les *choses* [nous soulignons] sont nécessaires, s'applique aux choses singulières, que nous imaginons de manière plus vive et plus distincte, plus grande est cette puissance de l'Esprit sur les affects ».

Il y a un autre glissement dans le *TTP*, que nous signalons maintenant. Au départ, il fallait analyser « *sola Scriptura* » ; puis selon le chap. VII, il faut assembler une « histoire de l'Écriture » ; avec une histoire de l'Écriture, nous sommes en mesure, au chap. XI, de réassigner un pouvoir à l'imagination. De la même façon la méthode du *TIE* part de fictions, et au fur et à mesure que nous les enchaînons, nous assemblons « une petite histoire de l'Esprit, autrement dit des perceptions⁹⁴ ».

⁹³ Le signe sert avant tout à donner la certitude au prophète.

⁹⁴ *Ep.* 38

5.3 L'épouvante comme obstacle au raisonnement

Une difficulté demeure cependant. Spinoza se demande, dans le même chapitre : comment alors les apôtres peuvent-ils enseigner la Révélation par le raisonnement, qui a été définie comme « surnaturelle » dans le ch. II ? En effet : comment concevoir qu'il y ait des choses surnaturelles, alors même que Spinoza rejette catégoriquement l'existence de quoi que ce soit qui troublerait l'ordre de la nature, les « empires dans un empire », miracles compris ? Nous avons dans la parole un début de réponse : la parole et les signes sont une sacralisation dans l'Esprit, comme l'imagination vertueuse est allégresse dans le Corps. Tout cela est bien mignon, mais tellement simple, et suffisamment clair, espérons-nous, qu'il est ardu d'y voir quoi que ce soit de « surnaturel ». En vérité, c'est bien le cas, ce n'est pas surnaturel. Le « surnaturel » chez Spinoza est une catégorie de la distinction, nécessaire aux translations de compréhension, mais purement opératoire en ce qui concerne son rattachement à la Substance et à ses affections. Spinoza s'amuse un peu en même temps, nous le pensons, qu'il fait des concessions à l'air du temps : la Révélation est non seulement réelle mais compréhensible, seulement, il ne souhaite pas se faire expliquer par le bûcher à quel point « Dieu est un feu ». La raison deviendra un auxiliaire de la certitude prophétique : Paul, le plus philosophe d'entre les apôtres, démontre ses enseignements par les notions communes, parce qu'il craint que la nouveauté de ses doctrines ne heurte la sensibilité de son public, et cela d'autant plus

qu'il prêche aux nations, moins susceptibles d'être subjuguées par l'appel à un imaginaire social donné. Spinoza l'apatride, bien qu'il crût sincèrement au pouvoir de l'imagination, avait difficilement accès à un imaginaire autre que celui de la République des lettres.

L'imagination vive et distincte donne une plus grande puissance sur les affects que la raison. Mais nous avons vu que la connaissance demeure au final une passion – adéquate, certes. Or nous nous souvenons que lors de la recherche de la méthode, dans le *TIE*, Spinoza cherchait en nous le pouvoir de forger des fictions (fiction de chose, fiction de cause) sans « crainte d'erreur ». Moïse de même est un compagnon « sans épouvante⁹⁵ » de Dieu : les Israélites, terrifiés par le tonnerre qu'ils entendirent sur la Montagne, demandèrent à Moïse d'aller seul à la rencontre de Dieu. Ainsi Moïse, de par la puissance de son imagination, se trouva en position de forger des fictions et de les transmettre sacralisées à son peuple. L'exemple de Moïse confirme la théorie des affects de la troisième partie de l'Éthique. Bien entendu, le *TTP* dit que Moïse, face à Dieu, n'est pas « *perterritus* » : *perterritus*, à parler proprement, signifie « terrifié ». Au contraire, l'épouvante dans l'Éthique se nomme « *consternatio*⁹⁶ », terme qui renvoie plus à la stupéfaction glaciale qu'à la *terreur*. Mais un décalage sémantique, similaire à ceux dont nous avons plus tôt signalé l'importance, permet de résoudre la difficulté. Dans un premier temps, l'admiration est définie comme l'imagination d'une chose singulière et nouvelle qui maintient notre Esprit en place. L'épouvante, à sa suite, est l'admiration d'une chose qui nous fait peur. Sachons ici que la crainte [*metus*] est une « tristesse inconstante », liée à un doute que nous avons envers un événement futur ou

⁹⁵ *TTP* [20], ch. 1 § 17 PUF

⁹⁶ *E III*, prop. 52 sc. ; *E III*, « déf. des affects », 42

passé. La peur [*timor*] est le désir d'éviter un mal plus grand par un moindre mal. Or, dans les définitions des affects adjointes à la fin du troisième livre, il y a précision et glissement à propos de l'épouvante. Elle est la crainte (= flottement) d'éloigner une chose qui nous épouvante. Spinoza précise cette fois qu'elle naît d'une double peur : le désir de fuir la chose qui nous fait peur est contrarié par l'admiration dans laquelle elle nous enferme, mais il est aussi contrarié par l'idée d'une autre chose qui nous fait également peur. Mais à proprement parler, il ne s'agit plus véritablement d'admiration, si nous imaginons une autre chose qui nous fait également peur. Le problème peut quand même se résoudre. L'épouvante est l'admiration d'une chose simple et nouvelle, sans aucun lien à une autre. Mais nous avons toujours, ne serait-ce que très confusément, l'idée de notre Corps et de notre Esprit. Il faut comprendre ici l'épouvante comme un degré zéro de l'existence, sorte de paralysie presque totale, point fictif ultime de l'asymptote conduisant à la mort. L'intellect finira bien par ranger la chose simple parmi des notions communes, ne serait-ce qu'en vertu de ce qu'elle m'affecte, que nous devons par conséquent avoir quelque chose en commun, et que je ne saurais jamais faire que je ne suis pas. Mais en même temps que je sais qu'elle m'affecte, et donc que je sais être, je ne peux jamais feindre être un corps sans esprit, ou un esprit sans corps. Si je persiste à admirer une chose qui me fait peur, alors ce dont j'ai peur, c'est de la connaissance en tant que telle. Du moment que je sais quoi que ce soit, je reste devant la chose épouvantable parce que les autres options sont pires encore, ou je fuis la chose épouvantable, parce que je me figure une issue quelconque. En ce sens l'épouvante, tant que nous vivons, est inconcevable : elle correspond à la paralysie totale, la mort. C'est ce que cherche à expliquer le glissement : en fait je ne fais pas qu'admirer, il y a un résidu infinitésimal qui guide mon regard, ce résidu est une

