HAL
open science

Penser le corps, sa puissance et sa destinée chez Spinoza : aux sources de son anthropologie

Julius Brown

To cite this version:

Julius Brown. Penser le corps, sa puissance et sa destinée chez Spinoza : aux sources de son anthropologie. Religions. Université de Strasbourg, 2015. Français. NNT : 2015STRAK012 . tel-01982798

HAL Id: tel-01982798

https://theses.hal.science/tel-01982798v1

Submitted on 16 Jan 2019

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

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

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE de Théologie et de Sciences Religieuses 270

Théologie protestante (TP) - EA 4378

THÈSE présentée par :

Julius BROWN

soutenue le : **08 Septembre 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie protestante / Systématique

Penser le corps, sa puissance et sa destinée chez Spinoza

Aux sources de son anthropologie

THÈSE dirigée par :

Monsieur ROGNON Frédéric	Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Monsieur MEHL Edouard	Professeur, Université de Lille 3
Monsieur WATERLOT Ghislain	Professeur, Université de Genève

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Monsieur VINCENT Gilbert	Professeur émérite, Université de Strasbourg

REMERCIEMENTS

Nous exprimons notre profonde gratitude :

- Au Professeur Frédéric ROGNON, pour ses observations lucides et pertinentes, ses orientations avisées, la minutie de ses corrections, ses encouragements, sa grande disponibilité, l'attention qu'il a portée à ce travail et son amabilité. Nous lui sommes infiniment reconnaissants.

- Au Professeur Edouard MEHL, pour sa lecture rigoureuse de la thèse en tant que pré-rapporteur, pour ses précieuses lumières, tant bibliographiques que conceptuelles, qui nous ont aidés à orienter l'architecture de ce travail et à mettre en évidence les grandes problématiques qu'il sous-tendait. Qu'il en soit remercié.

- Au Professeur Gilbert VINCENT, pour la présidence compétente et fine du jury, pour ses observations éclairées et son affabilité.

- Au Professeur Ghislain WATERLOT, pour sa lecture profonde de la thèse en tant que pré-rapporteur, pour ses réflexions inspirées et sa bienveillance.

Nos sincères remerciements :

- à ma chère épouse, Lucile Brown, pour ses sacrifices répétés et bouleversants, pour sa foi et ses prières persévérantes, pour ses lectures, relectures et corrections pointilleuses, pour ses encouragements variés, sa résilience et son amour inaltérable qui ont été plus que déterminants dans la réalisation de ce projet. Je lui dédie cette thèse.

- à ma fille, Noémi Océane Brown, pour ses encouragements déchirants et pénétrants, son investissement direct dans la saisie des données dans les moments d'urgence du « sprint final », et pour ses oraisons et son inspiration christiques. Je lui dédie aussi cette thèse.

- à ma chère maman et à mon frère qui, au loin, m'ont soutenu par leurs paroles, leur doux amour et leurs intercessions fortes.

- à ma belle-famille, pour leur affection, leur aide variée, leur confiance et leur stimulante et délicate incitation à être jusqu'auboutiste dans ce travail.

- à Geneviève Gerthoffer, professeur de mathématiques, pour son aide dévouée et inestimable dans la finalisation de cette thèse, tant dans la bibliographie, dans la table des matières que dans les corrections. Qu'elle soit infiniment remerciée pour son soutien spontané, prononcé et délicat, ses prières efficaces et son affection indéfectible !

- à Madeleine Schreiber, professeur de philosophie, ma voisine émérite, pour ses indications bibliographiques pertinentes, pour les nombreux échanges philosophiques et théologiques, notamment autour de Spinoza. Son humanité et son inspiration stimulante m'ont été précieuses. Je lui suis profondément reconnaissant.

- à Gabriel Tchonang pour son amitié précieuse et galvanisante, et sa rigueur académique qui m'a inspiré.

- à Natalie Spiteri pour son altruisme, son réalisme et son intervention efficace !

- à Rachel Price-Kreitz pour ses encouragements persistants et très appropriés, son intérêt authentique et engagé pour la réussite de cette thèse, et sa gentillesse.

- aux groupes de recherche des facultés de théologie, en particulier le C.S.R.E.S. (Sociologie des Religions et Ethique Sociale), sous la direction de professeur Frédéric Rognon, sans oublier le GREDO (Groupe de Recherches Doctrinales et Œcuméniques) et les Journées d'études de l'Ecole Doctorale, où nos intuitions ont mûri, où de précieuses lumières ont été reçues sur la méthodologie et les orientations à suivre et à éviter, et où nous avons eu le sentiment d'être pris en compte et en main.

- à la Faculté Adventiste de Théologie de Collonges-sous-Salève, dont la formation théologique pluridisciplinaire sérieuse m'a propulsé et porté jusqu'à aujourd'hui.

- enfin, « last, but not least », au Grand « Je Suis » (Exode 3 :13-15), à qui reviennent tous les mérites et toute la gloire pour avoir réalisé ce véritable miracle (persister à achever ce travail), dont lui seul a le secret, dans mon parcours. Il est très fort !

LISTE DES ABRÉVIATIONS

OUVRAGES DE SPINOZA

Eth.	Ethique
CT	Court Traité
PPD	Principes de la philosophie de Descartes
PM	Pensées métaphysiques
TRE	Traité de la réforme de l'entendement
TP	Traité politique
TTP	Traité théologico-politique

JUSTIFICATION DU SUJET

Deux motifs sont à l'origine de ce projet de thèse.

Mon intérêt s'enracine *d'abord* dans une problématique théologique.

Le christianisme, en général, croit que, dès sa naissance et jusqu'à l'âge adulte, rien de mauvais ou de mal n'attirait Jésus, ni ne pouvait l'attirer, que ce soit de l'intérieur ou de l'extérieur, car la grande loi de l'hérédité génétique *entropique* aurait miraculeusement et nécessairement épargné sa nature psycho-spirituelle (esprit, conscience, entendement, raison, volonté, psychisme) et n'aurait atteint que sa nature physico-biologique (ontogenèse, vieillissement, besoins naturels). Ce privilège apriorique, ontologique et moral accordé à son âme (nature spirituelle), conçue ici quasiment comme une réalité-entité substantielle parallèle au corps et paradoxalement intégré, uni à lui, réintroduit, *volens nolens*, un dualisme où l'âme jouit d'un privilège d'impassibilité et donc d'inaccessibilité surnaturelle à la maculature. Ainsi, exceptionnellement, dans le cas de Jésus, l'âme cesserait d'être l'homme dans son entièreté (Genèse 2 :7), pour devenir une espèce d'essence-substance sainte de l'homme, logée quelque part dans son organisme, dans sa structure, une sorte *d'imperium in imperio*. Rappelons encore que le statut conféré à l'âme, ici, ne constitue pas une simple affaire de manifestations existentielles et fonctionnelles spécifiques, mais bien un primat ontologique.

Comment, dans ce cas, peut-il, de manière convaincante et réaliste, « sauver » l'homme en lui rendant la liberté promise, si sa propre victoire ne devait pas être rationnellement crédible, mais entachée de soupçons d'inadéquation ontologique et d'irrégularités déontologiques ? A moins qu'on n'envisage le « salut » que comme une « assurance *post-mortem* », une délocalisation « exo-planétaire », comme une nouvelle identité sans être, au lieu de le penser et le vivre comme « la guérison de l'âme et de l'entendement », en rapport avec le corps, dont parle Spinoza.[1]

La finalité visée dans la dispense de propensions mauvaises à Jésus, propensions qui auraient dû logiquement structurer naturellement tout son *système ou équipement humain* (à l'instar des autres humains), consiste à lui épargner de devoir être un pécheur de nature, ce qui

[1] *Eth.* V, 36.

invaliderait toute performance sotériologique de sa part en faveur de l'homme. Ne serait-ce pas une façon inavouée de chercher à immuniser sa nature humaine contre l' « hydre » du péché, et, de par là même, à le désolidariser de la condition de l'homme tel qu'il est dans ce monde (Hébreux 2 : 14-18), le rendant ainsi, par cette injection de surnaturel, proprement impropre au statut juridique de Sauveur et au statut existentiel de modèle ? Une façon d'empêcher « l'échelle de Jacob » (Genèse 28 :10-18 ; Jean 1 :51) de toucher le sol d'une humanité (malade) pleinement et radicalement assumée ? Pourtant, la croyance de la plupart des théologiens dans une autre nature, au sein de l'humanité du Christ, pourrait constituer une clef permettant de surmonter la crainte que le Sauveur ne nécessite lui-même d'être sauvé de par le fait même de porter la nature postlapsarienne ou postlapsaire.

Nul n'est besoin pour nous ici de développer cette idée. Il nous aura suffi de pointer une problématique théologico-anthropologique qui justifie notre intérêt à « penser le corps et sa puissance ». De nouvelles voix modernes ont pu émerger, visant à mettre en évidence le Jésus, non pas simplement « humain, *plus* qu'humain », mais « humain, *en tant qu*'humain » (pleine solidarité avec la condition humaine telle qu'elle est dans ce monde).

Le second motif tient à mon rapport à la philosophie.

Si l'entreprise philosophique, tant dans ses dimensions spéculative et scientifique que éthico-pragmatique, vise à rendre compte de la Réalité dans son absoluité, sa complexité et sa particularité, *par les armes de la Raison,* comment comprendre alors, que, pendant longtemps, la philosophie ait eu pour postulat l'idée d'une âme substantielle, immatérielle et immortelle, et d'un corps à museler, conçu comme ennemi de l'âme ? Que la religion adopte de telles croyances, cela pourrait à la rigueur et probablement se comprendre, n'ayant aucune prétention à la scientificité et se fondant sur et se mesurant essentiellement à l'aune de la foi en une révélation dont l'interprétation s'avère manifestement et historiquement subjective et partisane. Je dis « probablement », car ce dualisme anthropologique qui a longtemps triomphé en religion et en théologie, méritait et mériterait encore d'être revisité et criblé, afin d'éprouver son *apparence biblique*. Quand la raison philosophique abandonne le champ de l'immanence pour flirter avec les idées occultes ou obscures, ceci dans le but de rendre compte de la nature de l'homme et de sa destinée, elle s'expose à une irrationalité mythique dont la *Critique de la raison pure* kantienne a montré les délinéaments et les limites. La philosophie semble donc avoir montré une difficulté certaine, une quasi impossibilité à penser la nature de l'homme sans

des présupposés théologiques, sans l'hégémonie de l'âme sur le corps, sans résister à une conception de l'homme en tant que corps.

Quel rapport avec l'anthropologie spinozienne alors, demandera-t-on ?

La conception anthropologique spinozienne en la matière m'intéresse à bien des égards.

Tout d'abord, son anthropologie psycho-philosophique, s'enracinant dans un substrat de pensée qui évoque, par certains côtés, l'orientation hébraïque de l'Ecriture, prend ses distances, à plus d'un titre, à l'égard d'une certaine forme de dualisme qui revendiquait le primat, c'est-à-dire la prééminence ontologique, la dominance et l'antériorité logique de l'âme sur le corps, revendiquait aussi l'allégeance à toute forme de philosophie anthropologique non rationnelle et à tendance mystique ; une anthropologie qui prend aussi ses distances à l'égard de la pluralité des substances et à l'égard d'une certaine forme de finalisme égocentrique et dominateur.

Ensuite, son anthropologie philosophique, en partant du corps et non de l'âme (dans *Ethique I*, Spinoza part de l'unique Substance, l'Etre-Dieu infini et absolu, à qui il attribue de la corporéité-matérialité par essence, ou plus rigoureusement la *res extensa* ; dans *Ethique* II, traitant « *de l'âme* », il commence étonnamment par définir *le corps* spécifiquement et en lui-même, sans donner de définition propre et autonome à l'âme, si ce n'est dans un *rapport serré avec le corps*, à savoir l'âme en tant qu' « idée du corps », etc.), vise à réhabiliter le corps en montrant que l'imbroglio traditionnel, au cœur du problème de l'union de l'âme et du corps, s'origine dans une ignorance séculaire quant à la puissance réelle du corps et quant à sa structure-composition. La compréhension de la véritable nature de l'homme par la réhabilitation du corps, remettrait l'homme, comme mode, en possession de lui-même, de son être intégral (ce qui poussera Nietzsche à se réjouir d'avoir eu un précurseur audacieux, voire un imitateur anachronique).[2] Cela permettrait d'éviter les formes inconscientes, déguisées, voire inavouées, du dualisme mythique.

---

[2] Nietzsche confesse son ravissement : « Je suis tout étonné, tout ravi ! J'ai un prédécesseur, et lequel! Je ne connaissais presque pas Spinoza… Non seulement sa tendance générale est, comme la mienne, de faire de la connaissance le plus puissant des états de conscience, mais je me retrouve encore dans cinq points de sa doctrine ; ce penseur, le plus isolé et le plus irrégulier de tous, est celui qui là-dessus se rapproche le plus de moi : il nie le libre arbitre, la finalité, l'ordre moral, l'altruisme, le mal, et si évidemment, les différences sont grandes, elles

Enfin, les orientations qui marquent les neurosciences aujourd'hui (neurobiologie, neurophysiologie, neuropsychologie, etc.), surtout quand plusieurs tenants revendiquent le « parallélisme » de Spinoza comme fondement psycho-philosophique de leur position (débat Changeux/Ricoeur, le *Spinoza avait raison* de Damasio, etc), me permettront probablement d'obtenir quelques clefs pour mieux comprendre et réévaluer mes propres orientations anthropologiques, ceci dans une confrontation critique avec Spinoza.

---

tiennent plutôt à celles des époques, de la civilisation et de la science. » *Lettre à Overbeck*, 30-VII-81, Sils-Maria, dans Lettres choisies, Paris, Gallimard, p. 176. Ravissement de courte durée, car la critique sans ménagement s'ensuivra.

INTRODUCTION

Un problème colossal s'est posé aux penseurs du XVIIe siècle. L'étude des corps à cette époque relevait d'abord de la physique. Le mécanisme du 17e siècle était lié à la révolution galiléo-copernicienne et à la conception chrétienne de l'homme comme « maître et possesseur de la nature », comme l'exprimait Descartes. Ce dernier a radicalisé une technique mécanique née de la Renaissance (balistique, montres, horloges, etc.). Les phénomènes biologiques en sont venus à être assimilés-interprétés comme mécaniques, ceci, comme effet de la géométrisation de l'espace et de la mathématisation de la nature. L'histoire montre que chaque nouvelle évolution scientifique ou technologique a servi à produire une nouvelle conception de l'homme.[3] Ce siècle a donc réagi à l'idée nouvelle que la science a proposée de la Nature, et dans laquelle l'homme s'est senti perdu. Les sciences du monde, telles que les contemporains les comprenaient alors, semblaient avoir ruiné l'idée d'un monde fait par Dieu pour l'homme, qui en était le centre. L'héliocentrisme avait détrôné le géocentrisme. Séisme généralisé, qui ne pouvait laisser indifférents penseurs et savants. Le géocentrisme reposait, *volens nolens*, sur l'anthropocentrisme (l'homme comme seigneur, quintessence et *telos* de la création) et, partant, sur le théocentrisme transcendant et personnel, souverain et créateur. (L'on peut aussi opérer les déductions dans l'ordre inverse de ces notions). Le renversement du premier a entraîné l'ébranlement critique du second, et, par suite, la vertigineuse désaxation du troisième. Dans cette vision *géo-anthropo-théocentrique* du monde, la causalité finale et le principe spirituel divin ordonnaient et conditionnaient toutes choses. L'éclatement du géo-anthropocentrisme a entraîné l'effondrement du finalisme et donc de l'idée de création dans beaucoup d'esprits, et par conséquent la décapitation d'une métaphysique où régnait la transcendance. La causalité matérielle et efficiente de la physique moderne ne pouvait alors que s'imposer.

