

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 1

Artikel: Études critiques : le problème du rationalisme de Spinoza
Autor: Boss, Gilbert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381240>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDES CRITIQUES

LE PROBLÈME DU RATIONALISME DE SPINOZA

GILBERT BOSS

Dans son récent ouvrage sur le rationalisme de Spinoza¹, F. Alquié aborde le philosophe hollandais non pas en pur historien soucieux de restituer le système dans sa cohérence abstraite, mais en homme pour qui l'enjeu de cette philosophie importe avant tout, et qui, pour cette raison, tente d'effectuer concrètement la démarche de pensée proposée par l'auteur de l'*Ethique*, afin d'éprouver si cette voie conduit bien à la sagesse, au salut ou à la félicité, comme le veut Spinoza. Se fiant à cette expérience et à divers indices, F. Alquié conclut que le cheminement spinoziste ne mène pas à la fin qu'il promet, et il analyse les raisons qui lui paraissent expliquer la déception inévitable du disciple de Spinoza, c'est-à-dire le mécanisme de l'illusion propre à cette philosophie.

L'auteur n'entend pas présenter son analyse de sa propre expérience du caractère illusoire du spinozisme comme une réfutation pure et simple de ce dernier. Aussi conclut-il, à propos des concepts centraux de Spinoza: «à ces concepts, nous ne sommes pas toujours parvenus à faire répondre une véritable expérience de pensée. C'est en ce sens que nous avouons ne pas «comprendre» l'*Ethique*. Le présent ouvrage est l'expression de cet aveu.» (p. 354). Néanmoins ce témoignage tend bien à constituer un argument décisif contre le spinozisme, puisque cette «incompréhension» cherche à se justifier en trouvant ses causes dans la structure même du système et des concepts de l'*Ethique*. C'est pourquoi, si cette dernière œuvre doit rester signifiante dans le sens où elle voulait l'être, il faut qu'elle offre la possibilité de récuser cette charge. Or nous pensons qu'elle le peut.

D'abord, concernant la valeur d'un témoignage en philosophie, elle nous paraît dépendre entièrement de la qualité de l'argumentation qui le soutient, vu que c'est la condition à laquelle il acquiert une certaine nécessité pour la pensée, et réclame ainsi la considération du philosophe. Pour cette raison, tandis que la démarche de l'ouvrage analysé ici produit un réel défi à ceux qui estiment le spinozisme cohérent, il ne nous paraît pas en revanche qu'on puisse, à l'instar de l'auteur, interpréter comme un indice sérieux de l'échec de la philosophie à conduire ses adeptes à la béatitude le

¹ FERDINAND ALQUIÉ, *Le Rationalisme de Spinoza*. (Epiméthée), Paris, PUF, 1981.

simple fait que nous ne connaissons pas de témoignages explicites de spinozistes se disant sauvés grâce à leur philosophie. Et la vie de Spinoza ne nous semble pas davantage pouvoir étayer une telle thèse. Car comment définir la béatitude dans le comportement extérieur du sage? Et le spinoziste accorde-t-il au témoignage assez d'importance pour qu'il juge utile de s'affirmer bienheureux? Il semble au contraire que Spinoza ait justement tenu à distinguer nettement la philosophie de la théologie, en accordant à cette dernière seule le recours à la connaissance par ouï-dire, ou au témoignage. Non pas certes qu'il le refuse absolument. Mais le témoignage ne peut conserver pour le sage qu'une fonction très subalterne; et il suffit à cet égard que le philosophe ne se comporte pas de façon évidemment contraire à ce que son éthique exige pour ne pas discréditer son enseignement. Et de ce point de vue, la vie de Spinoza peut même passer pour exemplaire.

Passons donc aux arguments qui touchent la pensée elle-même (ou l'expérience de pensée) que propose l'*Ethique*. Selon F. Alquié, la difficulté de cette philosophie viendrait d'une contradiction et d'une ambiguïté profondes des concepts principaux et du système entier, contradiction prenant sa source dans une volonté chimérique de concilier deux désirs irréductibles: d'une part celui des biens du monde, et de l'autre celui du bien absolu, à la fois le bonheur et la béatitude, la nature et l'Absolu ou le Dieu sauveur, à la fois la précision de la raison mathématique, et la vision béatifique ou l'amour de Dieu. Bref, Spinoza a voulu développer dans son extrême rigueur la nouvelle science mathématicienne, opposée à l'imagination religieuse, et atteindre par son moyen les fins mêmes de la religion traditionnelle, dont sa science l'obligeait à critiquer les idées.