imagination en tant que je ne comprends pas, mais une puissance en tant que je peux m'en servir comme point de départ pour la connaissance. Et donc tant que j'existe, c'est-à-dire que je suis dans la durée, l'épouvante est certaine de se résorber⁹⁷. C'est pourquoi la réalité de l'épouvante n'est qu'hypothétique, elle se dissout avec la connaissance. Lorsque Spinoza dit de l'épouvante : « Si cette affection de l'esprit est mise en mouvement [*moveatur*] », il emploie cette fois le subjonctif présent, qui donne une possibilité par concession. « Pourquoi pas, je veux bien, en quelque sorte, mais pas vraiment. » C'est la différence entre la vertu de l'imagination, dont la possibilité ne s'expliquait qu'au subjonctif irréel, et sa faiblesse dans l'épouvante, plus fréquente. L'irréalité de la vertu montre qu'elle est rare, celle, beaucoup moins forte, de la faiblesse, montre qu'elle est fréquente, mais qu'à bien y regarder, elle n'est pas grand chose. L'épouvante est l'imagination du premier genre : elle témoigne de l'incapacité à ramener les choses simples dans le giron de notre puissance d'exister, par conséquent, de jouer au ping-pong entre le Corps et l'Esprit.

Il y a ici tout le contraire de l'intellect : l'intellect ne craint jamais l'identité entre le fait de rire et de sacrer. Au risque de nous éloigner du texte de Spinoza, mais comme pour nous en rapprocher, l'étymologie française de la *consternation* nous renseigne quelque peu. Les essences construites par significations sont indifférentes, jusqu'à ce qu'elles suscitent l'allégresse⁹⁸. Les objets sacrés sont indifférents avant leur sacralisation dans l'intellect. Et ainsi, la consternation est bien l'affect que nous ressentons, lorsqu'un illuminé sacralise une chose jusqu'à susciter le ridicule, ou encore lorsqu'un histrion se moque de choses qui nous apparaissent sacrées. L'épouvante,

⁹⁷ E V, prop. 7

⁹⁸ Cf. E IV, prop. 42 : « L'allégresse n'est jamais mauvaise ».

appelons-la consternation, est la fiction descendante et malheureuse, norme d'elle-même dans l'obscurité, tout comme l'intellect est norme de lui-même dans la lumière. C'est ce que l'insensé cherchait encore à nous enseigner : nous sommes consternés par cet énergumène, dans un contexte par exemple où nous ne comprenons pas que Moïse a vertueusement « tué » Dieu, avec l'intention noble de le disséminer dans son peuple et dans sa loi ; c'est notre consternation qui tue Dieu, et non pas le ridicule de notre condition, vulgaire lanterne face au Grand Midi. Il suffit d'envisager le monde avec le présupposé de la joie, plutôt que du malheur : la lanterne ne fait pas que repousser l'obscurité, elle exprime le Soleil. Le docteur accompli ne craint pas de transformer les essences des choses en objets allègres, le prophète ne craint pas de transformer les roches et les métaphores en objets sacrés. La raison est comme un bulldozer universalisant : une fois reconnue son utilité, en même temps que ses limites, nous passons à la science intuitive. C'est en devenant feuille de papier que nous prenons conscience de notre légèreté. Sous la conduite de la raison, nous cherchons à comprendre ; lorsque nous comprenons, la vérité devient par elle-même indifférente, ou comme l'exercice d'une créativité que nous pouvons mettre au service de la piété et de la religion. « Moins nous sommes indifférents à affirmer quelque chose, plus libres nous sommes⁹⁹. » Ce n'est pas un paradoxe. Si nous sommes capables de contempler un grand nombre de choses singulières, chacune d'entre elles perd en importance, mais cette indifférence devient une inspiration dont nous sentons la nécessité lorsque nous les recomposons expressivement. Lorsque nous ne comprenons rien, nous disons n'importe quoi, par souci de plaire.

⁹⁹ *Ep.* 18

CHAPITRE VI : LE CORPS SURNATUREL

6.1 La musique et l'allégresse

Nous voyons des miracles et des phénomènes surnaturels là où ne nous comprenons pas ; et la chose la moins bien comprise du monde, c'est l'union de l'âme et du corps. Ceux qui excellent par l'intellection dominent leur imagination, mais ceux qui imaginent vivement ont l'intellect affaibli. Le péché a lieu lorsque le rapport entre les deux attributs est concupiscent, mais la puissance a lieu lorsque nous savons que l'expression par un seul attribut englobe l'autre. Dans ce second cas, nous sommes parvenus à la conception d'une essence singulière qui dépend de Dieu : ce que la raison faisait voir dans la succession pénible et temporelle des démonstrations, nous le concevons sous l'aspect de l'éternité. Il ne fait pas de doute que le prophète exprime dans l'Étendue sa propre science intuitive; pas moins en outre que Spinoza, manifestement, ce dont nous pouvons juger de ses œuvres de jeunesse, a très tôt perçu de façon très vive, tout ce qu'il avait par la suite l'intention de démontrer géométriquement. Il est en effet extrêmement ardu de lire dans l'Éthique quoi que ce soit qui contrevienne à ses idées préalables : nous y trouvons avant tout des précisions et des éclaircissements.