D'autre part, dans l' « ancien » système de pensée, la réalité était généralement comprise et présentée en termes dualistes : le matériel et l'immatériel, le corporel et le spirituel, le muable et l'immuable, le mortel et l'immortel, le corps et l'âme. Le deuxième terme de chaque couple de mots jouissait habituellement d'une éminence logique et ontologique, esthétique et

[3] Nous sommes présentement en train de le vivre à nouveau. Cf. à ce propos J.- F. Mattei et I. Nisand, *Où va l'humanité ?*, Paris, Eds Les Liens qui libèrent, 2013 ; B. Vergely, *La tentation de l'homme-Dieu*, Paris, Le Passeur, 2015 ; M. Revault d'Allonnes, *La crise sans fin*, Paris, Seuil, 2012.

hiérarchique sur le premier. Le premier terme de chaque paire jouissait d'un statut d'ancillarité, de négativité, de secondarité dans l'ordre de l'existence, de l'essence et dans l'échelle des valeurs par rapport au deuxième. Dans les deux termes de chaque ensemble, la différence dans la dualité rimait avec prééminence, mais se pensait et se vivait également comme un duel, de par leur distinction de nature et de valeur. Ainsi, l'âme se trouvait du côté du positif ou du bien, divin et immortel, tandis que le corps était relégué au rang de négatif ou du mal, inférieur et mortel, comme un obstacle au bien, à la spiritualité, un ennemi de l'âme à maintenir dans la sujétion. D'où toute une conception et une expérience relativement négatives de la sexualité dans plusieurs traditions chrétiennes, le corporel ayant été rendu équivalent au charnel, et le charnel réduit au sexe honteux et culpabilisant.

Selon quelles grilles de lecture herméneutiques allait-on interpréter cette révolution généralisée ? Quels types ou modèles historiques porteraient alors la responsabilité de plus de 2000 ans d'errements ?

En réalité, c'est d'abord Aristote qui, incarnant la première figure de l'ancienne épistémologie et de ses corrélats métaphysiques, peut être considéré comme ayant été sur la sellette au XVIIe siècle. La critique en règle que Giordano Bruno et Spinoza adresseront au *Traité du Monde* considéré à l'époque comme ayant été écrit par Aristote, cette critique en dit long. Pourtant, Aristote ne semble pas avoir véhiculé une vision péjorative du corps dans sa *Physique,* mais tout le contraire. Quelle est donc l'origine de ce dualisme décrit plus haut ? Platon ? Sans doute. Descartes ? Tout en revendiquant l'union de l'âme et du corps, Descartes enseignait conjointement le dualisme ontologique, mais sans un mépris radical à l'égard du corps.

En réalité, une autre figure-source, l'Ecriture, a généralement été utilisée comme canon infaillible pour dire la vérité sur le cosmos, sur Dieu, l'homme et l'*eschaton*. De sorte que l'Ecriture a été employée comme fondement du géocentrisme, de l'anthropocentrisme, du théocentrisme et du dualisme décrits plus haut. La décapitation du géo-anthropo-théocentrisme entraînait logiquement une déstabilisation critique des deux sources primitives fondamentales : l'aristotélisme, avec sa cosmologie, sa métaphysique et ses catégories, et l'Ecriture et son interprétation par les théologiens et ecclésiastiques (juifs, catholiques, protestants). Les autorités ecclésiastiques catholique et juive ne s'y sont d'ailleurs pas trompées. La condamnation de Galilée, l'épée de Damoclès au-dessus de la tête de Giordano Bruno et même de Descartes, l'excommunication-malédiction de Spinoza lui-même ne s'expliquaient pas uniquement par leur adhésion à une autre conception scientifique de l'univers, mais surtout par les conséquences théologiques, philosophiques et en particulier anthropologiques.

Résumons-nous : L'on perçoit que les enjeux étaient majeurs, cosmiques : le statut et l'idée même de Dieu dans un univers marqué et régi désormais naturellement par des lois d'un déterminisme causal contraignant et probablement non plus par une Volonté surnaturelle ; la croyance ou la défiance à l'égard d'une création *ex nihilo* ou à l'égard de la création tout court ; la détermination de l'essence de l'homme, la définition et les conditions de possibilité de sa liberté, et l'appréhension de sa destinée ; par suite, la reconsidération de la notion de révélation divine, d'inspiration et d'interprétation de l'Ecriture biblique comme norme infaillible de vérité ; enfin, comment penser désormais les rapports de l'âme d'avec le corps, le statut de l'âme naguère conçue comme immortelle et comme substance immatérielle, ceci dans un monde où le mécanisme et la physique des *corps* s'imposent dorénavant ? Il s'avérait donc nécessaire de déterminer, de redéfinir, voire de sauver, en tout cas de repenser sur des bases philosophiques et théologiques adaptées et conséquentes, toute la métaphysique traditionnelle, depuis les Grecs jusqu'à l'Ecole Scolastique. Va-t-on abandonner la conscience de l'homme à sa protestation et à son *effroi* pascalien devant cette nature désormais mathématisée et déshumanisée par la science de l'homme moderne ? Ce séisme et cette refonte épistémologiques à répercussions très vastes exigeaient une refondation métaphysique globale, mais en conservant quels acquis historiques ou en inventant quels nouveaux concepts de vérité, bref, avec quels gains et pertes ?

Les matérialistes hétérodoxes et clandestins, libertins et athées du XVIIe siècle militeront pour une négation de toute idée de Dieu, pour un affranchissement de la morale dite judéo-chrétienne, contre toute autorité conférée à l'Ecriture, conçue comme inintelligible et dépassée, et contre toute idée d'immortalité de l'âme, qualifiée d'ailleurs de « contes de bonnes femmes ». Un primat est conféré à l'objet, au phénomène physique, au corps.

Au milieu d'un univers renversé épistémologiquement, Descartes, quant à lui, par le doute hyperbolique, parviendra à une autofondation du *cogito* primordial comme condition *a priori* de possibilité de la pensabilité du réel. La philosophie cartésienne assumait la conscience-pensée subjective comme étant donc plus originaire que toute autre réalité, un type d'être sans rapport avec celui de la Nature. Il posait Sa nécessité transcendantale, même avant celle de Dieu, laquelle il avait aussi révoquée en doute et dont il fera ensuite l'archivérité apriorique dans les *Méditations* deux et trois. Descartes, constatant le déséquilibre de son temps, cherchera à rétablir l'équilibre en privant dans une certaine mesure la nature d'être véritable, en découvrant l'être véritable, d'abord dans la conscience de l'homme, puis en un Dieu analogue à la conscience humaine, ce Dieu assurant l'existence et la pérennité de la nature.

Dans une telle configuration de pensée cartésienne, deux éléments sont à remarquer : la primauté est conférée à l'âme, tantôt dans une unité avec le corps, tantôt dans une division qui se traduit par un duel ; ensuite, une reconnaissance des anciens schémas : l'Ecriture comme Parole inspirée du Dieu personnel et Créateur, lequel aurait imprimé la supériorité (du *cogito)* à l'âme humaine immortelle et donc destinée à l'immortelle vie, le corps étant à nouveau disqualifié.

Spinoza, de son côté, entamera une violente critique contre la position cartésienne, tout en cherchant à dépasser le matérialisme extrémiste de la littérature radicale athée et libertine, notamment dans son *Traité théologico-politique*. Naturellement, il nous reviendra de déterminer, en temps utile, dans et selon quelle mesure la taxation d'athée et d'hérétique était pertinente ou non à l'encontre de Spinoza, excommunié et maudit qu'il fut par la religion juive. Car, la tentation serait grande de le placer spontanément parmi ces radicaux. Toujours est-il que Spinoza prend la mesure de ces bouleversements épistémologiques et en tire les conséquences. Spinoza[4] va, non pas prendre le parti de la Nature contre l'homme, mais montrer que, l'homme étant lui-même Nature, il n'y a point de raison que l'équilibre ne se rétablisse dans le sens de la Nature. Il admettra donc jusqu'au bout que Dieu, l'unique Substance infinie et absolument nécessaire, c'est la Nature, sans volonté, ni choix, sans dessein-finalité pour le monde. La réconciliation spinoziste de l'homme et de la Nature sera une réconciliation par le naturalisme matérialiste qui, étrangement, est souvent dit ne pas faire l'économie d'un idéalisme rationaliste. Cela reste à démontrer. Cette réconciliation suppose quelque primat gnoséologique de l'objet. En effet, pour Spinoza, il s'agit de montrer que l'homme ne saurait se révolter contre la Nature, car il est Nature et n'est que cela, la conscience et la raison n'étant pas antinomiques de la Nature et de ses lois nécessaires.

Que faut-il lire derrière cette prise de position spinoziste ? Nous percevons au moins deux idées maîtresses. Premièrement, l'objectif avéré de Spinoza est de bannir l'idée d'une conscience qui serait libre au sens où l'entend Descartes,[5] d'une conscience donc qui pourrait intervenir dans le déroulement des séries causales, et les modifier dans leur déroulement, d'une conscience faisant échec au nécessitarisme antique universel, dont Spinoza passe pour un restaurateur. Spinoza a le souci d'exclure l'intervention, dans le déroulement de la nécessité universelle, d'un type de causalité d'un autre ordre, type de causalité qui supposerait quelque

---

[4] *Œuvres IV*, *Traité politique, Lettres*, Paris, GF Flammarion, 1966, Lettres 21 et 27, pp. 203-211, 227-228. (C. Appuhn, tr.)

[5] Cf. S. Nadler, « Causalité et nécessité », in *Descartes en Kant,* Paris, puf, 2006, pp. 197- 211 (M. Fichant et J. L. Marion, dirs).

recul de la conscience vis-à-vis de son objet (c'est-à-dire le corps), quelque libération de la conscience vis-à-vis de ce dont elle est conscience (le corps, encore une fois), quelque pouvoir de juger d'une façon transcendante l'objet en question. En somme, Spinoza veut bannir un Dieu juge qui, contemplant l'action humaine, serait capable d'ajouter à cette action une sanction, tout ceci, du dehors, et au nom d'un principe qui lui serait transcendant. Il veut que tout se déroule sur un plan unique, rien ne doit venir rompre le déroulement de cette nécessité, appelée Nature. A ses yeux, tout ce qui arrive, arrive selon des causes nécessaires. Le concept de possible est synonyme de contingent, et relève de l'ignorance. Dans sa nature même, le contingent est nécessaire, mais on ne connaît pas les causes. Si on comprend l'ordre de la séquence, on ne dira plus que c'est contingent. Est contingent ce pour lequel il n'y a pas de raison-cause assignable, et apparemment il y en a une.

Avant de passer à la deuxième idée maîtresse, faisons trois remarques. Tout d'abord, Spinoza s'attaque au moins (à part Descartes) déjà aux deux figures relevées plus haut : à la fois au finalisme (causalité finale) d'Aristote au nom de la nécessité absolue ; ensuite, il ruine toute idée de l'existence d'un Dieu transcendant et souverain (de par son Altérité et sa Volonté surnaturelle et donc omnipotente) telle qu'elle est contenue dans l'Ecriture. Enfin, comprenons bien que Spinoza ne rejette pas uniquement l'idée d'interventionnisme du surnaturel-miraculeux dans la Nature (nécessitarisme absolu et déterminisme causal contraignant obligent), mais bannit surtout toute idée de secours-Grâce divine venant de l'extérieur de la Nature (un extérieur qui est inexistant puisque Dieu, c'est la Nature, ce qui rend impossible et non moins illusoire ce secours, aux yeux de Spinoza) pour aider l'homme dans sa libération-salut contre le « mal ».

Dans l'éthique spinoziste, le salut ne vient ni d'en haut (inexistant), ni d'ailleurs, mais de l'intérieur (auto-nomie morale) et d'ici (immanentisme absolu et rapports socio-politiques nécessaires obligent). L'on pourrait d'ailleurs se poser la question suivante : Si la liberté de l'homme spinoziste consiste dans une existence fondée sur la seule nécessité de sa nature, l'on devrait en conclure logiquement que seule la Réalité Substantielle unique est libre (puisque seul le Dieu-Nature-Substance existe par la seule nécessité de sa nature[6]), par conséquent, comment penser la liberté d'un mode, de l'homme, par exemple, qui, par définition, est en autre chose et conçu par autre chose, donc contraint, c'est-à-dire déterminé à exister et à opérer par une autre chose[7] ? Comment assurer la réalisation d'un projet éthique de libération de l'homme lorsque la définition même de la liberté est d'emblée antinomique de son existence et de sa nature ? Il

[6] *Eth*. I, Définitions III et VII.
[7] *Eth*. I, Définitions, V et VII.

nous faudra suivre Spinoza dans l'élucidation de cette apparente contradiction dans l'*Ethique*. Toujours est-il que le rapport qu'entretient Spinoza avec l'Ecriture sur ces points constitue ici un rapport de négation et d'autonomie. S'il doit être considéré comme respectueux de l'Ecriture dans son enseignement, comme il invite à le penser dans le *Traité théologico-politique* et dans son *Abrégé de grammaire hébraïque*, alors au nom de quelle herméneutique est-il parvenu à de tels écarts de pensée ? D'ailleurs, c'est toute une réflexion urgente qui devra être menée sur le regard que projette Spinoza sur l'Ecriture et sur les raisons qui motivent sa lecture.