En un sens, il nous semble qu'on peut admettre en effet que Spinoza a voulu réaliser par la rigueur de la connaissance rationnelle les fins que les religions visaient en recourant à l'imagination. Et, du point de vue de Spinoza, il n'y a rien là de contradictoire, la contradiction étant au contraire dans l'espoir d'atteindre à la béatitude sans passer par la connaissance philosophique. Il s'agit en effet de préciser que, mis en relation, la fin comme les moyens changent de nature par rapport aux modèles qu'ils paraissent imiter. Le rationalisme de Spinoza, parce qu'il vise le salut, précisément, ne se confond plus avec celui du pur mathématicien. Et de même, la béatitude du sage spinoziste ne peut plus être celle que se représente la dévotion, puisqu'elle découle maintenant de la connaissance vraie. Autrement dit, s'il est incontestable qu'il serait contradictoire de s'appliquer simplement à l'étude des mathématiques, ou des sciences qui en dérivent, dans l'espoir de parvenir au salut que nous fait désirer notre imagination, il ne s'ensuit pas pourtant que la raison philosophique et le salut philosophique se contredisent, pourvu qu'on se garde de les réduire à leurs parents non philosophiques. C'est du moins dans cette perspective que nous pensons trouver chez Spinoza les raisons de répliquer aux objections plus particulières que nous

allons exposer, succinctement, et sans prétendre à dévoiler ainsi toute la richesse de l'ouvrage de F. Alquié :

1) En ce qui concerne la méthode, on peut déceler chez Spinoza une contradiction entre sa foi absolue dans le pur raisonnement démonstratif de type mathématique, qui déroulerait dans ses déductions l'ordre même de l'être, d'une part, et d'autre part son application de cette méthode, qui implique un point de vue humain, c'est-à-dire une recherche qui n'est pas aussitôt adéquate à l'être, mais doit chercher à s'en approcher de l'extérieur. D'où l'impasse du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, où l'auteur devait exposer sa méthode, alors qu'il ne peut pas en avoir d'autre que le système lui-même (p. 52ss). Et Spinoza va jusqu'à contredire ouvertement son principe de l'infailibilité de la démonstration à la mode géométrique, lorsqu'il expose selon ce procédé la philosophie de Descartes, prouvant ainsi des thèses qu'il avoue rejeter quant à lui. « Nous rencontrons alors une difficulté insurmontable. Comment, en 1663, Spinoza peut-il admettre à la fois que la philosophie cartésienne est mathématiquement démontrable et que, cependant, elle ne contient pas la vérité? Comment n'a-t-il pas aperçu, non plus du reste que Meyer, qu'il y a contradiction manifeste entre l'opinion selon laquelle la méthode géométrique assure une connaissance certaine, et la découverte d'erreurs au sein d'un exposé qu'elle commande tout entière? » (p. 65).

2) Dans son concept de l'Être absolu, Spinoza veut confondre Dieu et la Nature par deux mouvements opposés: d'un côté il divinise la nature, de l'autre il naturalise Dieu. Il arrive donc à un concept hybride: « son Dieu est à la fois une Nature qui s'étend dans l'espace infini et survit à notre mort, et une Personne qui nous pense, nous aime et nous sauve » (p. 93). C'est pourquoi la définition spinoziste de Dieu est incompatible avec celle de ses constituants; autrement dit, les définitions 3, 4 et 6 de la première partie de l'*Ethique* — celles de la substance, de l'attribut et de Dieu — sont incompatibles entre elles. En effet, Dieu étant constitué d'une infinité d'attributs (déf. 6), il ne peut pas être en soi et être conçu par soi, c'est-à-dire substance (déf. 3), contrairement à sa définition (déf. 6), ni être fait d'attributs qui se réduiraient à ce que l'entendement perçoit de Dieu comme constituant son essence (déf. 4) (p. 108s). Ces termes sont donc ambigus et contradictoires. Car, si d'un côté Dieu est une substance, et les attributs, des attributs, de l'autre les attributs sont des substances, si bien que Dieu ne peut plus en être une à son tour. Car, comme « les attributs spinozistes sont des substances, nous ne saurions comprendre comment des substances multiples pourraient « constituer » une autre substance. Un ensemble de substances ne peut, à nos yeux, constituer qu'un agrégat de substances, non une substance nouvelle possédant une véritable unité. » (p. 123). Néanmoins Spinoza continue d'affirmer l'unité et la substantialité de Dieu, contredisant ainsi la substantialité des attributs, pour les ramener à leur rôle traditionnel

de pures dépendances de la substance. « Spinoza soutient donc successivement qu'il y a une infinité de substances et qu'il n'y en a qu'une. Si cependant, il peut le faire, c'est que, dans l'un et l'autre cas, il ne donne pas au mot « substance » le même sens. Et nous croyons, pour notre part, que lorsque Spinoza déclare que Dieu seul est substance, il revient partiellement à la conception traditionnelle selon laquelle la substance est un substrat, un sujet d'inhérence. » (p. 131).