Nous pouvons imaginer vivement autant que nous pouvons intelliger clairement. Mais rarement l'un implique directement l'autre. La compréhension, dans l'ordre du mode fini, apparaît donc comme une sorte de « défi créatif », susceptible d'être relevé lorsque nous nous libérons des affects inutiles. Nous concevons quelque

chose par le corps, ou par l'esprit, mais le plus souvent, c'est par un acte de foi que nous pouvons rapporter nos conceptions les unes aux autres : nous savons que le parallélisme est réel, mais nous ne le sentons jamais parfaitement. Pour apprendre à penser, nous devons faire des distinctions ; la première distinction est celle que nous percevons entre le Corps et l'Esprit. Cette distinction appartient à l'intellect comme Tout, que nous pouvons ramener à Dieu par la démonstration universelle du deuxième genre, en même temps que l'utilité de ces démonstrations s'évanouit peu à peu dans la connaissance que nous acquérons des essences singulières, et de leur indistinction dans l'essence infinie de Dieu.

Comme le souligne le scolie de *E II*, 35, l'erreur n'est souvent qu'apparente. Lorsque je dis que mon corps perçoit le soleil comme étant très près, je ne me trompe que si mon esprit ne sait pas qu'il se trouve à une distance de six cent diamètres de la terre. Si mon esprit le sait, il devient ridicule de dire que mon corps se trompe. Inversement, si l'on demandait à un grand danseur de flamenco le secret de sa fluidité, et qu'il répondait qu'il ne fait qu'écouter son instinct, personne ne penserait à dire pour autant qu'il ne sait pas ce qu'il fait. Nous retrouvons ici l'*indifférence d'affirmation* chère aux choses sacrées et aux choses hilarantes. Après Nietzsche, qui disait que le luxe de ne pas savoir que l'on est philosophe est donné à certains, nous rajouterons que le luxe de ne pas savoir que l'on est danseur est donné à certains philosophes. Paradoxalement, c'est dans le vice que le lien entre le corps et l'esprit s'illustre le plus facilement. En voyant la moue de satisfaction d'un vaniteux énumérant la quantité de ses possessions, nous devinons facilement le contentement dans son esprit ; ou encore, lorsqu'un glouton n'a cessé de nous parler de la gargantuesque pizza qu'il a hâte d'aller manger, nous n'avons pas de peine à imaginer son estomac gargouillant de famine. Mais il n'y a

pas de contradiction : les attributs expriment une seule et même essence infinie. C'est ainsi que nous savons d'instinct que ce qui exprime véritablement la puissance d'un individu *doit* se fusionner dans son essence, elle-même contenue dans l'attribut, que nous redistribuons par la suite, conceptuellement.

« L'idée vraie doit convenir avec ce dont elle est l'idée¹⁰⁰ » signifie, au départ, que nous concevons la vérité selon sa dénomination extrinsèque. Il y a dans ce « devoir » à la fois une normativité finaliste et la perception d'une nécessité. Lorsque nous avons mieux compris Dieu, nous parvenons à l'adéquation : il y a une vérité qui est réelle par la lumière, ce qui nous permet de *supposer* que la vérité possède un corrélat. À ce moment dans l'Éthique, Spinoza commence à dire : « *idea vera sive adaequata*¹⁰¹ ». L'axiome, principe de pensée sûr, mais n'exprimant aucune essence, est devenu définition. Nous venons de résumer le sens *fonctionnel* par lequel nous devons comprendre que l'Écriture contienne des enseignements « surnaturels ».

L'hilarité est le geste de rapporter le gain de puissance à la fois au Corps et à l'Esprit. Les indices factuels, directs, qui nous permettent de penser que Spinoza attribuait ce pouvoir aux prophètes sont plutôt rares. D'autant plus que lorsque la puissance est indubitable, elle relève d'une certitude plus que d'une explication détaillée. Mais il y a un cas, peut-être, qui nous permet de bien comprendre une puissance à la fois dans l'Esprit et le Corps : la musique. Nous associons aisément les mouvements sonores à des idées. Le *TTP* mentionne furtivement cette possibilité dans le chap. II : le cas du prophète Élisée, qui se sachant en colère, demanda qu'on joue de la lyre afin de

¹⁰⁰ *E I*, ax. 6

¹⁰¹ *E II*, prop. 34

lui permettre de prophétiser des choses heureuses¹⁰². La traduction Lagrée-Moreau dit : « Si le prophète était joyeux, lui étaient révélées les victoires, la paix, et plus généralement tout ce qui pousse les hommes à la joie [...]. » Spinoza utilise le plus souvent le terme de « *laetitia* » pour dire « joie ». Ce n'est pas exactement ce que nous avons dans le latin : dans ce cas précis, où la musique est impliquée, il est écrit : « *Si propheta hilaris erat, [...].* » Élisée était « *hilaris* », puisqu'il rapportait sa puissance à la fois au Corps et à l'Esprit.

6.2 « L'intuition du sens interne » selon la lettre 17

Au chapitre précédent, nous nous demandions comment les apôtres pouvaient enseigner par le raisonnement des choses surnaturelles. Nous avons certes progressé, mais nous ne devons pas encore nous satisfaire de si peu. Nous croyons avoir montré en quoi l'imagination, en tant que pouvoir propre du corps, permet d'exprimer la science intuitive dans l'Étendue. Cependant le raisonnement est une étape pédagogique essentielle dans le processus ; comme le remarque bien Spinoza, il s'agit « d'ajouter le raisonnement à la certitude [des prophètes]¹⁰³ ». Comment allons nous retrouver la raison dans l'Étendue, ne serait-ce que furtivement et l'instant d'un éclair ? Pour répondre, nous devons nous approcher d'une dimension plus intime, et probablement mystique, de Spinoza, à laquelle chacun est libre d'accorder ou non sa créance : la lettre XVII à Pierre Balling, sur les présages, que nous allons commenter à l'aide de la prop. 7, E V.