Venons-en à présent à la deuxième idée clef. Il faudrait simultanément et précisément voir dans le choix naturaliste spinoziste une intention de rééquilibrage voire de renversement du dualisme classique. Car, c'est bien une tentative de réhabilitation du corps en philosophie que Spinoza tente conjointement ici. A ce sujet, Spinoza déclare :

« *Personne n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire l'expérience n'a enseigné à personne jusqu'à présent ce que, par les seules lois de la nature considérée en tant seulement que corporelle, le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire à moins d'être déterminé par l'âme… Et cela montre assez que le corps peut par les seules lois de sa nature beaucoup de choses qui causent à son âme de l'étonnement*. »[8]

En d'autres termes, l'éminence que le sens commun et l'histoire de la théologie et de la philosophie ont conférée à l'âme, au détriment du corps, nous aurait privés du bénéfice d'une connaissance objective et impartiale des corps et du corps humain, d'une part, des potentialités inouïes de ce dernier, d'autre part, et, enfin, partant, à la fois des réelles puissances de la « *mens* » et de la liberté éthique. La prim-ordialité de la philosophie du corps nous permettrait donc de connaître la nature et l'étendue de notre puissance d'agir et nous indiquerait la méthode (le chemin) pour l'acquérir ou la retrouver. En effet, chez Spinoza, la capacité et la performance de l'esprit-âme restent toujours corrélatives et proportionnelles à celles du corps[9] et, loin de garder la tradition datant d'Aristote consistant à ériger l'*âme* en principe de différenciation entre les *corps* (âmes végétative, sensitive, et rationnelle), Spinoza cherchera à penser la spécificité du corps humain par le corps lui-même sans recourir à l'esprit-âme, radicalisant ainsi une tendance déjà perceptible chez Descartes. Reste à savoir ce qui rend possible cette extension à l'homme d'une explication purement physique et ce qui lui permet de faire l'économie d'un principe incorporel pour rendre compte de la spécificité du corps humain. Spinoza est généralement qualifié de cartésien, mais souvent subversif et erratique par rapport à Descartes. Ils héritent d'un horizon mécaniste commun certes, mais le mécanisme

---

[8] *Eth.* III, 2, Scolie.
[9] *Eth*. V, 39 et II, 13, Scolie.

spinoziste est différent de celui de Descartes, dans l'*Ethique,*[10] notamment. Par exemple, il entreprendra une naturalisation et une rationalisation du phénomène des affects-passions et préconisera de les soumettre au traitement géométrique prévalant dans l'étude des phénomènes physiques de la nature, ceci en considérant les actions et les appétits des hommes « comme des lignes, des plans ou des corps ».[11] Il applique donc le principe du déterminisme universel aux passions et s'emploie à les dénombrer et à les déduire les unes des autres comme des conséquences logiques nécessairement comprises dans des antécédents. Ainsi, loin de suivre la tradition en la matière, chez Spinoza, les passions de l'âme ne sont pas causées par le corps, ceci à cause du parallélisme sans interaction entre le corps et l'âme, et, par conséquent, la maîtrise des passions ne consiste pas en un empire (dressage) de l'âme sur le corps, mais de l'âme sur elle-même. Le corps, ainsi réhabilité, retrouve son innocence et cesse d'être tyrannisé. Mais alors quel rôle précis jouerait le corps dans la vie affective ? Aucune passion ne naîtrait de lui ? Ce serait alors une véritable révolution dans la pensée philosophique et théologique ! L'âme n'aurait aucun devoir-responsabilité direct de cause à effet à son endroit ni inversement ? Ils fonctionneraient donc de façon autonome, en parallèle ? Mais alors, comment comprendre le monisme spinozien, selon lequel « l'esprit et le corps, c'est un seul et même individu »[12] ? Ne serait-ce pas la réinjection, ou le retour, mais en aval, au dualisme ontologique classique situé en amont, mais un dualisme situé au niveau de la vie existentielle concrète ? Car, si l'un des projets de Spinoza consistait à ruiner le dualisme cartésien en rapport avec l'âme et le corps, comment peut-il démontrer l'unité de l'âme et du corps, c'est-à-dire justifier le monisme anthropologique, tout en enseignant la doctrine du parallélisme ? Si l'unité des deux natures, corporelle et psychique, se situe au niveau de la Nature en tant qu'unique Substance , dont en plus les attributs sont eux-mêmes parallèles, en quoi est-ce que le système spinozien aurait solutionné le problème de l'unité de l'homme qu'il reproche à Descartes d'avoir laissé divisé, béant et surtout mystérieux, par la théorie de l'interaction ?

Il faudra bien affronter ces questions délicates le moment venu.

Pour l'instant, mis en rapport avec l'Ecriture, ces thèses spinoziennes invitent à des mises en perspectives, à des clarifications. C'est toute la question de la définition, du statut et de la puissance du corps dans l'Ecriture qui se pose ici. Qu'entend-on par corps dans l'Ecriture ? Y a-t-il un rapport d'identification entre corps et chair, entre corporel et charnel ? Serait-il toujours situé, c'est-à-dire conçu et vécu, dans un rapport dualiste et dans un duel avec l'âme ?

---

[10] *Eth.* III, Préface.
[11] *Eth*. III, Préface.
[12] *Eth*. II, 21, Scolie.

Entre le parallélisme strict spinoziste, l'interactionnisme cartésien, l'expressionnisme leibnizien et spinoziste et l'occasionalisme malebranchien, quelle(s) position(s) revendique l'Ecriture ? Se pourrait-il que le corps dans l'Ecriture, qu'elle soit vétérotestamentaire ou néotestamentaire ici d'ailleurs, puisse revêtir une dimension holiste de l'homme (l'homme entier en tant qu'âme précisément) et pas simplement une dimension parcellaire ou divisionnelle ? Ce serait révolutionnaire par rapport au dualisme classique. Encore qu'une certaine tendance de la théologie moderne et des neurosciences cognitives aille en ce sens. C'est l'essence même de l'homme qui est en jeu ici. Devrait-elle se situer du côté du corps (le *conatus-cupiditas-appetitus* spinozien) ou du côté de l'âme (la conscience-pensée-raison cartésienne) ? Où se situe l'Ecriture sur cette question décisive ? Spinoza revendiquerait-il une conception du corps tirée de l'Ecriture ? Si oui, jusqu'à quel point ? S'il rejette l'acte de la création *ex nihilo* en faveur d'une éternité de l'Univers, rejette-t-il pour autant toute notion de chute ? S'il s'oppose aux notions de « mal » et de « bien », au profit de celles de « bon » et de « mauvais », les écarte-t-il pour autant définitivement ? Quelles conséquences en tirer ? Serait-il un adepte du nihilisme moral ou de l'amoralisme ? L'Ecriture partage-t-elle sa thèse selon laquelle les passions de l'âme ne proviendraient pas du corps et que le corps ne devrait pas servir de bouc-émissaire à l'âme ? Il est clair que Spinoza cherche à réconcilier l'homme déchiré (conflit âme-corps) avec lui-même en adoptant une approche différente de la question des affects. Mais, n'aurions-nous pas deux types d'hommes différents, l'un en qui le mal serait un principe destructeur à combattre en soi (l'Ecriture ?) et l'autre en qui le mal ou plutôt le mauvais serait ce qui nous empêcherait d'obtenir quelque bien ou qui ne nous serait pas utile (Spinoza[13]) ? C'est aussi toute la question fondamentale du libre-arbitre qui est sous-jacente ici. Est-ce une pure illusion, comme Spinoza l'entend (qu'en penserait Luther et Augustin ?) ou est-ce une réalité qui va de soi (Descartes et Erasme. L'Ecriture ?) ? Il y a des enjeux colossaux ici.

Quoiqu'il en soit, Spinoza tente d'innover et fait donc du corps ce que Nietzsche en fera ultérieurement, à savoir la « grande raison de l'existence », mais à sa manière. Alors, simple rééquilibrage ou renversement radical ? Cela reste à déterminer. Néanmoins, pour Spinoza, l'âme « s'étonne » devant le corps. Cet « étonnement » traduit notre ignorance des détails du corps humain comme corps le plus complexe de la nature. Entre le corps et l'âme, Spinoza privilégie le corps comme point de départ de son interrogation pour déterminer la nature de l'homme sur le chemin devant mener à sa libération. Révolution philosophique, depuis Aristote,

[13] *Eth*. IV, Définitions I, II.

dira-t-on. Comment expliquer alors l'enseignement eschatologique spinoziste selon lequel une partie de l'âme survivrait à la mort du corps ? Coup de théâtre ! Serions-nous revenus à Aristote qui, lui aussi, après avoir milité pour un naturalisme physiologique pur, a fini par céder à la difficulté que la philosophie a presque toujours eu de penser l'homme et sa destinée sans recourir à des schémas aprioriques théologico-mythiques, en énonçant l'existence d'une âme noétique, intellective, intuitive ? Que devient alors le corps à la fin du système spinoziste ? Son explication de l'existence éternelle de l'essence éternelle du corps et de l'esprit est-elle rationnelle jusqu'au bout et réaliste ? Et enfin, quelle place concrète joue le corps dans le vécu pratique de la connaissance du troisième genre, dans la béatitude-félicité de ce côté-ci de l'éternité ? Y aurait-il une différence entre immortalité et éternité dans l'Ecriture, comme on la trouve chez Spinoza ? L'Ecriture parle-t-elle d'immortalité de l'âme ou de vie éternelle ? Avec ou sans le corps ? Immortalité inconditionnelle naturelle de l'âme (partielle ou totale), mortalité de l'âme suivie d'une résurrection de l'homme, c'est-à-dire une immortalité conditionnelle ?

Quatre grands chantiers s'ouvrent donc devant nous.

Dans un premier mouvement, déterminer les rapports de Spinoza avec l'Ecriture : Relation de conciliation-articulation ou de désarticulation entre interprétation de la nature (vérité naturelle) et révélation-inspiration. Où situe-t-il la révélation, au niveau de la connaissance imaginative et donc mutilée et confuse, faussée et fausse du premier genre, au niveau de la connaissance rationnelle du deuxième genre ou de l'intuition du troisième genre ? Une question sous-jacente à celle-ci sera celle de la définition de l'hérésie, à savoir si les religions monothéistes auraient à elles seules l'exclusivité et la garantie d'orthodoxie quand il s'agit de l'interprétation de l'Ecriture et de la définition de Dieu ?

Dans un deuxième geste, nous explorerons les fondements métaphysiques ou onto-théologiques de l'anthropologie spinoziste et ses fondements physiques en rapport avec ceux de l'Ecriture, pour mettre en évidence les points de convergence et de divergence. Cela nous permettra de nous appesantir, dans un troisième temps, sur la pensée du corps chez Spinoza et dans l'Ecriture : nature, puissance affective, rapports avec l'âme, libération etc.. La grande question pourrait être : Spinoza, en dépit des conflits avec l'Ecriture autour des fondements métaphysiques, ne serait-il pas plus proche de l'Ecriture que ne le sont les grandes religions de la Bible (l'Ecriture de l'Ancien et du Nouveau Testaments) quant à la question de la nature de l'homme et de ses pouvoirs ? Il se pourrait que la question soit plus complexe.

Enfin, la problématique finale tournera autour de la question eschatologique de la destinée du corps : salut, béatitude, éternité. Si le salut spinoziste devait se situer en dehors de

la connaissance du premier genre et que la Révélation de l'Ecriture devait être reléguée dans le giron de ce premier genre de connaissance, quelles seraient les conditions de pensabilité et de possibilité du salut pour les hommes dont manifestement la quasi-totalité vivrait dans la connaissance imaginative de ce même premier genre? Une autre question décisive sera : Quels sont les arguments rationnels, scientifiques, bibliques de l'immortalité de l'âme ? Sont-ils fiables ? Comment expliquer que Spinoza lui-même prendra congé du corps existentiel au profit d'une âme conçue comme essence éternelle du corps ? Ce qui est certain c'est que la liberté éthique de l'homme, le salut visé par Spinoza et par l'Ecriture pour l'homme, a et aura du mal à faire l'économie du corps. Même quand on ne voit pas son ombre, il est encore là, à défaut de quoi, comment encore penser notre être-là ?

PREMIÈRE PARTIE

COMPRÉHENSION SPINOZIENNE DU DISCOURS BIBLIQUE SUR LE CORPS ET L'ESPRIT

CHAPITRE I

LE RAPPORT DE SPINOZA AVEC L'ÉCRITURE

Il nous semble essentiel, alors que nous pénétrons dans l'une des sources d'inspiration fondamentales qui n'a sans doute pas manqué de structurer et la pensée, la vision et les affects du jeune Spinoza, à savoir le rapport avec l'univers de l'Ecriture, de rappeler les évènements clefs qui ont jalonné la vie de Spinoza. Spinoza lui-même dira dans le *Traité théologico-politique*[14] qu'il faut, pour déterminer la pensée exacte des auteurs de l'Ecriture, en faire une biographie et une étude psychologique.[15] Il n'estimera pas ce traitement nécessaire pour les philosophes comme Epicure et ceux qui, comme ce dernier, travaillent par démonstrations discursives logiques, mais il ne nous en aurait pas voulu, pensons-nous ou, du moins, espérons, de lui appliquer le même critère de mesure.

Baruch d'Espinoza[16] est né Juif le 24 septembre 1632 à Amsterdam et mourra à La Haye le 21 février 1677. Il a été élevé et formé en tant que Juif. Lui-même se fera appeler Benedictus Spinoza. On l'appellera aussi Benoist de Espinoza. Il est membre de la communauté juive orthodoxe, dite portugaise, installée aux Pays-Bas après que les Juifs portugais aient été chassés d'Espagne en 1492.[17] Au 17e siècle (siècle d'Inquisition et d'intolérance religieuse contre les protestants (les Juifs ne sont pas en reste) en Europe), la population judéo-portugaise d'Amsterdam est principalement constituée de Marranes, c'est-à-dire de Juifs en provenance de la péninsule Ibérique (Portugal, Espagne) ayant adhéré au catholicisme, souvent de force, mais ayant, pour la plupart d'entre eux, clandestinement conservé des pratiques du judaïsme.[18] Toutefois, les Juifs sont assez bien tolérés en Hollande.

---

[14] *Traité Théologico-politique*, Paris, GF Flammarion, 1965, que nous appellerons désormais le *TTP*.

[15] *TTP*, ch. VII, p.142; *TTP*, ch. VII, pp.143-144.

[16] Cf. R. Misrahi, *Spinoza*, Paris, Eds Médicis-Entrelacs, 2005, pp.12-18 ; et J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux : Lectures du Traité théologico-politique,* Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, pp.15-18.

[17] En effet, au 15e siècle, la politique espagnole envers les Juifs vire à la répression. Cette politique culminera avec le décret de l'Alhambra, le 31 mars 1492, conférant aux Juifs l'alternative, soit de se convertir au catholicisme de force, soit de s'exiler. Pour les exilés, cela impliquait l'abandon de presque toutes leurs possessions au bénéfice de l'Inquisition et des autorités royales. Cf. G. Albiac, *La Synagogue vide : Les sources marranes du spinozisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 63-96 ; C. Roth, *Histoire de Marranes*, Paris, éd. Liana Lévi, 1990 (trad. R. Pinhas Delpuech).

[18] L'étymologie le plus souvent invoquée est celle de l'espagnol *marrano* qui signifie cochon (même sens en arabe). Il pourrait aussi provenir de l'araméen *Maranatha*, Viens, Seigneur, ou le Seigneur vient. En tout état de cause, signification péjorative.

Il fait ses premières études dans une école rabbinique, *Keter Torah* (Couronne de la Torah), où il apprendra l'hébreu et recevra une connaissance approfondie du *Tanach* (la Bible juive), mais non du Talmud. Sous la direction de Rabbi Mortera, il maîtrise l'apprentissage de la Loi écrite et parvient à l'étude des commentaires médiévaux de la Torah (Ibn Ezra, Rachi), sans oublier Maïmonide.[19] Vers l'âge de 20 ans, il fréquente, pour apprendre le latin, l'école du libertin savant Van den Enden, disciple de Gassendi. A l'issue de ces années d'études, vers 1655, il assiste à des réunions de Juifs libéraux où il fait la connaissance de Juan de Prado, un médecin juif humaniste et libertin, qui professe une conception rationaliste de la nature et de l'homme, et qui exercera une très grande influence sur l'adolescent Spinoza.[20] Le premier grand drame de sa vie se déroule à l'âge de 15 ans, où il assistera au châtiment ignominieux que l'autorité rabbinique infligera à Uriel da Costa (accusé de nier l'immortalité). Suite à sa flagellation en public, Uriel da Costa se suicide. Le deuxième drame de sa vie se passe le 27 juillet 1656 à l'âge de 24 ans. Il subit le *Cherem*, cérémonie d'excommunication infamante et de malédiction par la Synagogue,[21] suivie d'une tentative d'assassinat par un juif extrémiste.[22] On se souviendra que son prénom, Baruch, ברוך en hébreu, de la racine ברכ *barak*, signifie à la fois « béni » et « maudit, outragé » ! S'efforçant de ne pas en pâtir, il étudiera la philosophie nouvelle (Descartes et Bacon).