3) La contradiction interne du Dieu spinoziste se retrouve dans son rapport au monde. Car, Dieu étant cause immanente, son effet reste en lui, et le monde tend à se confondre avec Dieu (p. 149). Toutefois la distinction radicale entre l'être en soi et les êtres en un autre accentue au contraire la différence entre la substance divine et les modes ou les choses du monde. Or « cette seconde inspiration amène nécessairement à retrouver l'idée d'un Dieu séparé, transcendant et créateur » (p. 150).

4) De cette ambiguïté de la causalité divine naît une contradiction dans l'épistémologie spinoziste. Car d'un côté le rationaliste radical prétend fonder ses déductions en Dieu pour connaître toutes choses parfaitement, tandis que de l'autre, le rapport des modes à leur cause entière est en un sens médiatisé par l'infinité des autres modes dans leur détermination réciproque. Or une déduction infinie nous reste inaccessible. « De la sorte, l'universelle intelligibilité qu'affirme son rationalisme demeure une intelligibilité promise. Cette promesse d'intelligibilité ne fait pas disparaître la transcendance de l'Être, qui demeure toujours hors de nos prises. » (p. 160).

5) Autre difficulté liée à la relation entre Dieu et le monde: la contradiction inhérente à la célèbre doctrine du parallélisme. Les attributs, quoique réellement différents, comprennent tous pourtant le même ordre des modes. Or n'y a-t-il pas là une contradiction? Car si les attributs diffèrent totalement et sont parfaitement indépendants les uns des autres, comment savoir si leur ordre intime est identique ou non? A moins qu'on ne suppose que cet ordre est finalement celui de la pensée: « Force nous est donc, si toutefois nous voulons comprendre quelque chose en lisant les énoncés de Spinoza, de situer l'ordre dont il parle à l'intérieur de l'attribut Pensée. » (p. 168). Mais alors l'*Ethique* cache, sans l'avouer, la conception d'un Dieu esprit sous celle du Dieu nature (p. 169).

6) Autre conséquence de la division entre l'« en soi » et l'« en un autre », les modes sont contingents pris en eux-mêmes, leur existence ne découle pas de leur essence comme c'est le cas en Dieu, si bien qu'ils ne peuvent avoir aucune existence hors du temps. Par conséquent, ou bien l'homme est éternel en ce sens qu'il peut survivre sans fin, après sa mort, ou bien toute éternité lui est refusée. Il n'y a pas de troisième possibilité comme Spinoza le laisse parfois entendre (p. 171).

7) Mais Spinoza croit qu'il y a un salut pour l'homme. C'est pourquoi, en dépit de la conséquence qu'il tire de sa conception du Dieu-Nature, et

selon laquelle Dieu ne peut pas aimer, il admet entre Dieu et l'homme un amour, qu'il qualifie d'intellectuel pour cacher la contradiction. En vérité, ce concept d'amour intellectuel reste impensable, vu qu'il ne représente qu'un moyen de concilier formellement deux termes incompatibles (p. 176s).

8) La contradiction des désirs de connaissance rigoureuse ou mathématique, d'une part, et de connaissance de l'être réel, d'autre part, se manifeste également dans la théorie spinoziste de la connaissance. C'est ainsi que le Hollandais définit la vérité tantôt comme étant son propre critère et comme restant entièrement intérieure à l'idée, tantôt comme correspondance extérieure de l'idée et de l'objet (p. 212ss).

9) L'idéal de la connaissance purement rationnelle et de la déduction de toutes choses à partir de Dieu n'est pas respecté dans les faits non plus, attendu que Spinoza cherche à connaître Dieu à partir de la pensée et de l'étendue, attributs qu'il découvre dans les modes et dans la nature humaine. « En d'autres termes, Spinoza, qui déclare rejeter la méthode prenant pour point de départ l'expérience des modes, ne qualifie positivement Dieu qu'à partir de cette expérience. Tant il est vrai que l'être ne saurait nous être révélé par la seule raison. » (p. 221).

10) Dans ces conditions on peut craindre que tout le système ne soit qu'un cercle, qui retombe finalement sur les prémisses qu'il avait voulu éliminer. Ainsi, au lieu de partir de Dieu pour se comprendre lui-même, l'homme n'aura fait qu'un détour illusoire par une idée de Dieu qu'il a forgée à sa propre image. Car c'est « uniquement parce qu'il sait que l'homme est « chose pensante et chose étendue » que Spinoza peut dire que Dieu est « chose pensante » et « chose étendue ». Dès lors on peut craindre que la « déduction » de l'homme à partir de Dieu ne repose sur un cercle logique » (p. 221).