¹⁰² *TTP* [32], ch. 2 § 7 PUF

¹⁰³ *TTP* [30], p. 115 § 3 PUF

Nous commençons par reconstituer l'ordre logique des idées que la lettre contient :

- 1) Dans une lettre précédente, Balling pense avoir eu le présage de la mort de son fils. Une nuit, dit-il, il a été réveillé par les gémissements de son fils. Mais lorsqu'il tendit l'oreille pour écouter attentivement, et se leva, les gémissements se turent. Curieusement cependant, au moment du présage, le fils était en parfaite santé et le resta quelque temps. Peu de temps après, le fils est mort, et avait poussé les mêmes gémissements pendant sa maladie¹⁰⁴. Balling demande à Spinoza : ai-je eu un présage ?
- 2) Spinoza répond, avec un subjonctif hypothétique : puisque ce que tu as entendu semble être un pur produit de ton corps affecté par une chose extérieure, je dirais qu'il n'y a pas eu de présage. En effet, seules les idées de l'Esprit peuvent envelopper une cause future, mais pas les affections du Corps.
- 3) Car lorsque nous imaginons, soit l'Esprit agit sur le Corps, soit le Corps agit sur l'Esprit. Il faut ici bien entendu comprendre, non pas un abandon du parallélisme, mais un rappel du principe selon lequel la puissance se comprend clairement, généralement, par l'expression dans un attribut précis qui n'englobe l'équivalence que par la compréhension en Dieu de l'union. Mais dans ton cas, *lorsque ton corps portait attention à ce qui existait en acte dans la pièce* (donc : lorsque ton corps « comprenait »), les gémissements se taisaient ; ce qui révèle qu'ils avaient comme origine le corps, et le corps seulement, et qu'ils ne pouvaient par conséquent envelopper une cause future.

¹⁰⁴ La peste, selon toute vraisemblance.

- 4) Par contre, et c'est là que tu vas comprendre pourquoi j'ai utilisé un conditionnel plus tôt, tu es le père de ton fils, et l'union entre vos deux essences, par l'amour, est telle que l'idée de ton essence contient objectivement l'idée de l'essence de ton fils, et de toutes ses affections. Ton Esprit peut donc percevoir, à certaines conditions¹⁰⁵, les affections de l'essence de ton fils. Le Père est donc le Fils, et le Fils le Père, d'une façon semblable à l'identité entre l'attribut et son Fils, l'intellect infini¹⁰⁶.
- 5) Puisque nous pouvons concevoir le lien entre ton fils et toi-même comme reflétant adéquatement le lien entre l'intellect infini et toi-même, nous avons de bonnes raisons de croire qu'au final, ton Esprit a agi sur ton Corps. Ce qui nous permet de dire que tu as perçu l'événement futur, par conséquent que tu as bien eu un présage.

Fait à noter : Spinoza dit très exactement dans la lettre que l'esprit de Balling a perçu de façon confuse l'événement futur, mais que cette perception confuse est devenue une imagination vive. Comme nous le disions, dans ce genre de cas, il n'y a de confusion qu'apparente, elle n'est littéralement qu'une *manière d'affirmer*. Le surnaturel est une manière de parler : concession prudente à l'époque, en même temps qu'illustration des possibilités d'équivalence du système spinoziste.

Il y a une autre chose qui nous intéresse de cette lettre : c'est l'imagination vive que Spinoza raconte avoir eue, et qui, de son propre aveu, *confirme et explique* celle de Balling :

Ce que je dis là, je peux le confirmer et en même temps l'expliquer à l'aide d'un autre cas, qui m'est arrivé à Rijnsburg l'hiver dernier. Un beau matin, le jour pointant à peine dans le ciel,

¹⁰⁵ Que la chose qui arrivera soit significative, qu'elle aura lieu bientôt, que nous puissions l'imaginer vivement, et que le Corps soit libre de tout dérangement.

¹⁰⁶ La question du lien entre le Père et le Fils par l'Esprit saint est fréquente chez Spinoza. Cf. *Ep.* 12A

comme je m'éveillais d'un très profond sommeil, les images qui m'étaient venues dans le sommeil s'animaient sous mes yeux avec autant de vivacité que si elles avaient été de vraies choses, et en particulier un certain Brésilien, noir et galeux, que je n'avais jamais vu auparavant. Cette image disparaissait en grande partie quand, pour me distraire par autre chose, je fixais les yeux sur un livre ou sur un autre objet. Mais aussitôt que je détournais à nouveau les yeux de cet objet et que je les gardais fixés, sans porter d'attention à rien, la même image du même Éthiopien m'apparaissait avec la même vivacité, encore et encore, jusqu'à ce que peu à peu, elle eût disparu de ma tête.

J'affirme qu'il s'est produit la même chose dans mon sens interne, par la vision, que dans le tien par Pouïe. Mais comme la cause fut grandement différente, ton cas fut un présage, mais pas le mien. Cela se comprendra maintenant par le récit¹⁰⁷ que je vais maintenant faire¹⁰⁸.

À première vue, nous comprenons la chose suivante : la vision de Spinoza n'était pas un présage, parce qu'elle relevait uniquement du corps, disparaissait lorsque le corps rassemblait ses moyens, et ne pouvait donc pas contenir l'idée d'une chose future. Elle confirme donc que Balling, en première analyse, a eu l'esprit affecté par le corps, et que ce qu'il a entendu n'était pas non plus un présage. Mais Balling a eu un présage, Spinoza non. En quoi la vision de Spinoza permet-elle de l'expliquer ?