A la mort de son père (négociant dans la Compagnie des Indes occidentales) en 1654, après avoir abandonné tous ses droits d'héritage à sa sœur, il vivra de son travail artisanal (la taille et le polissage des verres-lentilles optiques) et de ses recherches. Il est réputé pour être un athée, niant l'immortalité et le Dieu des religions monothéistes. Mais, Spinoza ne s'est jamais considéré comme athée, croyant que Dieu est la Nature et que l'athée est celui qui idolâtre les richesses, les plaisirs et les honneurs, ce que Spinoza a toujours méprisé. Il a tout autant dénoncé les religions superstitieuses faisant fluctuer les masses crédules de l'espoir à la crainte et vice-

---

[19] Nadler, *Spinoza*, Paris, Bayard, 2003, p.114, 117.

[20] Cf. I. S. Revah, « Aux origines de la rupture Spinozienne : nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza », *Revue des Etudes juives*, t. 123, 1964, pp. 359-431. Prado et Spinoza seront enveloppés dans le même acte de condamnation (*cherem*). Prado était un adepte des études cabalistiques. Parmi les croyances de Prado que le *cherem* condamne, on peut noter : la seule divinité ou puissance souveraine qui soit, c'est la Nature ; le Destin comme puissance irrévocable, infaillible, immuable, nécessaire, éternelle ; la non-existence des anges, du diable ; la non-immortalité de l'âme (Cf. G. Albiac, *Op. cit*., pp.337-338).

[21] Il faut rappeler que le חרמ *cherem* consiste à « dévouer quelque chose par interdit », c'est-à-dire le consacrer-dédier, comme chose abominable, à l'extermination absolue. Cf. G. Albiac*, Op. cit.,* pp.13-16.

[22] Un individu aurait essayé de le poignarder. Blessé, on raconte qu'il a gardé le manteau percé par la lame en guise de souvenir de l'extrémisme ou de la barbarie où peut conduire la passion religieuse. On n'en est pas totalement certain. Cf. S. Nadler, *Spinoza*, Paris, Bayard, 2003, pp.136-137.

versa, lui-même préférant investir dans l'*acquiestientia* que donne la connaissance intellectuelle de Dieu.

A. Le statut de la connaissance issue de la révélation prophétique

Pendant que Spinoza rédigeait l'*Ethique*, il dut suspendre sa rédaction pour écrire le TTP. Ses objectifs, il les énonce ainsi dans une lettre qu'il adresse à Oldenburg, en automne 1665 : « Je m'occupe à présent à composer un traité où j'exposerai ma manière de voir sur l'Ecriture. Les motifs qui m'ont fait entreprendre ce travail sont : *primo*, les préjugés des théologiens : à mes yeux le plus grand empêchement qui soit à l'étude de la philosophie ; je m'efforce donc de les rendre manifestes et d'en débarrasser l'esprit des hommes un peu cultivés ; *secondo*, l'opinion qu'a de moi le vulgaire ; on ne cesse de m'accuser d'athéisme, et je suis obligé de redresser autant que je le pourrai l'erreur faite à mon sujet ; *tertio*, mon désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays. »[23]

En effet, en 1665, les querelles religieuses étaient fréquentes dans la vie sociale en Hollande. Les églises calvinistes exerçaient une grande influence intolérante à l'encontre des religions minoritaires et rivales. Un grand nombre de mesures étaient prises contre les Sociniens, les Quakers, les Mennonites, ces derniers étant traités de serviteurs du diable. Des pratiques rappelant l'inquisition étaient utilisées à l'encontre de ceux qui étaient suspectés d'appartenir à la mouvance anabaptiste et il en résultait, si c'était avéré, des taxations d'hérétique et des excommunications, entre autres.[24]

Spinoza se rend compte qu'il faut agir, non par la violence, mais par l'usage de la plume, afin de mettre en lumière l'essence et l'essentiel de l'enseignement de l'Ecriture. Il s'agit aussi de mettre en évidence, dans l'Ecriture et au sein des institutions religieuses (les quartiers généraux) ce qui génère tant de passions et de haine entre les religions et de désordre au sein de la cité, au nom de la vérité. Il s'agira de déterminer le statut de l'autorité prophétique en elle-même, et partant de l'Ecriture elle-même, ceci en rapport avec le statut de la connaissance

[23] Spinoza, « Lettre 30 (Oldenburg), in *Œuvres de Spinoza,* IV, Paris, GF Flammarion, 1966, pp.232-233 (tr. Ch. Appuhn).
[24] *Idem*, Notice, p.6.

philosophique, et l'enseignement substantiel de l'Ecriture, afin d'espérer susciter une trêve voire une concorde profonde entre croyants et philosophes, et entre les croyants eux-mêmes.[25]

Selon Spinoza, toute la certitude et l'autorité prophétiques reposent sur trois fondements[26] : d'abord, l'imagination et une intensité ou sensibilité affectives plus vives et riches ; ensuite, les signes ou miracles ; enfin, l'inclination de leur cœur vers le juste et le bon, fondant la doctrine de la justice, de la piété et de la charité comme essence de l'Ecriture. Analysons ces trois caractérisations.

1. La consistance de l'imagination prophétique

Spinoza qualifie la connaissance issue de la révélation prophétique de connaissance « imaginative » : « Nous affirmons donc que, sauf le Christ, personne n'a reçu de révélation de Dieu sans le secours de l'imagination, c'est-à-dire sans le secours de paroles et d'images, et en conséquence que, pour prophétiser, point n'est besoin d'une pensée plus parfaite, mais d'une imagination plus vive… ».[27] A la page 45 du *TTP*, il dira que les prophètes n'ont perçu de révélation de Dieu « qu'avec le secours de l'imagination », c'est-à-dire au moyen de paroles, d'images, tantôt réelles, tantôt imaginaires. Le fait que les prophètes aient « presque toujours » perçu et enseigné sous forme de paraboles, d'énigmes et d'expressions corporelles, le fait encore, poursuit-il, que l'on trouve dans l'Ecriture « un langage aussi impropre et obscur »,[28] « tout cela s'accorde mieux avec la nature de l'imagination ».[29] Toutes ces visions « s'accordent pleinement avec les imaginations vulgaires sur Dieu et les Esprits », car « l'imagination est vague et inconstante ».[30]

Spinoza établit trois genres de connaissance[31] : Le troisième genre ou manière de connaître, genre supérieur, consiste à accéder directement à des vérités philosophiques pures et adéquates par l'intuition. Le Christ Jésus en est l'exemple par excellence pour Spinoza. Le

---

[25] L'approche spinozienne du sens de l'Ecriture et sa compréhension de la raison d'être de la religion semblent grandement propres à favoriser un certain type d'œcuménisme dans lequel toutes les différences théologiques et toutes les prétentions à posséder la vérité (inutiles désormais, puisque l'Ecriture ne s'embarrasse pas, à son avis, de questions de vérités spéculatives) cesseraient d'être sources de différends conflictuels et d'insécurité socio-politique.
[26] *TTP*, ch.II, p.51.
[27] *TTP*, ch.I, p.38.
[28] Que Michée ait vu Dieu assis, Daniel sous la forme d'un vieillard, Ezéchiel comme un grand feu, que les disciples du Christ aient vu l'Esprit Saint descendant comme une colombe, les apôtres sous forme de langues de feu, et que Paul, lors de sa conversion ait vu une grande lumière : cf. *TTP,* ch.I, p.45.
[29] *TTP*, ch.I, p.45.
[30] *Ibidem*.
[31] *Eth*. II, 44, Démonstration du Corollaire II.

deuxième genre de connaissance, inférieur au troisième, est la connaissance discursive par le raisonnement scientifique, mathématique et philosophique. C'est une connaissance des notions et par les *notions communes*. Spinoza y insère Salomon, et tend à y associer Paul.[32] Enfin, le premier genre de connaissance, niveau le plus bas, constitue précisément la connaissance imaginative, qualifiée de « contingente », « mutilée et confuse », « inadéquate » et donc source de fausseté, à laquelle Spinoza assimile les prophètes et les apôtres. Le prophète est dit « inspiré » en fonction de et sur la base de ses humeurs, de son tempérament, de ses coutumes, sur la base de la conjoncture circonstancielle, de son éducation et de son niveau d'éducation, du contexte culturel et politique, de son statut social, etc.

Essayons de pénétrer dans l'épaisseur de la connaissance imaginative Spinozienne.[33] Spinoza définit l'imagination comme « une idée qui indique plutôt l'état (*constitutionem*) présent du corps humain que la nature du corps extérieur, et ce non pas distinctement, du reste, mais confusément »[34] On oppose coutumièrement imagination et réalité, comme si l'imagination était aussi irréelle qu'un mirage dans un désert, une représentation fictive. Mais Spinoza montre que la nature de cette représentation imaginative ne tient pas tant de son caractère illusoire ou non, puisque c'est le même acte par lequel l'esprit représente le soleil (une perception), que nous ayons les yeux ouverts sur lui ou fermés. Une imagination ne correspondrait donc pas à l'objet qu'elle prétend représenter, mais indiquerait plutôt la constitution présente du corps humain, que l'on parle d'une représentation apparemment réelle (perception du soleil, par exemple) ou d'une représentation apparemment fictive (un rêve).

Mais l'on ne saurait la réduire à un simple effet ou état du corps de celui qui imagine, puisque, étant une idée, une imagination est un acte de l'esprit. L'esprit est défini ici par Spinoza comme étant le fait même d'avoir une idée, l'idée en acte. Puisque, dès que l'on cesse de former des idées, on cesse de penser, et dès que l'on cesse de penser, on est endormi, et on n'est plus qu'un corps. Mais il se trouve qu'on ne sait même pas à ce moment-là qu'on est seulement et uniquement corps, c'est-à-dire plus rien, comme le somnambule. L'idée est donc toute la pensée et tout l'esprit. Or, une imagination, un sentiment ou une perception sont des idées, en tant qu'actes de l'esprit. L'acte consistant à voir, par exemple, n'est pas en soi une fonction réductible à l'œil, mais une fonction de l'esprit, l'acte par lequel l'esprit prend conscience du corps présent. Le somnambule, par exemple, a beau avoir les yeux ouverts, il ne voit rien, parce

---

[32] *TTP*, ch. IV, pp.94-97.
[33] Cf. R. Chiche, « Sur la définition spinoziste de l'imagination (*Ethique*, IV, prop.1, scolie) », in *L'Enseignement philosophique,* n°5, mai-juin 1995, pp.3-19.
[34] Spinoza, *Ethique*, Paris, Seuil, 2010 (1ère éd. 1988) (présentation et traduction : B. Pautrat).

qu'il ne forme pas l'idée qui indique l'état présent (constitution) de l'organe de la vue (corps extérieur) et du corps tout entier ou corps propre. Une sensation (pure modification du corps que l'on éprouve comme dans le cas du sommeil du somnambule) doit donc être distinguée d'une perception qui correspond à l'activité de l'esprit par laquelle la sensation pénètre le champ de l'expérience et cesse d'être une sensation pour devenir une idée. L'œil, pour ainsi dire, ne voit rien. Il ne forme aucune idée, aucune image, mais il est excité sous l'effet de l'action du corps extérieur, c'est-à-dire modifié dans la disposition de ses parties. Par exemple, l'image du soleil aveuglant que donne Spinoza, et qui est éloigné de nous d'environ 200 pieds, ne correspond pas à la nature du soleil, c'est-à-dire à son essence, mais seulement à la façon dont notre corps en est affecté et à la façon dont nous prenons conscience de cette affection. Les choses ne sont donc pas telles qu'on les voit et il est rare qu'on les voit telles qu'elles sont. Nous passons donc notre temps à imaginer des choses et la plupart des idées que nous tenons pour certaines et vraies sont souvent inadéquates, des idées fausses, en rapport uniquement avec la disposition du corps.

Par conséquent, si une imagination est une idée, un acte de l'esprit, elle est inadéquate par sa nature, parce que l'acte par lequel l'esprit traduit une modification de la disposition du corps *humain n'est pas encore tout à fait un acte de l'esprit, pas encore tout à fait une idée*. L'imagination est une idée qui n'est pas encore concept au sens originel, qu'on n'aurait pas encore conçu. Donc, la vivacité, la richesse d'une imagination ou son exactitude ne sont pas les critères de la vérité, car la vivacité de l'imagination est proportionnelle à l'intensité de l'affection du corps dont elle est l'idée.

La première conclusion que Spinoza tire de sa définition de l'imagination est que ce n'est pas par l'imagination (l'esprit orienté en direction du corps) que l'on parvient à concevoir l'essence des choses en général et de l'imagination en particulier, mais uniquement par *l'entendement*, *c'est-à-dire l'esprit qui se détourne du corps et cesse de s'en faire simplement l'interprète.* En d'autres termes, l'essence du soleil ne se trouve pas dans le ciel, ni dans son reflet, ni dans son ombre, mais dans l'idée formée par l'entendement qui permet d'unifier tous ces signes et d'en rendre compte. Spinoza s'appuie sur le modèle de la géométrie, des mathématiques et de l'astronomie, par exemple, pour fonder et illustrer sa thèse (la définition géométrique du cercle exprimerait plus adéquatement son essence que n'importe quelle figure ou représentation de celui-ci ; les équations de l'astronomie expriment plus adéquatement l'idée de l'essence du soleil). Une idée adéquate est conforme à sa nature d'idée, c'est-à-dire une idée purifiée de toute trace d'imagination ou d'élément représentatif. Une idée pure ne se trouverait donc pas dans quelque ciel des idées, mais serait, au sens propre, une conception de l'esprit, un

engendrement. *L'esprit s'engendre lui-même*. Une idée inadéquate ou une connaissance imaginative indique que la puissance de comprendre de l'esprit est diminuée, car il se produit dans l'esprit une action dont il n'est pas la cause adéquate. En imaginant, l'esprit pâtirait.

L'on pourrait se demander alors où se situe ou à qui imputer l'erreur. A ce titre, il convient de dire que Spinoza enseigne que l'imagination est source d'erreur et non pas cause d'erreur. Autrement dit, l'esprit, en imaginant, erre (tombe dans l'errance) (*mens errare dicatur*), mais il ne se trompe pas, puisque l'imagination n'est pas elle-même une erreur. « En effet, en regardant le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous d'environ 200 pieds, en quoi nous nous trompons aussi longtemps que nous ignorons sa vraie distance ».[35] Le soleil ne peut nous apparaître autrement qu'il ne le fait, car cette idée indique la seule façon dont le corps extérieur de l'observateur (les yeux) et son corps propre sont affectés par le soleil. Cette idée enveloppe ou contient l'essence du soleil, mais ne l'exprime pas encore, et c'est dans cette confusion que l'erreur se trouve, consistant à prendre l'apparence pour la chose elle-même, c'est-à-dire consistant à ignorer l'essence de la chose. Ainsi, la fausseté ne se trouve pas dans les idées, mais dans l'absence partielle des idées vraies.[36]

Par conséquent, l'imagination est source et non pas cause d'erreur, non à cause de la fonction de l'imagination, mais dans la mesure où l'on se contenterait d'imaginer. Car, dès le moment où l'on *sait* que le soleil se trouve à une distance de 150000000 de km et non à 200 pieds, l'erreur elle-même est supprimée, sans pour autant que cesse l'imagination. L'on voit ici que l'erreur est un défaut de connaissance, ou un défaut tout court. *L'erreur en tant qu'elle implique de la fausseté, ne serait pas un acte de l'esprit dans le système spinozien, car c'est l'homme qui se trompe, et non l'esprit. Toute erreur est faute contre l'esprit, où l'esprit n'a point part. Toute erreur est manquement à l'esprit, manque, défaut.* Il en découle qu'on ne pâtit que de ce qu'on ignore : pâtir et ignorer iraient ensemble. « Ignorer » consisterait à se contenter d'imaginer. On en tire que les imaginations « par lesquelles l'esprit est trompé », qui sont des idées inadéquates, ne sont pas en soi contraires au vrai, ne sont pas fausses non plus forcément, et ne s'évanouissent pas nécessairement par la présence du vrai.[37]

Cela n'implique pas qu'il faille cesser d'imaginer, ce qui est impossible, car l'humain est à la fois corps et esprit. Toutefois, l'homme, sur la base du développement spinozien précédent, n'est corps que par l'esprit. C'est dans la mesure où il est esprit qu'il possède un corps, sinon ce corps ne serait même pas le sien (toute chose bien égale, d'ailleurs), puisqu'il

---

[35] *Eth*, IV, 1, scol. ; II, 17, scol.
[36] *E*, II, 35, dém., et scol.
[37] Cf. Rizk, *Spinoza : L'expérience et l'infini*, Paris, Armand Collin (3e édition), 2012, pp.165

ne pourrait pas en avoir conscience, car c'est l'esprit qui constitue l'idée du corps et de sa puissance.[38] Ou encore, l'esprit, c'est simultanément la conscience que l'humain a de son propre corps, et son gouvernement, c'est-à-dire sa connaissance.