11) Spinoza reconnaît d'ailleurs que la raison ne supprime pas simplement l'imagination. De même, elle ne nous délivre pas de toutes les passions. Mais dans ce cas, peut-elle encore conduire à la félicité? « Spinoza estime que nous pouvons parvenir à la béatitude sans avoir acquis sur nos sentiments un pouvoir absolu. On trouve là une première difficulté: comment être pleinement heureux sans se délivrer de ses douleurs? » (p. 260).

12) Comme l'idée de Dieu, l'idée spinoziste de l'homme rassemble des concepts incompatibles. L'inspiration mathématique bannit la finalité du monde pour réduire toutes choses, et l'homme parmi elles, à de pures mécaniques. Mais Spinoza ne s'en tient pas là. Il attribue aux individus une tendance non seulement à se conserver (ce qui ne suppose encore rien d'autre que l'inertie), mais encore à se perfectionner. Et par là il réintroduit les fins, qu'il voulait supprimer, et soutient en réalité une vision plus biologique que mathématique.

13) Dans l'*Ethique*, les sentiments sont dérivés de cette tendance de l'homme à se perfectionner, ou du désir; la joie exprimant l'augmentation de notre perfection, et la tristesse, sa diminution. Dans ce cas, on peut se demander en quoi la connaissance peut modifier notre état affectif, attendu que celui-ci dépend finalement de la réussite ou de l'échec de nos efforts pour nous conserver ou nous perfectionner, c'est-à-dire, en fin de compte de notre situation dans le monde, situation qui échappe d'ailleurs à la connaissance claire de l'homme. « Les sentiments primitifs n'ont pas d'autre source, en sorte que joie et tristesse, en traduisant notre passage de fait à des états plus ou moins parfaits, ne contiennent aucune erreur. Comment espérer, dès lors, parvenir à la joie éternelle et à la béatitude? Comment prétendre bannir à jamais la tristesse, si la tristesse est passage à une moindre perfection, et s'il est vrai, incontestablement vrai, que nous passons parfois à une perfection moindre? » (p. 293s).

14) Pour donner malgré tout à la connaissance son rôle salvateur, Spinoza identifie le désir au désir de comprendre. Or, outre que c'est réduire l'homme à son âme (et contredire ainsi le parallélisme), « c'est admettre que vouloir être et vouloir connaître ne sont qu'une seule et même volonté. L'expérience la plus commune dément cette assimilation. (...) L'ambition de devenir savant et l'ambition de devenir puissant en ce monde demeurent différentes. La théorie du salut, telle que nous la présente l'*Ethique*, repose pourtant tout entière sur leur assimilation. » (p. 298).

15) Au reste, après avoir suspendu le parallélisme pour permettre à l'âme de chercher le salut en elle seule et lui donner ainsi la possibilité de se rendre indépendante des événements extérieurs, Spinoza revient à sa théorie du parallélisme, pour faire correspondre les aptitudes à connaître de l'âme aux capacités d'un corps très différencié. Il y a évidemment ici une inconséquence. « Comment expliquer tout cela, sinon par la volonté de réunir à tout prix une conception de type aristotélicien selon laquelle l'âme est la forme (sinon l'idée) du corps, et une conception de type cartésien, selon laquelle l'âme, indépendante de la matière, dispose de forces propres? » (p. 303s).

16) Enfin le but même de l'*Ethique*, l'éternité de notre âme, paraît paradoxal. Car notre âme n'est pas éternelle en tant qu'elle existe dans la durée, mais en tant seulement qu'elle est éternellement connue par Dieu. Mais quelle est notre essence en Dieu, étant donné que notre corps — et partant, notre âme — change constamment et que Spinoza ne reconnaît pas d'autres essences que les choses singulières concrètes? Au demeurant, comment connaître notre corps dans ses moindres détails, mieux qu'aucun savant ne peut le rêver, ainsi que Dieu doit bien le connaître lui-même? Comment quitter notre perspective humaine pour nous mettre au point de vue de Dieu et nous considérer de là dans notre éternité, au point que « je pense » puisse être substitué par « Dieu me pense »? (p. 325ss).