Les effets de l'imagination dans l'esprit sont des images (« *imago* »), dans le corps, ils sont des traces¹⁰⁹ (« *vestigium* »). Ainsi donc, les images peuvent contenir l'idée d'une chose future, mais pas les traces. En outre, l'imagination enchaîne les images de la même façon que l'intellect enchaîne ses démonstrations¹¹⁰. Faisons appel à la prop. 7, *E V* : « Les affects qui naissent de la raison, ou sont excités par elle, sont, si l'on tient compte du temps, plus puissants que ceux qui se rapportent aux choses singulières que nous contemplons comme absentes. » Ici, notre première réaction devrait être la suivante : Spinoza raconte que si nous imaginons une sornette, mais que nous sommes le moins rationnels, nous allons bien finir par ne plus imaginer la sornette. C'est bien ce que la démonstration de la proposition dit, mais d'une manière

¹⁰⁷ Ne pas prendre le mot de « récit » trop au sérieux, le latin dit : « *Ex eo quod jam narrabo [...]*. »

¹⁰⁸ C'est-à-dire ce que Spinoza raconte de l'essence du Père et du Fils.

¹⁰⁹ Les traces sont des proportions de mouvement et de repos dans les parties du corps.

¹¹⁰ Cette idée se trouve aussi dans *E V*, prop. 1

surprenante. À vrai dire, la raison (deuxième genre) contemple les notions communes, qui sont toujours présentes. Il y a toujours du mouvement et du repos, par conséquent, il y a toujours de l'intellect, de la compréhension. *Le pouvoir de la raison n'est pas de distinguer réellement l'essence de l'actualité, il est de faire voir le rapport entre les deux pour l'internaliser dans l'essence éternelle*¹¹¹. Ce que la raison me dit vraiment, c'est qu'il y a une image de la trace, et une trace de l'image, qui existent dans les notions communes. Il suffit que l'une des deux soit valide pour que l'autre le soit. *Si l'on tient compte du temps* : mon corps continue de percevoir un grand nombre d'objets, et la raison finira bien par les ramener aux notions communes. Le noir galeux devient une proportion de mouvement et de repos, une trace, dont l'image peut être rappelée par la mémoire. Son essence existe dans mon esprit comme l'image, d'une essence contingente. Mais pour que l'image devienne un présage, il faut la considérer en tant qu'idée, soumise à la puissance de l'intellect. C'est là que la connaissance de l'union et de l'amour entre en jeu : si l'image est l'affection d'une essence qui découle de la mienne, elle possède une vérité éternelle. En ce sens l'image est un effet de l'esprit qui se dédouble : la connaissance de l'éternité de l'image par l'intellect est un pressentiment confus de l'affection future, mais la vivacité de la trace est un pressentiment confus du lien éternel entre les essences, une expérience de l'éternité. Or entre les deux, il n'y a jamais de futur clair : la durée est donc *la continuation indéfinie de l'exister*¹¹². Mais l'éternité elle, est *l'existence même, en tant qu'elle découle de la seule définition d'une chose éternelle et infinie*¹¹³. Dans ce jeu perpétuel, ce que nous pouvons savoir, c'est qu'il y a des traces et des pressentiments disséminés dans les attributs. Lorsque nous arrivons à ce point, il est

¹¹¹ De toute façon, il n'y a pas de différence réelle entre les deux.

¹¹² E II, déf. 5

¹¹³ E I, déf. 8

difficile de dire, lequel du corps ou de l'esprit, exprime réellement la puissance. Il y a de la musique, éternité dans l'existence.

Ce que nous venons de dire apparaîtra obscur. Nous allons tout de même tenter de donner une dernière explication. Nous disions un peu plus haut que l'intellect enchaîne ses démonstrations comme l'imagination ses images. Mais les démonstrations sont « les yeux de l'Esprit ». Elles se font voir d'elles-mêmes, jusqu'à ce qu'à force d'ouvrir les fenêtres, nous comprenions que nous avons allumé une lanterne. Il faudrait donc que ce que les démonstrations font voir, les images le fasse entendre. De cette métaphore, il devrait suivre une équivalence dans le Corps, que nous formulerons ainsi : les images sont les oreilles du Corps. Le Corps entend ce que l'Esprit affirme, et l'Esprit voit ce que le Corps se figure. *J'affirme, dit Spinoza à Balling, qu'il s'est produit la même chose dans mon sens interne par la vision, que dans le tien par l'ouïe. C'est cela la différence : au départ, nous pensions que nos corps avaient agi. Mais ton corps a entendu parce que ton esprit voyait, tandis que dans mon cas, mon esprit a entendu parce que mon corps voyait. Car nous avons ramené à l'intellect le lien entre l'essence du Père et du Fils. Ce que mon corps a vu, ce sont les yeux des démonstrations, exprimés par le visage qui me regardait ; ce que mon esprit a par la suite entendu. Dans ton cas, nous étions tentés de dire que ton corps a agi sur l'Esprit ; mais par mes démonstrations dont le pouvoir se confirme dans l'Étendue, nous avons réalisé que c'était ton Esprit qui avait agi (car les démonstrations font voir l'intellect infini). Ce que mon corps a perçu, c'est une image du pouvoir des démonstrations qui est entrée dans l'Esprit par son ralliement aux notions communes. Cependant, cette image a quand même illustré l'immanence du passage de la chose singulière au Tout, sans jamais exprimer d'essence individuelle susceptible d'être unie à une autre, par conséquent de devenir présage. Je confirme que le*

corps peut agir, et par cette confirmation, j'*explique* que c'est ton Esprit qui a agi. « Les relations expressives sont explicatives¹¹⁴. »

Ce passage difficile est la seule façon que nous ayons d'illustrer l'idée selon laquelle le raisonnement peut s'ajouter à la certitude du prophète, non pas parce qu'elle en est un signe externe (auquel cas l'autorité de la raison ne serait qu'une doctrine de la raison), mais qu'elle subsiste comme trace dans le Corps.