Nous disions donc que la solution n'est pas de cesser d'imaginer, ce qui ne peut pas se faire. Ceci d'autant plus qu'on imagine la plupart du temps malgré nous et de manières diverses et variées (émotions, mémoire, perceptions, etc.). Toutefois, bien que l'imagination soit rarement en notre puissance, nous pouvons ne pas faire qu'imaginer. Toutes les imaginations consistent à penser, mais au plus bas niveau de la pensée. Nous avons la puissance, à chaque instant, d'élever la pensée à un degré plus haut, donc de changer nos idées inadéquates en idées adéquates. C'est cela vraiment connaître et donc cesser de pâtir, c'est-à-dire cesser de faire que l'esprit ne soit pas la cause de nos actes. Car la connaissance inadéquate consiste précisément à séparer l'acte par lequel on connaît la vérité de l'acte qui l'engendre ou le conçoit.

Ainsi, une idée imaginative peut être vaincue par une nouvelle idée imaginative plus forte et de même espèce qui la remplace. Mais, ce n'est pas l'affection du corps qui est supprimée par l'idée claire de cette affection et de sa vraie cause, mais seulement l'idée confuse qui, dans l'esprit, lui fait obstacle. Quand une idée confuse est ainsi supprimée, c'est-à-dire *éclaircie*, la disposition du corps est par là même modifiée (car, par le parallélisme que nous considérerons par la suite, il y a une correspondance parallèle entre la formation d'idées adéquates par l'esprit et le changement de disposition du corps) et sa puissance d'agir est augmentée. C'est ainsi, par exemple, qu'une idée ou perception claire, en éclaircissant l'idée confuse, peut supprimer la peur et le tremblement et la paralysie physique (disposition du corps) qui l'accompagnent. Alors, l'on n'est plus tenu de croire à l'idée confuse de la peur, car sa puissance se nourrissait de la croyance ! Toute idée vraie serait donc une erreur redressée et une imagination comprise. Penser consisterait donc à discipliner l'imagination. L'humain pense parce qu'il a un corps. Autrement dit, il ne pense pas par idées claires, mais par idées éclaircies. Connaître, se connaître et se maîtriser vont de pair.

Avec cet arrière-plan de la philosophie de la connaissance de Spinoza, portant plus particulièrement sur le premier genre de connaissance, on voit sur quelles bases il conclut que la connaissance prophétique constitue une connaissance imaginative. « Le style énigmatique de la prophétie est lié au rôle que joue le corps dans l'expression par l'imagination des choses spirituelles. L'intensité affective de l'imagination peut ainsi s'accompagner de figures assez riches dont le contenu reste néanmoins obscur. »[39] Autrement dit, le fait même que les prophètes

---

[38] *Eth.*2, 13.
[39] H. Rizk, *Op. cit.*, p.170.

s'expriment généralement par des images, et non avec un discours épicurien, scientifique ou discursif, prouverait ses obscurités et les contradictions (entre prophètes) dont Spinoza dit que l'Ecriture est truffée, et le conforterait dans l'idée qu'il ne faille pas s'attendre à y trouver des vérités spéculatives, c'est-à-dire la vérité tout court. Il est évident que la Bible n'est pas un ouvrage scientifique au sens du deuxième genre de connaissance, c'est-à-dire tel qu'un scientifique écrirait une somme d'astronomie ou de physique. Elle n'en a pas la prétention en soi. Mais, les conclusions spinoziennes sur l'imagination trop fertile des prophètes et donc recelant par définition une connaissance qui ne l'est pas encore, relèvent bien sûr d'une évacuation en amont de toute idée d'extériorité dans son ontologie par où l'imagination pourrait être au service des autres attributs de la Substance spinoziste, inconnus de nous. Les anthropomorphismes et les contradictions que Spinoza relève dans *sa* lecture de l'Ecriture lui servent à nourrir la source imaginative de la connaissance de l'inspiration biblique.

Néanmoins, les contradictions tous azimuts qu'il signale et dénonce, que ce soit dans l'Ecriture, entre théologiens ou entre les religions elles-mêmes (sans parler de leurs luttes intestines) ne sont pas en soi une preuve d'errance ni d'erreur au niveau de l'Ecriture elle-même, car les systèmes de vérités philosophiques sont légions et se contredisent aussi et ne peuvent donc parler de la vérité philosophique, comme s'il s'agissait d'un monolithisme. Seules les sciences dites « dures » pourraient prétendre à la vérité objective, à condition de respecter leur protocole de manière contraignante et de ne rien ériger en vérité apodictique qui n'aie été vérifié et démontré comme l'héliocentrisme, sinon ces sciences seraient de la philosophie ou de la théologie partisanes et subjectives. Spinoza lui-même, malgré son ambition de fonder *« more geometrico »* son système sur la méthodologie des sciences dites « exactes », tombe sous le coup d'un tort qui colle à toutes les prétentions de systèmes philosophiques. Le fait même que tant d'autres philosophes et systèmes philosophiques aient divergé de sa philosophie est la preuve que l'on ne peut parvenir à la vérité apodictique par la raison humaine, tant quant aux questions ontologiques et sotériologiques, qu'aux questions éthiques, anthropologiques et eschatologiques.

Une autre inférence logique à tirer de son système de connaissance constitue l'infaillibilité de l'esprit humain qui ne peut donc se tromper, puisque l'esprit humain est une partie de l'Esprit ou de l'Entendement divin, c'est-à-dire de la Nature. Or, comme Dieu ou la Nature est la vérité en soi, l'esprit humain, en en relevant et en en étant, avec tous les autres entendements terrestres ou extra-terrestres, n'a nul besoin du secours, dans le système spinozien, d'un quelconque Principe ou Entité extérieurs à l'esprit humain. On a vite compris que toute pensée de chute originelle où l'esprit humain aurait perdu précisément sa pureté

ontologique reçue, est écartée ici. L'*homme* peut donc se tromper, contraint qu'il est de composer avec la constitution du corps dont son esprit dépend pour qu'il soit en pleine conscience, présent à lui-même et capable de penser et d'agir adéquatement en vue de l'*acquiescientia* ou la béatitude.

Spinoza conclut ainsi sur le premier fondement : « Or la première, l'imagination vive de certaines choses, n'a de force que pour les prophètes seuls ; par suite, toute notre certitude au sujet de la révélation peut et doit se fonder sur les deux autres : le signe et la doctrine. » En d'autres termes, l'approche spinozienne de la nature de la connaissance prophétique consiste à remettre en question l'idée que son authenticité et son autorité se localiseraient dans sa *source* qui lui rendrait quelque certitude. Car, la source prophétique est l'imagination, source d'erreurs, connaissance immature, selon lui.

2. Les signes ou miracles

Pour ce qui est du deuxième fondement de la connaissance prophétique, les signes, Spinoza déclare : « Comme la simple imagination n'enveloppe pas de sa nature la certitude, ainsi que le fait toute idée claire et distincte, mais qu'il faut nécessairement, pour qu'on puisse être certain, qu'à l'imagination s'ajoute quelque chose qui est le raisonnement, on voit que la prophétie par elle-même ne pouvait pas envelopper la certitude, puisqu'elle dépendait, comme nous l'avons montré, de la seule imagination. »[40] Là où l'esprit se suffit à lui-même, l'imagination, n'étant pas encore parvenue à une connaissance conceptuelle certaine (selon la compréhension spinozienne), a besoin d'un secours extérieur, le miracle. Spinoza relève ce principe, mais, contrairement à ce qu'il dit, c'est seulement au cas où il devait y avoir une prophétie-prédiction ou un signe accompagnant le discours, et pas forcément parce que l'enseignement imaginatif serait insuffisant pour être son propre témoin. C'est ainsi que Moïse est cité : « Peut-être diras-tu dans ton cœur : Comment connaîtrons-nous la parole que l'Eternel n'aura point dite ? Quand ce que dira le prophète n'aura pas lieu et n'arrivera pas, ce sera une parole que l'Eternel n'aura point dite. C'est par audace que le prophète l'aura dite : n'aie pas peur de lui. »[41] Ou encore, « si un prophète prophétise la paix, c'est par l'accomplissement de ce qu'il prophétise qu'il sera reconnu comme véritablement envoyé par l'Eternel ».[42]

---

[40] *TTP*, ch.II, p.50.
[41] *La Sainte Bible*, Version L. Segond, Genève, C.D. Stampley Ent., 1978, Deutéronome 18 :21,22.
[42] Jérémie 18 :9.

Qu'en conclut Spinoza ? « La prophétie est donc inférieure à cet égard à la connaissance naturelle qui n'a besoin d'aucun signe, mais enveloppe de sa nature la certitude. Et, en effet, cette certitude prophétique n'était pas une certitude mathématique, mais seulement une certitude morale. »[43] Il faut rappeler ici que la vérité implique pour Spinoza une expérience d'augmentation de puissance. Elle n'est pas simplement une idée adéquate qui donne quelque capacité. Quoique la vérité soit son propre témoignage et que l'esprit soit partie de l'Esprit divin, quelqu'un ne peut avoir une conception adéquate de quelque chose qu'*accompagné* de ce qui a causé cette chose et qu'*accompagné* d'autres choses auxquelles cette chose est connectée. Plus nous percevons de connections, plus nous avons de puissance en actes.[44] Donc, quoique ce soit un défaut pour Spinoza que l'imagination prophétique ait besoin d'un signe pour attester ou renforcer son autorité, c'est la nature même et l'usage fondamental de ce signe qui scandalise Spinoza et ses implications.

En outre, dans la même veine, Spinoza semble condescendre à l'idée que l'Ecriture se soit bornée à vouloir fonder, prouver son enseignement « en faisant appel à l'expérience, et d'adapter très exactement ses raisons et les définitions des choses à la compréhension de la foule, (…) renonçant à enchaîner ses raisons et à donner des définitions comme il faudrait pour pouvoir mieux enchaîner (…). Puisque toute l'Ecriture a été révélée à l'usage d'une nation entière au début, et ensuite de tout le genre humain, nécessairement son contenu a dû être adapté à la compréhension de la foule et prouvé par l'expérience seule »,[45] sinon on n'aurait écrit que pour les érudits. Mais, Spinoza en tire une conclusion à laquelle il adressera une critique qui sapera précisément ce fondement avec lequel il semblait compatir. En effet, « par l'expérience seule, je veux dire par les histoires qu'elle raconte » qui doivent adapter « toutes ses pensées et toutes ses raisons à la compréhension du vulgaire ».[46] Ces « histoires » ou signes miraculeux que raconte l'Ecriture serviraient donc à créditer l'autorité des prophètes et à fonder toute l'architecture doctrinale de l'Ecriture consistant essentiellement dans la croyance dans la Création, la conception de Dieu, la providence divine. Spinoza oppose à cette méthode de fondation par le miracle la nécessité d'un univers aux lois et au fonctionnement stables.

Au chapitre VI du *TTP*, Spinoza aborde directement la problématique des miracles. Nous allons essayer de ramasser en deux points clefs l'essentiel de son argumentation.

---

[43] *TTP*, ch.II, p.50.
[44] *E.*, I, a4; V, 9.
[45] TTP, ch.V, p.110.
[46] *Ibidem*.

Tout d'abord, il affirme que, puisque la Nature, ou Dieu, conserve un ordre éternel, fixe et immuable, il n'arrive donc rien et il ne peut rien arriver qui soit contraire aux lois de la nature. La vertu et la puissance de la Nature, autant que ses lois et ses règles, sont celles de Dieu, puisque Dieu est la Nature. Car, tout ce que Dieu veut ou détermine, enveloppe une nécessité et une vérité éternelles, et ce qu'il veut il le conçoit. Or, puisque la puissance de Dieu ou Nature est infinie et que ses lois sont assez larges pour s'étendre à tout ce qui est conçu ou fait, il est absurde de prétendre que quoi que ce soit puisse se produire dans la Nature qui échappe à la connaissance et au contrôle de Dieu ou, pis encore, contredise ses lois, c'est-à-dire le mette en contradiction avec lui-même.[47]

Ensuite, autre argument de Spinoza, les miracles ne permettent pas de connaître l'essence ni l'existence ni la providence divines, mais c'est au contraire l'ordre fixe et immuable de la nature, toujours normale et égale à elle-même qui permettent de les connaître infiniment mieux. Deux possibilités se présentent pour expliquer un miracle conçu comme ce qui ne peut être expliqué par des causes naturelles ou qui semble les contredire : Soit que le miracle en question a des causes naturelles, mais dont l'élucidation n'est pas possible par l'esprit humain ; soit que ce miracle ne connaisse aucune cause sinon Dieu, c'est-à-dire sa volonté.

Spinoza résout la problématique en disant que, « puisque tout ce qui arrive par des causes naturelles arrive aussi par la seule puissance et la volonté de Dieu, il faudra nécessairement en venir à dire qu'un miracle, qu'il ait ou n'ait pas des causes naturelles, est un ouvrage qui passe l'humaine compréhension… ». Or, puisque l'on ne peut progresser dans la connaissance adéquate de Dieu ou de quoi que ce soit que si cette connaissance et ses causes nous sont clairement accessibles, Spinoza conclut : « Nous ne pouvons donc par un miracle, c'est-à-dire par un ouvrage qui passe notre compréhension, connaître ni l'essence de Dieu ni son existence, ni quoi que ce soit absolument de Dieu et de la Nature…La foi au miracle nous ferait douter de tout et nous conduirait à l'athéisme. »[48] Critique théologique car le miracle appartient à la connaissance confuse et mutilée du premier genre qui dénature ou ne rencontre pas Dieu.

En conséquence, pour Spinoza, l'Ecriture n'entend rien d'autre que l'ordre même de la nature lorsqu'elle parle de lois, de décrets ou d'actes divins. Argument naturaliste. Autrement dit, quand l'Ecriture dit que Dieu agit, elle entend par-là que beaucoup d'évènements considérés comme des miracles ne sont que des faits naturels. Car, si les miracles devaient, selon lui, démontrer l'amour de Dieu, il faudrait alors en déduire que Dieu a créé la Nature de manière

---

[47] *TTP*, ch.VI, pp.119-120.
[48] *TTP*, ch.VI, pp.118, 121-125.

ineffective et qu'il a prescrit pour elle des lois et des règles si stériles ou improductives qu'il est souvent contraint de revenir, de temps en temps, à son secours, s'il veut qu'elle soit préservée et s'il veut que le cours des évènements soit selon ses désirs. Cela serait incompréhensible pour Spinoza, s'il devait en être ainsi !