A ces objections, que nous avons résumées et isolées de leur contexte, leur enlevant ainsi une partie de leur force de persuasion, nous ne tenterons aussi de donner que des éléments de réponse assez rapides, destinés surtout à indiquer les forces du texte de Spinoza, sans les développer, puisqu'il s'agit précisément de défendre l'idée que le système est plus cohérent, plus capable de se soutenir par lui-même qu'il ne le paraît. Nous reprenons les objections dans l'ordre où elles viennent d'être exposées :

1) Le fait que Spinoza a entrepris de démontrer géométriquement une philosophie qui ne lui paraissait pas entièrement vraie, pour l'exposer, montre à nos yeux, non pas qu'il est inconséquent dans sa foi rationaliste, mais qu'il considère bien la démonstration géométrique comme un excellent moyen d'exposition plutôt que comme l'instrument infallible pour produire la vérité. Et cette conclusion est confirmée par le fait que Spinoza s'est essayé à plusieurs styles différents dans ses œuvres. De plus, on peut remarquer que les divers fragments où Spinoza met sa propre philosophie dans l'ordre géométrique hors de l'*Ethique*, ne présentent pas les raisonnements dans le même ordre, ce qui laisse supposer qu'il ne croyait pas que la vérité ne pouvait s'exprimer que d'une seule façon². Dans cette perspective, la question de la méthode n'est plus vaine, vu que le système concret de l'*Ethique* ne représente plus l'unique méthode possible. Mais, demandera-t-on, comment reconnaître la vérité, si la démonstration géométrique peut tromper? Simplement, il n'y a pour Spinoza aucun critère extérieur de la vérité, qui est au contraire sa propre norme. La certitude se suffit à elle-même. Toutefois, Spinoza n'a-t-il pas dit que les démonstrations sont les yeux de l'âme? Sans doute. Seulement les yeux ne sont pas la lumière, ni les démonstrations la vérité même, mais les moyens de la saisir. Il en va donc des démonstrations comme des yeux, il y en a de diverses, de meilleures et de moins bonnes. Finalement, la lumière se manifeste toujours par elle-même.

2) La contradiction dans la définition de Dieu n'existe que si l'on considère les attributs comme diverses substances. Or Spinoza nie qu'ils soient des substances, puisqu'il n'y a selon lui qu'une seule substance, à savoir Dieu. Il n'est donc pas question de composer cette substance — qui est d'ailleurs démontrée indivisible — à partir d'autres êtres qui seraient les attributs. Etant en soi et se concevant par soi, en effet, la substance ou Dieu ne peut pas faire l'objet d'une construction, ni dans l'être ni dans la pensée (et c'est pourquoi les premières propositions de l'*Ethique* ne peuvent pas être considérées comme une sorte de construction géométrique de l'idée de Dieu, mais seulement comme la démonstration de la nécessité de penser

² Cf. H. G. HUBBELING, « La Méthode axiomatique de Spinoza et la Définition du Concept de Dieu », in *Raison présente*, 43, Paris, 1977; et T. C. MARK, « Ordine geometrico demonstrata: Spinoza's Use of the Axiomatic Method », in *The Review of Metaphysics*, 29, Washington, 1975.

Dieu à partir de lui-même³). En quel sens alors les attributs constituent-ils la substance? En ce sens que l'être qui est en soi et se conçoit par soi ne peut pas se distinguer de ce par quoi il se conçoit, tandis que ce par quoi il se conçoit (l'attribut) n'est en retour rien d'autre que lui-même (la substance ou Dieu). Alors pourquoi tous les attributs ne forment-ils pas une multiplicité de substances? Parce que l'hypothèse d'une multiplicité de substances et celle d'une substance unique s'excluent réciproquement, et que cette dernière se démontre, mais non la première. En effet, chaque attribut exprime une essence infinie et indivisible, c'est-à-dire toujours la même essence de la substance absolue qui inclut tout être. Or cette substance est précisément celle qui se conçoit dans chaque attribut comme identique à ce par quoi elle se conçoit.

3) Les modes, étant en un autre, ne doivent pas être confondus avec la substance, qui est en soi. Cependant il n'y a entre eux nul rapport d'extériorité. Etant cause immanente, en effet, Dieu produit tous ses effets en lui-même, et il reste enveloppé en chacun d'eux. Pas plus que Dieu n'est concevable sans ses attributs, il ne peut se concevoir réellement non modifié, vu que c'est par la même nécessité qu'il se cause lui-même et qu'il produit toutes choses. Certes, en un sens la Nature naturante et la Nature naturée sont distinctes, puisque la deuxième doit s'expliquer comme dérivée de la première. Mais en un autre sens elles sont identiques, vu que, bien comprises, elles ont pour principe commun la cause de soi. Or la cause de soi ne peut pas sans contradiction différer de son effet. Nous ne voyons donc pas qu'il puisse y avoir chez Spinoza un Dieu séparé, transcendant et créateur. Car l'« autre » dans lequel sont les êtres en un autre (les modes) est précisément l'être en soi (la substance), qui est aussi simultanément le tout des êtres et l'être en tout. C'est pourquoi non seulement les modes sont en Dieu, mais Dieu n'est rien d'autre que leur propre être absolu.