¹¹⁴ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 89

CONCLUSION

A. Le spinozisme envisage un allègement de l'esprit

Que Spinoza lui-même eût entendu quoi que ce soit de significatif à l'image vive et distincte, cela est probablement impossible à déterminer, et si ce l'était, la démonstration dépasserait le cadre de cette recherche. Qu'il ait souvent dénoncé les sornettes de la superstition, de la Kabbale, et de la mystique, cela est indubitable. Mais puisque l'idée Dieu témoigne de la possibilité qu'il n'y ait rien qui ne puisse être compris, il faut relativiser ces condamnations. Il y a des sornettes, soit parce que nous plaçons du sacré en elles à outrance, soit parce que par histrionisme, nous recherchons sans but des « nouveautés ». Si nous arrivons à les replacer à leur juste place, comme des traces subsistant dans un être fini, nous ne devrions, pas à leur égard, ressentir d'épouvante, c'est-à-dire ici, être consternés par la double peur de leur attribuer une essence actuelle par l'esprit ou par le corps, chacune des deux options apparaissant comme un plus grand mal que l'autre, dans un flottement de perpétuelle obscurité. Lorsque le projet théologico-politique de Spinoza s'affiche comme une libération de la crainte, il s'insère dans une évolution épistémologique correspondant à tous les genres de connaissance : politiquement, les libres penseurs ne doivent pas être menacés, ils doivent avoir la liberté de faire voir les notions communes ; épistémologiquement ensuite, le libre penseur ne doit pas craindre de sacraliser jusqu'à la plaisanterie, s'il croit que cela disposera son essence individuelle à la piété. Ainsi la raison rejoindra son corps. Spinoza ne l'énonce pas explicitement, mais nous pouvons déduire en filigrane

de sa pensée : comme nous avons perdu le sens de presque tous les mots hébreux, il serait surprenant que toute la Bible, un récit de plusieurs milliers de pages, ne contienne pas la *moindre plaisanterie*, bien que nous ne puissions plus les comprendre. Si l'Écriture est muette, il n'est pas plus difficile d'en faire une chose sacrée que d'en faire une plaisanterie. Mais quelle est la conclusion du *TTP* ? Que la liberté de parole est souhaitable, puisque les hommes finissent toujours par dire ce qu'ils devraient taire¹¹⁵. Mais le rire est l'expression de la puissance dans le corps, et la fin première de la République, selon la préface, c'est d'assurer la sécurité du corps, pour le libérer de la crainte. Il nous est difficile d'envisager qu'un philosophe aussi pénétrant et aussi rigoureux que Spinoza, n'ait pas, ne serait-ce « qu'à travers un nuage », entrevu une telle possibilité. À cet égard, le *TTP* emploie à plusieurs reprises un terme absent des autres écrits de Spinoza : *sana ratio*, la « saine raison ». La raison ici, extirpée de son rôle purement épistémologique, apparaît comme une sorte de sens commun de la sociabilité, qui enseigne la santé d'un juste équilibre, entre ce que Spinoza voudrait que l'on comprenne de lui, et ce qui peut être dit à une époque donnée. La fiction d'une « raison dans le corps » est appelée par concession « surnaturelle », mais à l'échelle de compréhension qu'évoque l'Éthique, elle n'est qu'une fiction heuristique.

B. La béatitude dans le pouvoir de prédiquer l'existence

Dans son célèbre argument contre la preuve ontologique, Kant disait que l'on ne peut faire de l'existence un prédicat, pas plus qu'un marchand ne pouvait augmenter sa fortune en ajoutant des zéros à une colonne de chiffres. Spinoza aurait probablement répliqué : « C'est parce que vous considérez l'existence comme un entier indivisible, un

¹¹⁵ *TTP* [241], ch. 20 § 4

atome : si vous la considérez comme un *rapport*, vous pouvez bien multiplier par dix le numérateur et le dénominateur, et alors il se sera passé *quelque chose*. » Disons par exemple que mon être, et pour rappeler l'exemple du cercle, correspond à 22/7. Lorsque je comprends, je ne résous jamais ma finitude, mais je passe à 220/70. Je crée par là un espace qui n'en est pas moins délimité et équivalent au précédent, mais je viens de concevoir certains mouvements supplémentaires qui me sont internes, qui expriment l'infini à l'intérieur du fini. Le rapport est le même, mais son glissement éclaire l'infinité de parties qui me constituent. C'est ce qui se produit lorsque nous imaginons une essence : nous donnons les coordonnées d'un point à l'intérieur de notre petit cercle. Ce point infime est susceptible de mouvement et de repos dans l'étendue : ce qui était une image dans l'Esprit est une trace dans l'Étendue. Cela se nomme « gain de puissance » : les rapports qui constituent notre être s'accroissent, mais dans la même *proportion*. Maintenant, à force de démonstrations, j'en viens à l'idée que Dieu est un être absolument infini. S'il est absolument infini, je ne peux imaginer sa quantité. De la même manière, je ne peux plus imaginer ma propre quantité : cette quantité, je ne peux la concevoir qu'en comparaison d'une autre quantité, mais je sais que l'attribut qui me contient est infini. À un certain moment, j'abandonne l'idée d'imaginer le grand cercle qui contient mon petit cercle. Lorsque je n'imagine plus le grand cercle, le petit cercle devient absurde, il n'y a plus de coordonnées pour lui dans l'espace. Il n'y a donc pas de figure, mais il y a *quelque chose* : le mur blanc, intensité absolue, dont nous sommes un degré. Lorsque j'imaginai des objets vifs, ou que je concevais des idées claires, mes rapports s'accroissaient, mais je limitais les coordonnées des objets aux limites de mon cercle : à ce moment je connais l'allégresse, le lien entre le Corps et l'Esprit. Lorsque je supprime la figure de mon cercle, ses points s'évanouissent dans l'attribut ; je fais le