En substance,[49] pour Spinoza, les hommes ont tendance à exagérer leurs perceptions ou à magnifier leurs imaginations, en quête permanente qu'ils sont du merveilleux. Anthropocentrismes et divinisations se mêlent ici.[50] D'autre part, cette tendance se double d'une dimension politique à tendance impérialiste et nationaliste : l'idée peuple élu et de nation supérieure.[51]

Il nous faut maintenant considérer le troisième fondement de la connaissance prophétique.

3. La doctrine de la piété et de la justice

Spinoza dégage le noyau de la foi « catholique » (universelle) définissant le dénominateur commun des religions de l'Ecriture. Il se concentre sur ce qu'il considère comme commun à l'Ancien et au Nouveau Testaments. Leurs points de divergence (la Loi et la « prédication de la Croix ») ne sont pas essentiels au salut. Il s'agit de sept dogmes indispensables au salut, tout le reste étant laissé à l'interprétation et au bon vouloir de chacun[52] : 1) L'existence d'un Dieu suprême, bon et miséricordieux ; 2) La nécessité de l'unicité de ce Dieu pour pouvoir être l'Objet suprême de dévotion, d'admiration et d'amour car son excellence l'élève au-dessus de tout ; 3) Son omniprésence qui lui permet de tout voir ; 4) Il a sur toute chose droit et pouvoir suprême et ne fait rien par obligation légale, mais par bon plaisir absolu et grâce singulière ; 5) Son culte et son obéissance consistent dans la seule justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain ; 6) Suivre cette règle de vie permet d'accéder au salut ; 7) Dieu pardonne les péchés des repentants dans sa grâce et sa miséricorde. Ils sont alors brûlants d'amour pour Dieu : ils connaissent vraiment le Christ selon l'Esprit et le Christ en eux.

En substance, l'Ecriture se résume à la piété, la charité et la justice. L'Ecriture est donc divine dans la mesure où ce qu'elle enseigne peut être prouvé de manière unanime, sans

---

[49] Cf. J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux : Lectures du Traité théologico-politique,* Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, pp.161-175.
[50] *TTP*, ch.VI, pp.117-118.
[51] *TTP*, ch.VI, pp.124-125.
[52] *TTP*, ch.XIV, p.244.

équivocité (*analogia fidei*),[53] par l'Ecriture elle-même. Elle est aussi divine dans la mesure où ce qu'elle enseigne de fondamental est exemplifié dans la vie personnelle et sociale, donc dans l'usage avéré que l'on fait de ce qu'elle préconise. Toutes les questions spéculatives autour de ces fondamentaux sont secondaires pour Spinoza, car ce n'est pas l'objet ni la compétence de l'Ecriture d'en rendre compte. Là commence la sphère de la philosophie rationnelle, la sphère de la vérité,[54] que ce soit sur la question de l'essence de Dieu, de la recherche cosmologique, ou de toute question ontologique ou eschatologique. Ainsi, l'Ecriture n'enseignerait pas des vérités métaphysiques mais des vérités morales, des principes moraux.

Il faut observer que Spinoza ne fonde pas ces règles « très peu nombreuses et très simples », ce minimum spéculatif (aimer Dieu et son prochain), que le Christ aurait enseigné à ses disciples, sur une analyse exégétique sérieuse des évangiles. On ne le voit nulle part dans le *TTP*. Il s'en remet à des spécialistes qui auraient déjà entrepris la même investigation. Sa faible maîtrise de la langue d'Aristote pourrait aussi y être pour quelque chose.

4. Le statut inattendu du Jésus spinozien[55]

Voilà ce que Spinoza dit du Christ Jésus : « Et nous connaissons à la vérité que Dieu peut se communiquer aux hommes immédiatement, car sans employer de moyens corporels d'aucune sorte, il communique son essence à notre âme : toutefois, pour qu'un homme perçût par l'âme seule des choses qui ne sont point contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et n'en peuvent être déduites, il serait nécessaire que son âme fût de beaucoup supérieure à l'âme humaine et la dépassât beaucoup en excellence. Je ne crois donc pas qu'aucun se soit élevé au-dessus des autres à une telle perfection si ce n'est le Christ à qui les décisions de Dieu qui conduisent les hommes au salut ont été révélées, sans paroles ni visions, immédiatement ; de sorte que Dieu s'est manifesté aux apôtres par l'âme du Christ, comme autrefois à Moïse par le moyen d'une voix aérienne. La voix du Christ peut donc être appelée Voix de Dieu comme celle qu'entendait Moïse. En ce sens nous pouvons dire que la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire une sagesse supérieure à l'humaine, a revêtu dans le Christ la nature humaine, et que le Christ a été la voie du salut. […] Le Christ, lui, a communiqué avec Dieu d'âme à âme (« *de mente ad mentem* »). Nous affirmons donc que, sauf le Christ, personne n'a reçu de révélation de Dieu sans le secours de l'imagination, c'est-à-dire sans le secours de

[53] *TTP*, ch.VII, pp.143-145.
[54] *TTP*, ch.XIV, p.245.
[55] *TTP*, ch.I, pp.37,38 ; ch.IV, pp.92,93 ; ch.V, p.103 ; ch.XVIII, p.307.

paroles et d'images. » « … On doit juger, au contraire, qu'il (le Christ) perçut les choses en vérité et les a connues adéquatement (« *vere et adaequate* ») ; car le Christ fut non un prophète mais la bouche de Dieu. Dieu par l'âme de Christ […] a révélé certaines choses au genre humain. Il serait pour cette raison aussi contraire à la raison d'admettre que Dieu a adapté ses révélations aux opinions du Christ […] d'autant que le Christ a été envoyé pour enseigner non seulement les Juifs, mais tout le genre humain, de sorte qu'il ne suffisait pas qu'il eût une âme adaptée aux opinions des Juifs seulement ; elle devait l'être aux opinions communes à tout le genre humain et aux enseignements universels, c'est-à-dire en rapport avec les notions communes et les idées vraies. Certes, Dieu s'est révélé au Christ ou à la pensée du Christ immédiatement et non par des paraboles et des images comme il s'était révélé aux prophètes. Nous connaissons nécessairement par-là que le Christ a vraiment perçu les choses révélées, c'est-à-dire les a connues intellectuellement ; car on dit qu'une chose est connue intellectuellement quand elle est perçue par la pensée pure en dehors des paroles et des images. Le Christ donc a perçu les choses révélées et les a connues en vérité. » « Le Christ qui n'instituait pas des lois à la façon d'un législateur, mais donnait des enseignements comme un docteur ; car il n'a pas voulu corriger les actions extérieures, mais les dispositions internes de l'âme. » « Pilate, par complaisance pour la colère des pharisiens, fit crucifier le Christ qu'il savait innocent ».

Aux yeux de Spinoza, le Christ n'était pas Dieu. Il ne croit donc pas dans la Trinité, ni dans la Résurrection littérale mais spirituelle ou allégorique du Christ.[56] « Ce que le Christ dit de plus grand de lui-même, c'est qu'il est le temple de Dieu, et cela parce que Dieu, comme je l'ai montré dans ce qui précède, s'est manifesté principalement dans le Christ. C'est ce que Jean a voulu dire en se servant d'expressions plus fortes : le Verbe s'est fait chair ».[57] Matheron soulève une problématique très interpellante : « Mais, si Jésus n'était pas Dieu, sa position semble tout à fait paradoxale ».[58] Il rappelle alors les trois termes que comportaient les récits de l'Ancien Testament, à savoir Dieu, le prophète (destinataire) et des instruments de transmission (audio-vidéo…). Or, dans les Evangiles, les trois termes sont présents. Avec la différence que les prophètes sont remplacés par les Apôtres, non par le Christ ! Jésus joue le rôle de l'audio-visuel (sons et images), c'est-à-dire comme intermédiaire entre l'émetteur et le

[56] Spinoza, « Lettre 75 (à H. Oldenburg), in *Œuvres de Spinoza,* IV, Paris, GF Flammarion, 1966, pp.339-340 (tr. Ch. Appuhn).
[57] *Ibidem.*
[58] A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p.91.

récepteur, précisément en tant que « la Voix de Dieu, comme la « voix créée » qu'entendit Moïse sur le Sinaï ».[59]

Matheron conclut alors de manière déconcertante : « Une seule conclusion s'impose donc, et elle est très vague : la science prodigieuse dont disposait le Christ, science que personne d'autre n'a jusqu'à présent réussi à redécouvrir, portait essentiellement sur l'homme… Le Christ s'était avancé fort loin dans la connaissance du troisième genre… La « Sagesse éternelle de Dieu » (que l'on peut appeler métaphoriquement « Fils éternel de Dieu », puisqu'elle est, comme le mouvement et le repos dans l'Etendue, produite immédiatement par la Substance), s'est manifestée en toutes choses, mais surtout dans l'esprit humain, et par-dessus tout en Jésus-Christ. Tel est le dernier mot de Spinoza : chacun de nous est plus ou moins « Verbe incarné », mais le Christ l'est plus que tout autre… Si nous savions par ailleurs qu'il possédait de telles connaissances (scientifiques qui nous échappent), ne serait-ce pas là l'explication la plus simple (pour expliquer ses miracles) ? Or, maintenant, en ce qui concerne le Christ, nous le savons : puisque sa science du corps humain dépassait de loin la nôtre, quoi d'étonnant à ce qu'il en ait tiré des applications médicales dont nous-mêmes, aujourd'hui encore, ne comprenons pas les principes ? Et il se trouve justement, que la plupart de ses miracles consistèrent en d'extraordinaires guérisons. Son pouvoir thaumaturgique – pouvoir qu'il devait bien maîtriser, s'il est vrai qu'il l'a transmis à ses disciples – n'était donc pas un sous-produit de son savoir. Spinoza n'en dit rien, mais, si tout ce qui précède est exact, son opinion ne fait guère de doute. Nous ne savons pas, en définitive, si le Christ appartenait ou non à l'espèce humaine.

Mais, nous savons que sa sagesse était immense. Nul entendement fini, jusqu'à nouvel ordre, ne fut plus parfait que le sien. Plus avancé que tout autre dans la connaissance du troisième genre, il conçut intellectuellement, non seulement les vérités que Spinoza devait redécouvrir par la suite… Participant plus que tout autre de la béatitude éternelle, il donna au monde, par la façon dont il incarna dans sa vie les conséquences de sa doctrine, un éclatant exemple de régénération morale. Plus puissant que tout autre par sa science même, il eut les moyens de s'attirer l'attention des foules en accomplissant des prodiges qui frappèrent le monde d'étonnement. Comment l'œuvre d'une personnalité aussi exceptionnelle, s'insérant dans la trame des causes en un moment privilégié, n'eût-elle pas influé sur le déroulement de l'Histoire ? »

L'on peut maintenant se demander par quelle méthode Spinoza parvient à de telles conclusions.

---

[59] *Idem*, pp.91-92.

B. La méthode spinozienne d'interprétation de l'Ecriture

Spinoza explicite sa méthode d'interprétation de l'Ecriture au chapitre VII du *TTP*. Il s'intéresse d'abord au texte en lui-même et pour lui-même (approche philologique), en tant que document littéraire. Bien que Spinoza innove plus par le statut qu'il confère désormais aux Ecritures (détermination de ce qu'elles sont) qu'à la méthode d'interprétation elle-même, cette dernière reste, par certains côtés, novatrice, les deux étant néanmoins inséparables. La perspective se trouve déplacée de la recherche de la vérité ontologique[60] vers la mise à l'épreuve (les preuves) du récit lui-même pour qu'il dise lui-même sa propre vérité, c'est-à-dire son sens vrai, et non pas ce qu'on voudrait qu'il dise ou ce qu'on lui a toujours fait dire. Une méthode de comparaison interne à l'Ecriture elle-même constitue la seule solution pour Spinoza. Comme le dit justement Ghislain Waterlot dans son analyse des chapitres 8 à 10 du TTP, « la lecture critique sauvegarde l'Ecriture dans la mesure où elle parvient, en identifiant tout ce qui est fautif, erroné, absurde, à mieux attirer l'attention sur ce qui n'a pas souffert des vicissitudes du temps ou de l'incurie des hommes. (…). Indirectement, Spinoza contribue à la réhabilitation des textes dits apocryphes.[61] Directement, il enfonce un coin dans l'autorité de toute église, quelle qu'elle soit. Par une critique interne des Ecritures et de la tradition des églises, il favorise l'émancipation de l'individu relativement à la discipline uniformisante et autoritaire des groupes. Que la liberté intellectuelle, que l'expression d'opinions particulières (hérétiques), déviantes par rapport à une norme ou novatrices, soient possibles, tel semble être le sens de son effort dans le *TTP,* tant il est important pour l'obéissance et la paix que les individus puissent librement adapter à leur complexion propre les dogmes de la religion. »[62]

Pour ce faire, Spinoza procède en historien, exégète, physicien, détective, naturaliste. Il substitue l'historien à l'herméneute. Car l'herméneute a tendance à chercher une compréhension cachée, métaphysique derrière les mots qui signifieraient alors plus qu'ils ne disent. Il fonde son interprétation sur une équivalence des deux livres que sont la nature et l'Ecriture sainte. L'historien de la nature comme l'historien de l'Ecriture doivent aller à la recherche « de données et de principes certains » et interpréter l'objet de leur étude (nature et Ecriture) uniquement à l'aune des témoignages, des indices ou des faits tirés de ces deux livres.

---

[60] D'après la tradition interprétative juive et chrétienne, mais nous pointons ici surtout le christianisme.
[61] *TTP*, ch.10, p.191 ; ch. 14, p.245.
[62] G. Waterlot, « Sciences de la Bible et tolérance chez Spinoza : Les chapitres VIII à X du Traité théologico-politique », in *Philosophique*, éd. Kimé, 1998, pp. 99-119. Cf. aussi, dans la même veine, F. Rognon, *Jacques Ellul, une pensée en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 2007, pp.112-117.

Méthode inductive donc, où l'on part non pas de présupposés ni de postulats et encore moins de définitions, mais de la découverte du texte lui-même comme seul postulat ou postulant !

Il s'ensuit que la porte d'entrée spinozienne de l'Ecriture est, non pas la prière ni (ce qui revient au même) la conscience du besoin d'un Interprète transcendant considéré comme Auteur-Inspirateur de l'Ecriture et l'appel à ce Paraclet divin dont le Christ parle dans son discours d'adieu,[63] mais plutôt *la connaissance analytique des spécificités syntaxiques et morphologiques de la langue hébraïque, l'histoire de son évolution et une critique des ajouts postérieurs* comme, par exemple, les points voyelles, opérés par les massorètes. La raison en est que Spinoza traite ces textes de l'Ecriture comme des textes humains rédigés par des hommes pour le public de l'époque des prophètes ou des apôtres. Le corollaire de cette humanisation et de cette naturalisation de l'Ecriture consiste à permettre à l'Ecriture de s'interpréter par elle-même, sans Magistère catholique ni autorité pastorale ou ecclésiastique, car « la plus haute autorité appartient à chacun pour interpréter l'Ecriture », et « il ne doit y avoir d'autre règle d'interprétation que la lumière naturelle commune à tous ; nulle lumière supérieure à la nature, nulle autorité extérieure. »[64] Démocratisation et immanentisation de l'interprétation de l'Ecriture fondées sur la capacité que détient tout homme de comprendre l'essentiel que propose l'Ecriture en vue du salut[65] et sur l'évidence de la compréhension naturelle et grammaticale à partir de quelques règles de lecture.