4) Il est vrai que Spinoza ne croit pas à la possibilité pour l'homme de comprendre dans son extension l'infinité des causes qui déterminent chaque chose dans le système extérieur de la nature. Néanmoins, il n'y a là aucun mirage dans sa philosophie, puisqu'il démontre lui-même le caractère indéfini de la régression dans le système des causes finies. Autrement dit, Spinoza ne croit nullement à la possibilité de connaître exhaustivement les choses par le moyen des sciences mathématiques, bien qu'il accorde à la raison un domaine de certitude dans la déduction des propriétés universelles. C'est à cause de cette limitation de la raison que le salut reste inaccessible à ce mode de connaître et réservé à la seule connaissance intuitive — que la raison doit se contenter de préparer. Quant à la science intuitive, en tant que connaissance de l'essence même des choses, elle retrouve Dieu

³ Cf. A. Doz, « Remarques sur les Onze Premières Propositions de l'Ethique de Spinoza », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1976.

dans les choses — ou comprend les choses par Dieu — sans devoir passer par la déduction infinie des causes extérieures, de sorte que la limitation de la raison ne la concerne plus.

5) Le terme de parallélisme, on le sait, n'est pas de Spinoza. Et pour cause. Il suggère en effet l'idée de deux êtres extérieurs l'un à l'autre et placés dans une parfaite correspondance réciproque, sans qu'il y ait jamais entre eux le moindre contact. Or tels ne sont pas les attributs dans le spinozisme. Loin d'être séparés, ils constituent un seul et même être, à savoir Dieu. Et l'ordre des choses en eux n'est pas parallèle, mais identique. Plus encore, ce sont les mêmes choses qui forment cet ordre identique en chacun d'eux. Et comment en irait-il autrement, puisqu'il n'y a qu'un être, Dieu, dont toutes les choses ne sont que des affections? Les attributs sont donc identiques, encore que concevables chacun par soi, c'est-à-dire — vu la vérité de cette conception par soi — réellement différents. Cette identité du différent constitue certes un paradoxe. Mais c'est pour cette raison précisément que Dieu ou ses attributs ne peuvent pas se concevoir par une construction à partir d'autres notions, et doivent au contraire se concevoir uniquement par soi. Pour le problème qui nous concerne, remarquons simplement que, les attributs ayant un être identique, et l'ordre des modes étant un seul et même ordre des choses (qu'on les comprenne comme idées, corps, ou autrement encore), il n'y a nul mystère à ce que nous puissions connaître cet ordre et le reconnaître, sous quelque attribut que nous le concevions. Notons, par exemple, que la pensée et l'étendue sont l'une et l'autre accessibles à la pensée, vu que les corps comme les idées peuvent être ses objets, et que, même, ces deux sortes d'objets ne sont en réalité qu'une seule et même chose. Aussi, l'hypothèse d'un esprit créateur imposant son ordre aux choses n'a plus de fonction ici.

6) Spinoza a défini l'éternité de telle façon que sa confusion avec la succession temporelle ou la durée indéfinie soit exclue. Par conséquent, que l'homme survive sans fin ou non, il n'en devient ni plus ni moins éternel. Si l'homme peut être éternel, dans la perspective spinoziste, c'est donc bien dans la seule mesure où il participe à l'éternité divine elle-même, qui est la seule éternité possible. Et, Dieu étant en chaque chose, il n'y a aucune raison pour que l'éternité nous reste inaccessible.

7) Etant éternel et parfait, Dieu ne peut pas se perfectionner encore, de sorte que la joie et l'amour, qui la suppose, ne peuvent pas exister en lui, sinon en tant qu'il comprend des modes susceptibles de ces sentiments. Pourquoi Spinoza parle-t-il alors d'un amour intellectuel entre Dieu et l'homme? Il le fait de la même façon que lorsqu'il nomme parfois Dieu le bien suprême, malgré que le bien ne représente pour lui rien de réel et que Dieu est au contraire l'être ou la réalité même. Car Dieu est pour nous le bien. Aussi, quoique, ce bien atteint, le bien et le mal disparaissent, on peut continuer à le nommer « bien » par référence à notre désir antérieur. De

même, l'éternité exclut en vérité la joie et l'amour. Toutefois, par référence à ce que la perfection a signifié pour nous lorsque nous l'envisagions de l'extérieur, nous pouvons nommer cet état « joie » ou « amour », ou plutôt pour éviter la confusion, « félicité », « béatitude » et « amour intellectuel ». S'il reste une ambiguïté dans ces termes, c'est parce que ce qui se conçoit par soi se dit mal par autre chose.