pont entre l'union corps/âme et celle avec Dieu, mes points sont en Dieu. C'est la béatitude, « ce en quoi mon esprit pourrait se reposer pour l'Éternité », dit Spinoza dans le *TIE*¹¹⁶. La béatitude est la qualité intensive du rapport de mouvement et de repos contenu dans l'allégresse (ou hilarité). La distinction entre béatitude et allégresse, une fois saisi le processus, est purement heuristique. Pas moins que ne l'est aussi la différence entre le signe et l'idée de l'idée, si tant est que contrairement à l'affect, il exprime l'état du corps du prophète.

C. L'impudence éthique et la répétition du projet de Spinoza

À l'image de l'hilarité qui peut se faire béatitude, l'impudence peut devenir fermeté¹¹⁷. Selon les définitions des affects¹¹⁸, l'impudence n'est pas vraiment un affect : elle est l'absence de crainte de la honte. Puis sans autre explication, Spinoza annonce qu'il le montrera « en son lieu ». Déjà, une hypothèse se dessine : la crainte relève du doute et du flottement, elle est une barrière épistémologique, lorsque nous hésitons à reconfigurer l'indifférence essentielle des choses pour se les approprier par notre puissance. Il y a certes une impudence, qui suscite la consternation, à rire de choses sacrées, ou à sacraliser des peccadilles. À moins, bien entendu, de le faire en tant que nous comprenons et que nous sommes vertueux. L'impudence subsiste dans le lieu de l'indifférence d'affirmation ; elle est une authenticité de l'essence. Pourtant le scolie de prop. 58, *E IV*, seul endroit où il est à nouveau fait mention de l'impudence, Spinoza semble la décrire comme un affect passif : l'impudent est moins parfait que celui qui a honte d'une erreur qu'il a commise, car au moins, la honte témoigne d'une volonté de

¹¹⁶ Selon *TIE* § 4, le plaisir offre un repos qui n'est pas véritable.

¹¹⁷ *E III*, prop. 59 sc.

¹¹⁸ *E III*, « déf. des affects », 31

vivre honnêtement. Détail important : l'impudence n'est pas moins bonne que la pudeur, elle est seulement moins bonne que *l'état de honte en tant que tel*. En ce sens, elle n'est pas un affect, s'il n'y a pas lieu d'avoir honte. Elle dépend de l'essence : si le parricide appartient à mon essence¹¹⁹, l'impudence n'est pas moins une vertu qu'elle le serait pour une essence fondée sur la fraternité. La prop. 58 établit la validité de l'impudence par rapport à la raison : « La gloire ne répugne pas à la raison, mais peut en naître ». Nous pouvons nous sentir glorieux, à juste titre, si notre raison fait voir à d'autres la justice et la vertu. La raison, sans problème aucun, peut s'avérer impudente. En ce sens elle est une forme de liberté qui rappelle le principe d'indifférence d'affirmation. Tout cela, c'est avec une certaine impudence que Spinoza l'explique, après tout : alors qu'il annonçait que l'impudence n'est pas un affect, et qu'il le montrerait en son lieu, il se contente d'un scolie où il la décrit comme affect, en même temps qu'il renvoie à des propositions où il suggère qu'il a bien le droit de se sentir glorieux d'enseigner une doctrine aussi sublime.

L'impudence dans la philosophie de Spinoza revêt deux visages principaux :

- (i) Une décomposition et recomposition totales de l'aristotélisme scolastique de façon interne à ses concepts, où l'hyper-rationalité correspond à des translations de sens qui conduisent à l'imagination.
- (ii) Décomposition et recomposition totales de l'Écriture, dans un premier temps pour condamner la superstition et l'obéissance, dans un second pour rappeler que l'exercice de la raison vise l'émulation des prophètes imaginatifs, à des fins esthétiques.

¹¹⁹ *Ep.* 23

Le paradoxe devient le suivant : Spinoza, araignée métaphysique, savait bien que la valorisation de l'imagination qu'il opère allait se retrouver coincée entre la théologie et la rationalisme ; que des mouches, qu'il s'estimait incapable d'imaginer infinies¹²⁰, allaient se prendre dans sa toile¹²¹. Que *sa* raison, si utile fût-elle, allait bien finir par enferrer ses lecteurs dans des jeux de langage, et qu'il n'y a de liberté possible qu'en indiquant à demi-mots les possibilités de s'en sortir. La confiance logique envers son système lui permettait de concevoir qu'il ne pourrait être surpassé que par l'imagination. Car la raison qu'il emploie lui-même ne peut concevoir l'essence de ses lecteurs ; mais ces essences, il peut les imaginer comme des coordonnées en lui, suscitant en lui l'humilité par la caution métaphysique des glissements de sens qu'il rend possibles. Il y a une grande force en lui, mais malgré toute la volonté d'union par l'amour présente dans sa pensée, il subsiste un résidu d'individualité et de puissance externes à nous, dans son essence. Tant l'incompréhension que la compréhension ne sont jamais totales, il y a un flottement entre la crainte et l'espérance. L'important, c'est de trouver dans la Nature un outil pour forger le fer : disons, après Nietzsche, philosopher à coups de marteau. C'est ainsi que Spinoza cite ces vers d'Ovide : *Amants, ayons ensemble espérances et craintes ; Il est de fer, celui qui aime, autorisé par l'autre*¹²². Nous considérons avec sérieux cette anecdote rapportée par Colérus :