Il s'agit donc de faire œuvre d'enquêteur, afin de circonscrire la signification des *mots* comme pouvant comporter une polysémie, une gamme de sens variés et donc des franges sémantiques diverses, concaténés à un *contexte* textuel, mais aussi culturel, historique et personnel (l'histoire du prophète ou de l'apôtre en question). Cette revendication de la polysémie vise à démystifier le texte et à le libérer d'un sens perçu par Spinoza comme imposé par l'en-haut mystique des théologiens. Il s'agit par-là d'opérer l'éclatement du sens unique et univoque et par-delà, de ruiner tout au-delà du sens. Toute compréhension du sens doit être contextuelle. Ainsi, il devient évident que Spinoza s'intéresse au mot, non comme l'identifiant à un concept, non comme chargé d'une vérité ontologique ou d'un mystère à percer, mais uniquement pour sa dimension sémantique, son sens.[66] En effet, Spinoza, n'est pas partisan de la conception ontologique du langage, d'une conception performative du discours. Contrairement à ce que décrit Genèse ch.1 (ou Psaume 33 :6,9), chez Spinoza, le mot ne crée

---

[63] Cf. Jean ch.14-17, et en particulier ch.14 :16-26, et 16 :7-15.
[64] *TTP*, ch.VII, p.158.
[65] Tout le reste, c'est-à-dire les raisonnements qui les justifient, étant affaire d'opinions personnelles puisque Spinoza part du principe que l'Ecriture n'a pas pour objet d'enseigner la vérité qui relève de la philosophie seule.
[66] *TTP*, ch.VII, p. 140.

pas la chose en la nommant. Il rejette l'équation « être = nommer ». Il n'est pas à la recherche de l'« être » dans le mot, car le mot n'est pas un étant. Il ne s'attend donc à aucune « apocalypse » au sens grec de révélation-dévoilement du texte, car Spinoza part du principe que le texte scripturaire ne recèle aucune dimension apophantique de monstration. Il s'agit de coller le plus possible au sens littéral.

Cela ne signifie pas que le mot soit un absolu sous prétexte de vouloir coller à la littéralité. Car, c'est « *l'usage commun* » qui garantit, qui détermine, dans le temps, la signification d'un mot, qui authentifie le sens du texte.[67] Autrement dit, la culture, l'histoire, l'habitude et l'expérience du peuple d'Israël au fil du temps devront prémunir contre toute interprétation non scientifique. Le critère du sens est authentifié par l'usage.

Mais, l'usage lui-même, aussi déterminant qu'il soit dans le système spinozien, n'est pas toujours fructueux dans la détermination du sens. D'où la nécessité de « grouper les énonciations contenues dans chaque livre et les réduire à un certain nombre de chefs principaux, de façon à retrouver aisément toutes celles qui se rapportent au même objet ; noter ensuite toutes celles qui sont ambiguës ou obscures ou en contradiction les unes avec les autres. »[68] L'objectif, ici, est de parvenir « à la découverte des choses les plus universelles et qui sont communes à la nature entière, comme le mouvement et le repos, de leurs lois et de leurs règles, que la nature observe toujours et par lesquelles elle agit constamment, puis s'élever de là par degrés aux autres choses moins universelles ; de même dans l'histoire de l'Ecriture nous chercherons tout d'abord ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Ecriture, ce qui enfin est recommandé par tous les prophètes comme une doctrine éternelle et de la plus haute utilité pour tous les hommes… Une fois bien connue cette doctrine universelle de l'Ecriture, on passera à des enseignements moins universels qui se rapportent cependant à l'usage commun de la vie et découlent comme des ruisseaux de cette doctrine universelle ».[69] Ainsi, parmi ces principes régulateurs ou catégories déterminantes, on trouve des lois, des enseignements moraux, des enseignements éternels à ne pas confondre avec des enseignements temporaires et destinés à un groupe particulier d'hommes, à telle époque et en telle circonstance.

L'on comprend que cette méthode inductive empiriste de Spinoza exige des *tâtonnements,* un va-et-vient fréquent, des tentatives avortées ou réussies afin de parvenir à ces principes communs ou universels par association. Cette logique expérimentative des essais se commande chez Spinoza de par l'idée qu'il se fait de l'Ecriture sainte en tant que document

---

[67] *TTP,* ch.VII, pp.140-141.
[68] *TTP,* ch.VII, p.140.
[69] *TTP*, ch.VII, p.143.

truffé de confusions, de contradictions et d'obscurités, contrairement aux ouvrages d'Euclide, par exemple, dont la compréhension ne nécessite pas de connaître la biographie de l'auteur. La suspicion et le soupçon sont à l'ordre du jour ici. La vérité relèverait d'une certaine conception de l'intelligible spinoziste. Comme le relève Pentzopoulou-Valalas,[70] « l'Ecriture perd donc son autonomie… Les grandes dichotomies de Spinoza déterminent sa conception du texte. Vérité et sens, raison et foi ; son anti-dogmatisme se fonde sur son dogmatisme philosophique. Il reste tributaire d'une représentation déterminée du rapport intelligible-sensible. La vérité relève de l'intelligible. Tout moderne qu'il soit, il n'est pas décidé à rompre avec le logocentrisme. »

L'Ecriture serait tellement infra-rationnelle voire supra-rationnelle (la loi de l'imaginaire) aux yeux de Spinoza qu'il se permet de faire l'économie de la raison, l'exclut du champ de l'interprétation biblique (premier niveau de connaissance oblige), ceci au profit d'une interprétation par la *psychologie* : « Il importe de connaître la vie, les mœurs des auteurs et le but visé par eux ; outre que nous pouvons expliquer d'autant plus facilement les paroles d'un homme que nous connaissons mieux son génie propre et sa complexion spirituelle. »[71] En d'autres termes, « … si des contradictions se découvrent, il faudra voir à quelle occasion, en quel temps, pour qui, les textes opposés ont été écrits. … il faut donc voir ce qu'était celui qui a dit cela, à qui et en quel temps il l'a dit ».[72]

C. Théologie et philosophie dans la perspective spinozienne et maïmonidienne

Faut-il penser que « la raison doit être la servante de la théologie »[73] ? Faut-il forcer la raison à se soumettre à la révélation, que cette dernière soit perçue comme suprarationnelle, opposée à la raison ou irrationnelle ? En d'autres termes, l'Ecriture jouirait-elle d'un privilège de supériorité par rapport à la philosophie ? Ou bien, doit-on forcer l'Ecriture à être dans une position d'ancillarité à l'égard de la raison, c'est-à-dire à être la servante de la raison (tendance

---

[70] Th. Pentzopoulou-Valalas, « Remarques sur l'herméneutique chez Spinoza », in *Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la Salle*, du 20-27 septembre 1982, organisé par René Bouveresse : *Spinoza : Science et Religion : De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Ecriture sainte,* Paris, Vrin, 1988, pp.120 (pp.115-122) ; (Collection dirigée par M. Delsol : Science-Histoire-Philosophie, Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques)
[71] *TTP*, ch.VII, p.142.
[72] *TTP*, ch.VII, pp.143-144.
[73] *TTP*, Préface, p.28.

de la théologie dogmatique) ? En d'autres termes, la philosophie serait-elle supérieure à la théologie, et en quoi ? La position défendue par Spinoza dans le *TTP* est celle d'un « ni…ni… ». Il se propose de séparer radicalement philosophie et théologie. Pour lui, l'Ecriture n'est pas un livre de philosophie proprement dit, et l'on ne devrait pas s'y exposer dans le but d'y trouver la vérité. Certes, on peut y déceler des opinions philosophiques, mais souvent en conflit les unes avec les autres. La philosophie, à l'aide de la raison, a pour tâche de déterminer, de définir la vérité de manière spéculative, par enchaînement de déductions logiques. Spinoza veut rétablir l'Ecriture dans sa génuinité, donc limiter son autorité au domaine qui lui serait propre et rendre la philosophie indépendante de l'autorité de l'Ecriture.[74] L'Ecriture s'occuperait uniquement de piété, de justice et de charité (dimensions spirituelle, socio-politique), à l'image de ce qui caractérise essentiellement les vrais prophètes eux-mêmes. Le caractère sacré de l'Ecriture ou sa divinité résiderait précisément dans ce dernier point. Spinoza précise que cette lumière sacrée n'est pas au-dessus de la lumière naturelle ou de la raison (quoique la philosophie elle-même ne s'occupe pas de piété selon Spinoza), car la nature a doté les hommes des mêmes puissances et dispositions, tout étant une question de proportions ou de degré, d'éveil et d'usage.

Donc, théologie et philosophie diffèrent dans la finalité qu'elles poursuivent (la piété, d'un côté, la vérité, de l'autre) et dans leur fondement (l'Ecriture, d'un côté, la raison, de l'autre). Spinoza cherche ainsi à affranchir la philosophie de sujétion tutélaire de la théologie au nom de l'interprétation de l'Ecriture par elle-même. Ainsi serait vaincu le « préjugé des théologiens ».

Alors, une autre question s'impose, à savoir la possibilité ou non d'accorder la raison et la révélation, philosophie et théologie dans l'Ecriture. C'est ici que Maïmonide entre en scène. En effet, non seulement Maïmonide crée une harmonie entre la raison et la révélation en rapport avec l'Ecriture, mais il pose aussi que l'Ecriture est nécessaire pour le salut et que la raison, en la matière, est insuffisante pour amener un homme au souverain bien.

Confronté à une double orthodoxie, à savoir la position des rabbins se recommandant exclusivement de l'autorité biblique et talmudique et la position des philosophes orthodoxes Arabes, Maïmonide[75] exalte la raison. Il faut comprendre par-là que tout ce qui, dans l'Ecriture, contredit la raison, doit être interprété allégoriquement, de peur que cette interprétation ne vienne contredire la physique aristotélicienne qui seule était reconnue comme disant la vérité sur le réel au moyen âge. De l'autre côté, confronté à la philosophie, Maïmonide pointe les

---

[74] Spinoza, « Lettre 21 (à Blyenbergh), in *Œuvres de Spinoza,* IV, Paris, GF Flammarion, 1966, pp.203-211 (tr. Ch. Appuhn).
[75] *Le Guide des égarés*, Lagrasse, Eds Verdier, 1979 : I, introd. p.10-11 ; ch.71, p. 173 ; ch.27, p.327 ; ch.51, p.616.

insuffisances de la raison. Par exemple, la philosophe table sur la présupposition de l'éternité du monde, les philosophes orthodoxes arabes et Spinoza aussi. Sachant que le maître Aristote le posait aussi et en tirait que Dieu existe, qu'il est un et incorporel, Maïmonide affirmera la création du monde (car l'éternité du monde est indémontrable à ses yeux[76]) d'où l'on peut aussi déduire les trois éléments précédents, ceci sur la base de l'enseignement prophétique et de sa possibilité même de la création.[77] Il est évident que le fait d'avoir posé sa compréhension du monde sur la prétendue vérité définitive et close du système aristotélicien et de l'avoir utilisé comme critère épistémologique et rationnel (conciliation de la raison et de la révélation) pour interpréter l'Ecriture a constitué une faiblesse que Spinoza exploite dans le nouveau système Galiléo-Copernicien. En effet, l'échec de l'aristotélisme comme système cosmologique a résulté dans la déstructuration de la cohérence interne de sa position, mais pas nécessairement de ses présupposés. Spinoza s'étonne de la facilité avec laquelle Maïmonide tord le sens des Ecritures pour les adapter à ses propres opinions dans son effort tenace et systématique pour accorder raison et révélation, aristotélisme et Ecriture.

En effet, Maïmonide privilégie une lecture littérale et grammaticale du texte biblique. Mais, il faut aussi réserver une signification ésotérique aux mots et récits de l'Ecriture, significations qu'il n'est pas nécessaire de révéler au vulgaire. Cela pourrait même être dangereux.[78] Spinoza qualifie cette approche de fantaisiste et dangereuse car laissée au loisir des multiples interprétations personnelles et même opposées de chaque lecteur, et surtout réservant la bonne ou la meilleure compréhension aux sages. « A cette méthode de l'interprétation allégorique, Spinoza oppose la méthode de l'interprétation de l'Ecriture par elle-même. »[79]

D. Quelques éléments d'évaluation et de critique du rapport spinozien avec l'Écriture

Spinoza milite pour une conception herméneutique de l'Ecriture qui se veut respectueuse du texte lui-même et aussi des idées clairement définies par l'Ecriture elle-même. Des principes de compréhension et d'interprétation rigoureux, rationnels, scientifiques qui ne nous laissent pas dans l'obscur ou dans le clair-obscur quant au sens vrai du texte. En dépit des

---

[76] *Le guide des égarés*, II, ch.17, p.203 ; ch.22, p.314.
[77] Maïmonide, *Le guide de égarés*, I, ch.71,73.
[78] *Le guide des égarés,* Préface, p.17.
[79] S. Zac, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979, pp.88-95.

nombreuses obscurités et contradictions que recèle l'Ecriture, selon Spinoza, se dessine néanmoins ici un rapport de ce dernier avec l'Ecriture qui est de l'ordre de la sacralité, de l' « inspiration ». Il ne s'agirait pas pour lui d'interpréter la Bible à travers le filtre de la philosophie (Maïmonide), ni par l'entremise d'un Magistère quelconque, et encore moins par le Saint-Esprit ou la prière. L'Ecriture doit pouvoir s'interpréter par elle-même, selon ses codes ou règles propres, tant internes (le texte original hébreu ou grec, la psychologie de l'auteur, le contexte textuel, l'analogie scripturaire, l'usage des mots, etc.) qu'externes (le contexte socio-culturel, politico-économique, l'époque et les lieux, etc.). L'objectif visé étant la mise en évidence du « sens vrai » du texte lui-même, en lui-même et pour lui-même, plutôt que la recherche de « la vérité » objective et universelle. Car, selon lui, une fois le vrai sens du texte trouvé, « il faut user nécessairement de jugement et de raison pour donner à cette pensée (le « sens vrai » du texte trouvé) notre assentiment ».[80] L'Ecriture ne tiendrait pas du régime sémantique cognitif mais, pour autant qu'elle puisse valoir, surtout du registre praxéologique ou injonctif. Elle dirait ce qu'il faut faire, mais n'aurait pas pour prétention de dire ce qu'il faut savoir ni même de croire universellement.

L'herméneutique spinozienne soulève quelques interrogations, toutefois.

*Un premier problème se pose ici. Il s'agit de cette exigence rédhibitoire de la connaissance de l'hébreu pour tous (et donc aussi pour le vulgaire s'il veut accéder à l'Ecriture) et la réduction de l'Ecriture à l'obéissance de la piété, de la justice et de la charité. Cette exigence et cette réduction ne desservent pas vraiment l'ambition spinozienne consistant précisément à arracher l'homme de toute servitude et à le mettre à même de comprendre, par lui-même et pour lui-même, le chemin de la liberté et de la joie. Car, la barrière même de l'hébreu et pourtant la nécessité spinozienne de la connaissance de l'hébreu ruinent sa démocratisation du savoir salutaire pour tous par l'incapacité où Spinoza place le vulgaire de pouvoir s'exposer à l'Ecriture par des traductions fiables. D'autre part, Spinoza s'expose lui-même à sa propre critique qu'il adresse aux théologiens puisqu'il réduit le vulgaire à devoir *dépendre* de sa (de Spinoza) propre lecture interprétative de l'Ecriture en hébreu et des leçons salutaires et universels qu'*il* en a tirées. Ainsi faisant, il fait passer le vulgaire de l'autorité du théologien ou de l'ecclésiastique à la sienne propre ou à celle des hébraïsants en le reléguant à se soumettre à *son* verdict interprétatif après *sa* lecture. Spinoza, pour être objectif et impartial, se doit de laisser le vulgaire parvenir à ses propres conclusions (hébreu en main ou différentes bonnes

[80] *TTP*, ch. xv, p.251.

traductions en main), muni de la méthode même de Spinoza (ou bien d'une autre et fondée sur d'autres prémisses).