8) La vérité est norme de soi, et l'idée adéquate peut donc se définir de façon uniquement immanente. Pourtant, Spinoza affirme aussi que l'idée vraie doit correspondre à son objet, ou que ce qui est objectivement contenu dans l'entendement doit nécessairement être dans la nature. Y a-t-il contradiction entre ces deux affirmations? Nous n'en voyons aucune. Car l'idée vraie d'une chose est cette chose même dans la pensée. Par suite l'idée vraie doit bien correspondre à son objet, et cette correspondance n'est rien d'extérieur à elle: elle a sa raison dans la nature même de la chose, qui est à la fois l'idée et son objet.

9) Dieu, nous l'avons vu, n'est rien d'extérieur aux choses, mais au contraire leur être absolu. Il est donc normal que la pensée ne doive pas sortir de la considération des choses pour concevoir Dieu. Ce qui ne veut pas dire évidemment que toute considération des modes soit une vraie conception de Dieu. C'est pourquoi Spinoza hiérarchise les modes de connaître. L'expérience considère les modes dans leurs relations extérieures et contingentes. Pour elle, Dieu est donc perdu dans l'extériorité infinie. La raison déduit des propriétés générales à partir d'autres propriétés plus universelles et clairement connues. Dans cette mesure elle peut penser le système de la nature, quoique d'une façon encore abstraite; si bien qu'elle peut avoir une notion de Dieu, qui, pour n'être pas erronée, n'en conserve pas moins une certaine abstraction ou extériorité. Enfin seule l'intuition voit Dieu en tant qu'il explique l'essence même des choses singulières, où il est concrètement. Par suite, s'il est vrai que l'expérience ne nous permet pas de concevoir Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu ne doive pas être conçu dans ses modes. Car concevoir l'étendue dans les corps ou la pensée dans les idées, cela ne revient pas à tenter de comprendre l'étendue par analogie avec les corps, ou la pensée par analogie avec les idées, mais bien les corps et les idées tels qu'ils s'expliquent par l'attribut qu'ils enveloppent.

10) On voit alors que l'homme ne commence pas par se considérer soi-même afin de se projeter en Dieu, dans la perspective spinoziste. Car l'homme ne sait justement pas encore vraiment qu'il est chose pensante et chose étendue tant qu'il n'a pas découvert dans sa pensée et dans son corps les attributs pensée et étendue. Et, bien qu'il trouve Dieu dans sa propre nature, c'est effectivement à partir de Dieu qu'il explique cette nature, et non l'inverse. En cela la philosophie diffère justement de l'imagination, qui commence, elle, par projeter son idée de l'homme sur la divinité, et ne trouve plus alors un Dieu pensée et étendue, mais un Dieu personnel.

11) Nous avons vu que la raison restait encore dans une certaine mesure abstraite, et c'est pourquoi Spinoza ne lui donne qu'un pouvoir relatif sur les passions. Aussi ne nous conduit-elle pas seule à la béatitude, même si elle nous rapproche d'un bonheur plus parfait. Il est donc vrai que la raison ne peut que réduire nos misères, sans les supprimer. Quant à l'intuition, elle nous rend éternels sans nous faire quitter notre essence particulière, ni la vie terrestre. En ce sens, elle ne supprime pas toute douleur, bien qu'en un autre sens elle puisse transformer la tristesse même en joie; et cela d'autant mieux que la félicité n'est plus la simple joie opposée à la tristesse, mais un état différent de celui des sentiments habituels.

12) L'étendue de Spinoza n'est pas un pur espace mathématique, inerte, mais une étendue dynamique, dont le premier mode est le mouvement et le repos. Il n'est donc pas étonnant que les modes particuliers de cette étendue ne se réduisent pas à leur tour à de simples mécaniques mortes et actionnées de l'extérieur. Qu'il y ait dans la nature une sorte de puissance de structuration n'implique pourtant pas qu'il y ait aussi des fins hors de la conscience de certains individus. Pourquoi la tendance vers la structuration ou la complication serait-elle moins originaire que la tendance vers l'homogénéité ou le chaos? Et en quoi l'une supposerait-elle une finalité davantage que l'autre? Au niveau de l'étendue, le repos et le mouvement forment des principes égaux, voire un seul et même principe.