Il se divertissoit aussi quelque fois à fumer une pipe de tabac ; ou bien, lorsqu'il vouloit se relâcher l'esprit un peu plus long tems, il cherchoit des araignées qu'il faisoit battre ensemble, ou des mouches qu'il jettoit dans la toile d'araignée, & regardoit ensuite cette bataille avec tant de plaisir, qu'il en éclatoit parfois de rire.¹²³

¹²⁰ TIE § 38

¹²¹ Voir *L'Anthécrist*, § 16 : [Dieu devenu araignée] s'est remis à dévider le monde hors de lui-même – *sub specie Spinozæ* –, il se transfigure en une chose toujours plus mince, toujours plus pâle, il devint « idéal », « esprit pur », « absolutum », « chose en soi »... *Déchéance d'un Dieu : Dieu devint « chose en soi »...*

¹²² E III, prop. 31 cor.

¹²³ *Éthique*, (traduction B. Pautrat), p. 569

Voici comment Nietzsche perçoit ces petites taches de moquerie dans l'allégresse, et d'impudence dans la fermeté :

Il y a du moins des vérités d'une pudeur et d'une susceptibilité particulières dont on ne peut s'emparer que d'une façon imprévue, - qu'il faut surprendre ou laisser... Enfin ma brièveté a une autre raison encore : parmi les questions qui me préoccupent, il y en a beaucoup qu'il faut que j'explique en peu de mots pour que l'on m'entende à mots couverts. Car il faut éviter, en tant qu'immoraliste, de pervertir l'innocence, je veux dire les ânes et les vieilles filles des deux sexes, qui n'ont d'autre profit de la vie que leur innocence ; mieux encore, mes œuvres doivent les enthousiasmer, les élever et les entraîner à la vertu. Je ne connais rien sur la terre de plus plaisant que le spectacle de vieux ânes et de vieilles filles qu'agitent les doux sentiments de la vertu : et « j'ai vu cela »¹²⁴ - ainsi parlait Zarathoustra¹²⁵.

Que fait Nietzsche ici ? Il parle au nom de Spinoza sans avertissement, et annonce un nouveau jeu philosophique : celui dans lequel nous créons des prophètes fictifs pour rendre hommage à nos prédécesseurs qui nous « passent le témoin », dans une course philosophique où le gagnant est celui « qui court le plus lentement ». Nous avons atteint le terme de cette recherche : qu'on relise, si on le veut, le prologue de *Zarathoustra*, qui devrait, à la lumière de ce que nous avons dit, être absolument clair. Ainsi nous répondrons nous-mêmes au défi poétique que nous nous sommes lancé plus tôt¹²⁶, qu'en vérité Nietzsche nous lance. Ce matin dans les horoscopes, nous avons lu la chose suivante, sous notre signe : *Votre nouvelle flamme n'était qu'une torche. C'est donc sans regret que vous la laisserez se passer le flambeau.*

¹²⁴ « Sans intellect infini, il n'y a pas de ceci ou de cela », disait Spinoza dans le passage du mur blanc.

¹²⁵ *Gai savoir*, § 381

¹²⁶ *Supra* 4.1

Bibliographie

1. Sources

NIETZSCHE, *Oeuvres*, vol. 2, édition par J. LACOSTE et J. LE RIDER, Paris, Robert Laffont, 1993, 1750 p.

SPINOZA, *Oeuvres*, vol. 1 : « Premiers écrits », Paris, PUF/Épiméthée, 2009, 479 p.

-----, ---, vol. 3 : « Traité théologico-politique », 1995, 862 p.

-----, ---, vol. 5 : « Traité politique », 2006, 479 p.

-----, *Opera*, vol. 4 : « Epistolae », Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von C. Gebhardt, 1972 (1925), 447 p.

-----, *Correspondance*, présentation et traduction par M. ROVERE, Paris, GF, 2010, 464 p.

-----, *Éthique*, présentation et traduction par B. PAUTRAT (bilingue), Paris, Seuil, 1999 (1988), 695 p.

-----, *Traité de l'amendement de l'intellect*, traduction par B. PAUTRAT (bilingue), « Petite collection », Paris, Allia, 1999, 192 p.

2. Études

BALIBAR, Étienne, « Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur », in *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, pp. 105-137.

BERTRAND, Michèle, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, « Philosophie d'aujourd'hui », PUF, 1983, 192 p.

DELEUZE, Gilles, « Cours de Vincennes », *Webdeleuze*, [en ligne].

<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html> (page consultée le 11 juillet 2011).

-----, *Spinoza et le problème de l'expression*, « Arguments » Paris, Éditions de Minuit, 1968, 336 p.

-----, *Spinoza : philosophie pratique*, « Reprise », Paris, Éditions de Minuit, 2003 (1981), 175 p.

JAQUET, Chantal, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, 304 p.

- LAUX, Henri, *Imagination et religion chez Spinoza*, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 1993, 317 p.
- MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, « Le sens commun », Paris, Éditions de Minuit, 1987 (1969), 647 p.
- MOREAU, Pierre-François, *Problèmes du spinozisme*, « Histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 2006, 204 p.
- , *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, « Épiméthée », Paris, PUF, 1994, 612 p.
- RAMOND, Charles, *Dictionnaire Spinoza*, Ellipses, Paris, 2007, 187 p.
- SAVAN, David, « Spinoza and language », in *Spinoza : A Collection of Critical Essays*, edited by M. GREENE, Notre Dame, University of Notre Dame press, 1973, 390 p.
- VINCIGUERRA, Lorenzo, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 2005, 334 p.