13) Pour être des modes du désir, les sentiments n'en sont pas moins originairement des modes de la connaissance. Et cela premièrement parce que le désir lui-même n'est rien d'autre qu'un mode de l'idée. Et, plus encore, les modes fondamentaux du désir, la joie et la tristesse, représentent le passage à une plus ou moins grande perfection. Or la perfection — comme le bien ou le beau — n'est rien dans la nature, sinon un être de raison, c'est-à-dire justement un pur mode de penser. Aussi la connaissance modifie-t-elle fondamentalement notre vie affective, car notre passage à une perfection plus grande ou moindre n'est jamais une réalité incontestable, mais une pure manière de penser les faits vécus.

14) L'identité du désir et du connaître est donc plus profonde qu'il ne pouvait paraître, attendu que le premier se réduit à un mode du second. C'est pourquoi la perfection du désir est bien la connaissance; autrement dit, d'une façon ou de l'autre, tout désir est désir de connaître. Maintenant, que la connaissance soit une puissance, voilà qui ne fait aucun doute, puisque toute chose a autant de puissance qu'elle a d'essence. Or la connaissance est l'essence même de notre âme. Et si, naturellement, le politicien, le savant et le philosophe tendent vers des types différents de connaissance et de puissance, il n'en reste pas moins que, dans la perspective spinoziste, le philosophe qui cherche la vraie connaissance, cherche aussi la plus grande puissance — celle qui lui donne la maîtrise de sa propre âme.

15) Cette recherche de la connaissance ne se dissocie à aucun moment des mouvements du corps. Simplement, il est inutile de recourir au corps pour l'expliquer, la pensée se concevant parfaitement par elle-même. Spinoza a donc entièrement raison de faire remarquer qu'il n'a pas oublié l'existence du corps lorsqu'il traitait de l'âme en elle-même (qu'il n'envisage donc ni en aristotélicien, ni en pur cartésien).

16) La question de savoir, parmi toutes les formes que prend notre corps ou notre âme au cours de notre vie, laquelle est pensée éternellement par Dieu, n'est pas susceptible d'une réponse directe; car l'éternité ne peut pas s'expliquer à partir de la durée, la philosophie exigeant précisément l'inverse. Toutefois, puisque tout le temporel s'explique par l'éternel, il est déjà possible de répondre que les essences que Dieu pense, c'est-à-dire les idées vraies des choses, n'excluent rien de ce qu'elles comportent de positif, et que, par suite, l'essence de notre âme ne se définit pas comme une partie exclusive du reste — quand bien même, en un certain sens, on peut parler de sa partie éternelle pour désigner ce qui, réellement, en elle, est, par opposition à ce que nous l'imaginons seulement être. Aussi, à aucun moment l'homme n'est à proprement parler éloigné de sa propre éternité, puisqu'il n'est jamais rien vraiment qui ne soit en soi éternel. Cependant il ne se sait éternel, il ne vit son éternité que lorsqu'il retrouve Dieu en lui et se comprend à partir de Dieu, c'est-à-dire lorsqu'il se connaît intuitivement. Or cette connaissance intuitive n'est pas celle du corps comme objet des sciences naturelles, qui appartiennent encore à l'imagination ou à la raison. Il n'est donc pas question d'attendre la félicité d'une parfaite connaissance médicale de son corps. Une telle science suppose une approche extérieure, alors que la compréhension de Dieu en soi et de soi par Dieu exige au contraire une intuition purement immanente. Du reste, c'est aussi parce que la conscience centrée sur le « je » relève encore d'une perspective partiellement extérieure, que, dans son retour à l'inconditionné, la pensée dépasse nécessairement ce point de vue. Autrement dit, c'est parce que le sujet personnel ne représente pas la condition nécessaire et indépassable de nos idées, mais une pensée dérivée, que l'effort vers la pensée claire ou adéquate le traverse inmanquablement pour en découvrir les vraies conditions, dans la pensée ou le penser lui-même.

Notons, pour terminer, qu'il y a un aspect important de l'ouvrage de F. Alquié que nous n'avons pas abordé, si ce n'est d'une façon très indirecte. Car l'expérience de lecture de Spinoza n'a pas été faite par l'auteur dans une sorte de vide métaphysique, mais à partir d'une position de sympathie pour la pensée cartésienne, si bien que les thèses de Spinoza sont sans cesse mises dans la perspective de Descartes et comparées avec celles de ce philosophe. Les objections contre le spinozisme ne semblent plus alors seulement constituer une mise en question de ce système, mais également des sortes de réponses à la mise en question du cartésianisme par Spinoza, dans une confrontation très éclairante.