Car, il n'est absolument pas certain que ce que Spinoza a tiré de l'Ecriture corresponde nécessairement à ce que tous en retireraient, et il n'est pas certain non plus que l'application par Spinoza de sa propre méthode ait été plus rigoureuse, objective et impartiale que l'application qu'en ferait tout lecteur de la Bible avec la méthode de Spinoza ! Ceci, d'autant plus que, ne maîtrisant pas lui-même le grec, les conclusions qu'il a tirées du Nouveau Testament peuvent susciter de sérieuses questions quant à leur objectivité et impartialité. Lorsqu'il dit, par exemple, que Jésus ne croyait pas dans l'existence des esprits ou des démons et que Paul ne fait pas figurer la Passion et la Résurrection parmi les vérités dont la connaissance est indispensable au salut, l'on est en droit de se demander s'il avait le même Nouveau Testament que nous aujourd'hui !

*Spinoza tend à établir une identification entre imagination et perception sensible.[81] Mais, dans la mesure où l'imagination peut fonctionner indépendamment de la perception sensible dans certaines circonstances, celle-là est donc supérieure à celle-ci. Il en résulte « qu'il est possible, sous la direction de l'entendement, de faire servir l'imagination à la saisie du suprasensible. C'est pourquoi la prophétie est possible. »[82]

* La conception du miracle défendue dans ce ch.VI du *TTP* ressortit à une vision fermée de la réalité qui contredit pourtant une vision ontologique spinozienne ouverte. Spinoza semble rester prisonnier des deux attributs de la Substance que nous connaissons, la Pensée et l'Etendue. Il ne laisse aucune ouverture à cette ouverture infinie qu'est l'infinité des attributs divins inconnus. Autant l'idée de la physique quantique avait effrayé Einstein au point qu'il s'y était opposé car dérogeant à l'ordre logique de la Nature et à la logique à laquelle son esprit pouvait avoir accès et qu'il était en mesure de comprendre, autant Spinoza semble être hermétique à l'idée même que personne ne sache ce que peuvent les fonctions psycho-imaginatives de l'homme ni le rapport des autres attributs divins avec notre imagination. En tout état de cause, l'*a priori* de la Nature comme excluant tout extériorité constitue une logique qui ne pourra comprendre l'*a priori* d'une Extériorité et d'une Transcendance dont la Puissance excède nécessairement la somme de ses créations, et qui ne serait pas en contradiction avec elle-même en utilisant d'autres de ses lois ou attributs pour aimer, puisque telle est la nature

---

[81] *Eth.* II, 40, scolie 2.

[82] L. Strauss, *La critique de la religion chez Spinoza : ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible, recherches pour une étude du « Traité théologico-politique »*, Paris, Cerf, 1996 (première édition Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981), (tr. G. Almaleh, A. Baraquin et M. Depadt-Ejchenbaum).

même de Dieu. Utiliser *ses* lois ou d'autres lois inconnues de nous pour aimer l'homme en besoin ou en danger, c'est être, non pas en contradiction avec Lui-même, mais en harmonie, nous semble-t-il, avec sa nature même. Nous sommes ici dans deux logiques inconciliables dans l'état.

*En outre, la critique pourrait répondre à Spinoza que le Dieu qui aurait fixé l'harmonie de la nature, dans la perfection de sa sagesse et sa liberté, peut suspendre ou invalider cet ordre. Sachant que la puissance du Créateur ne s'épuise pas dans son œuvre créatrice, il ne serait pas le Créateur, libre et omnipotent, s'il ne pouvait faire servir la nature à l'accomplissement de ses desseins dans la limite du créé, connu ou inconnu de nous, ou bien dans la limite des possibilités infinies cachées en Dieu et non mises dans la création. Ainsi, les miracles pourraient être interprétés non seulement comme des forces naturelles, mais qui dépassent la compréhension contemporaine des hommes, mais aussi comme des forces mises en œuvre dépendant immédiatement de Dieu et non de la nature créée.[83] Il s'ensuivrait que l'existence d'un Dieu transcendant pourrait être déduite des miracles, en fonction du miracle en question (résurrection d'un mort, etc.).

Mais, cette déduction ne serait pas le corollaire immédiat et contraignant de cette approche du miracle, car cela pourrait tout du moins renvoyer à une source de connaissance illimitée, mais pas nécessairement infinie ou absolue en dehors de la nature. Car, qui connaît l'étendue des possibilités de la nature ? La raison n'en connaît pas les bornes et ne peut donc démontrer qu'un miracle s'est produit puisqu'elle ne peut compter qu'avec les chaînes causales naturelles, et non avec du supra-naturel. L'attitude de Spinoza consiste à suspendre son jugement : « Je reconnais avec vous la faiblesse humaine. Mais, à vos questions, qu'il me soit permis de répondre en vous demandant si nous avons, nous humains chétifs, une connaissance de la nature telle que nous puissions déterminer jusqu'où s'étendent sa force et sa puissance et ce qui est au-dessus d'elles. Nul ne peut sans arrogance porter de jugement à cet égard. Ce n'est donc pas un excès de présomption de vouloir, autant qu'on le peut, expliquer les miracles par des causes naturelles ; pour ceux que nous ne pouvons expliquer et dont on ne peut pas non plus démontrer l'absurdité, le meilleur parti sera de suspendre son jugement, et d'appuyer la religion, comme je l'ai dit, sur la seule sagesse de la doctrine enseignée ».[84]

En effet, quand Oldenburg lui demande de se prononcer sur la résurrection de Lazare par le Christ, Spinoza reste muet. Il se contentera de rappeler trois règles générales, à savoir :

---

[83] Cf. L. Strauss, *Op. cit* ; pp.147-153.
[84] Spinoza, « Lettre 75 (à H. Oldenburg), in *Œuvres de Spinoza,* IV, Paris, GF Flammarion, 1966, pp.339-340 (tr. Ch. Appuhn).

vérifier si l'évènement décrit ne comporte pas quelque absurdité à corriger, tenter de l'expliquer par les lois naturelles (si aucune ambiguïté n'est à signaler) et enfin ne pas se prononcer si l'affaire dépasse notre entendement. La critique spinoziste en elle-même n'annihile pas la possibilité du miracle, quelle que soit son acception, mais démontre seulement sa non cognoscibilité ou sa non accessibilité par un esprit ou à un esprit non porté sur la croyance religieuse. Après Spinoza et Kant, l'esprit rationaliste aurait tendance à penser et à dire qu'on ne « saurait percer la voûte du céleste », ce qui équivaudrait à penser ou à imaginer par excès.

*Il est néanmoins étonnant de voir la facilité avec laquelle Spinoza balaie d'un revers de main la dimension factuelle, empirique et expérientielle des milliers de miracles et de prédictions prophétiques de l'Ecriture par la logique spéculative d'une Nature fermée et pourtant bien ouverte !

*Maïmonide admettra, comme Spinoza, que Dieu ne détruira pas par des miracles l'ordre et l'harmonie du monde qu'il a créé. Car, les miracles sont des transformations de la nature : changer l'eau en vin ou en sang, changer le bâton sec en serpent ou en branche fleurissante et pleine de fruits. Mais, ces miracles ne menacent pas l'harmonie du Tout, puisque Dieu les a prévus avant la création, mais surtout parce qu'ils sont passagers, non durables, peu nombreux et sont peu fréquents.[85]

*Enfin, il convient d'attirer l'attention sur le grief d'inconséquence herméneutique et d'irrespect à l'égard de la sacralité de l'Ecriture que Spinoza adresse à Maïmonide. En effet, Spinoza reproche à Maïmonide d'interpréter finalement l'Ecriture par la raison philosophique (allumée au feu de la philosophie du Stagirite, Aristote). Une certaine logique rationnelle et de bon sens devant primer sur des incongruités et des obscurités scripturaires. Spinoza, de son côté, prétend respecter la sainteté de l'Ecriture et lui donner sa chance légitime en l'interprétant d'après ses propres règles internes. Mais, n'introduit-il jamais le *dictamen rationis* dans l'Ecriture ? L'interprète-t-il toujours par elle-même ? Par exemple, si l'Ecriture dit que Dieu a un corps, Maïmonide corrigerait cette pensée biblique, la considérerait comme une obscurité et l'interpréterait à travers le prisme de la métaphysique aristotélicienne en la contredisant : le bon sens et la science nous interdisent d'adhérer à une telle pensée.

L'approche de Spinoza est différente. Tout en considérant cette proposition (Dieu a un corps humain) comme une obscurité anthropomorphique, Spinoza commencera par l'interpréter à l'aune de l'Ecriture elle-même et avec des principes herméneutiques logiques que nous connaissons, afin de déterminer exactement ce qu'enseigne l'Ecriture elle-même, par la règle

---

[85] *Le Guide des égarés*, II, ch.19, pp.299-204 ; ch.28, pp. 329-331.

de l'analogie scripturaire, entre autres. Ainsi, s'il trouve, par exemple, qu'un auteur contredit l'autre, alors il sera en droit de décider, après bien des essais et des tâtonnements nécessaires, ce qu'il faut retenir de l'affaire en question. S'il trouve que l'Ecriture est cohérente en la matière (en effet, l'Ecriture enseigne bien que Dieu a un corps humain), alors, il considérera cet enseignement comme le « sens vrai » du texte (respect), mais pas comme « la vérité » intellectuelle à accepter et à croire. Et pourquoi donc ? Parce que la raison philosophique, la science, le bon sens et sa propre philosophie par laquelle il juge de tout (à défaut d'avoir, comme Maïmonide, un philosophe qui lui sert de parangon, pierre de touche ou de critérium de la vérité) lui interdisent, comme pour Maïmonide, d'adhérer à une telle irrationalité.

En tout état de cause, le *résultat* de la procédure interprétative des deux philosophes est strictement le même : Spinoza, tout autant que Maïmonide, érige bien la raison (dans ce qu'elle considère comme la vérité, selon ses critères mathématico-géométriques et nécessairement subjectifs du moment historique) au-dessus de l'Ecriture et considère la raison comme devant avoir le dernier mot en matière de vérité. Car, c'est bien de cela qu'il s'agit. C'est bien la vérité, le salut et la liberté qui sont en jeu. Séparer les deux disciplines (théologie et philosophie), les deux domaines (Ecriture et science), les deux moyens (foi et raison), maintenir entre eux un parallélisme de non-ingérence, de non interaction, tout en prenant bien soin de déterminer péremptoirement, subjectivement et *a priori* leur champs de compétences respectives (l'une a pour champ de compétence la vérité, l'autre, la piété, la charité, l'obéissance), c'est se condamner soi-même à *finir systématiquement* par interpréter l'Ecriture par la raison, après avoir bien voulu faire un bout de chemin avec l'Ecriture.

Il nous revient maintenant de vérifier, dans la pratique, la pertinence et la fiabilité des instruments herméneutiques spinoziens en les appliquant à la question de l'anthropologie biblique. Dans quelle mesure la compréhension spinozienne du lexique anthropologique scripturaire est-elle en adéquation avec le « sens vrai » du texte ? Ce « sens vrai » correspondrait-il à la conception ontologique spinozienne, à la vérité philosophique telle que Spinoza la comprend et a cherché à la fonder en raison ?

CHAPITRE II

ANALYSE ET ASSOMPTION CRITIQUES DU DISCOURS SCRIPTURAIRE SUR LE CORPS ET L'ESPRIT PAR SPINOZA

D'emblée, nous souhaitons mettre en évidence deux écueils que nous rencontrons ici dans le traitement de ce chapitre.

Le premier écueil a été soulevé par Pierre-François Moreau dans un article qui est le fruit de ses analyses personnelles et de ses discussions avec l'ensemble du « Groupe de recherches spinozistes ».[86] Il rend compte des principes utilisés pour traduire les œuvres de Spinoza. Le premier écueil porte donc sur « les difficultés internes de ce lexique (anthropologique spinozien) et sur les problèmes que pose sa transposition dans plusieurs autres langues ». Ces difficultés sont de trois ordres.

Premièrement, la difficulté, en général, de traduire du latin aux langues modernes, notamment au français, à cause de la plus grande richesse du lexique latin. Cette difficulté porte aussi sur les questions anthropologiques. Par exemple, si l'on traduit *anima* par âme, et *animus* par esprit, où situer *mens* ? Si, par contre, on décide de rendre *animus* par cœur, ceci à cause des « résonances affectives » de « cœur », alors que devient le latin *cor* ? Un mot pouvant avoir plusieurs sens ou le même sens qu'un autre, il s'agira non seulement de déterminer le sens du mot, mais aussi de « reconstruire le système, la série, où chacun reçoit ses déterminations et marque ses frontières avec son voisin. »[87]

Deuxièmement, la nouvelle approche des philosophies rationalistes du 17e siècle (de Descartes, de Hobbes, de Spinoza) à l'égard de la psychologie du corps, de l'âme et de l'esprit. A la lumière de la nouvelle compréhension de l'étendue (la physique galiléenne), de la vie et du moi, elle est en rupture avec la tradition platonicienne, aristotélicienne ou augustinienne, quoique certaines affinités subsistent. Un tel bouleversement devait, pour prendre et laisser ses marques, épouser les contours du lexique latin conventionnel tout en s'en distançant : nécessité

---

[86] Association des amis de Spinoza : www.spinozaeopera.net/pages/Le_vocabulaire_psychologique_de_Spinoza_et_le_probleme_de_sa_traduction_PF_Moreau-2980978.html

[87] *Ibidem*.

de remaniement et de recréation lexicaux. La confrontation avec la théologie chrétienne complexifiait la situation.

Une troisième difficulté concerne le développement de la philosophie même de Spinoza. En effet, une des marques distinctives du spinozisme est cette recherche d'unification de la connaissance et des passions : « L'âme humaine est l'idée du corps, cette idée possède elle-même des idées, adéquates et inadéquates, du monde, de son corps et d'elle-même, et l'inadéquation des idées est la condition des passions. C'est donc bien la même réalité "mentale" qui est le siège des processus épistémologiques et psychologiques ».[88]

Ce premier écueil, ponctué par trois difficultés, annonce une difficulté ou une complexité supplémentaire. En effet, par la nécessité où nous nous trouvons de devoir nous installer dans le TTP, écrit en latin, mais brassant l'hébreu de l'Ecriture, la difficulté des correspondances lexicologiques entre l'hébreu et le français, via le latin spinozien, accroît la difficulté et exige une grande rigueur. Pour exemple : Dans la seconde partie du premier chapitre du TTP, Spinoza s'étend sur les significations de *ruach* (esprit) dans l'Ecriture, et, en particulier, sur la *ruach Elohim*, l'Esprit de Dieu, qu'il traduit en latin par « *Spiritus Dei* ». La recension débouche sur une liste de significations de *ruach*, que *Spiritus* doit donc pouvoir adopter, à savoir, tantôt *mens*, *animus*, *anima*, sans parler de la traduction française « esprit », qui ajoute à l'embarras.

Enfin, il convient de faire remarquer d'emblée que Spinoza dit très peu sur le discours que tient l'Ecriture sur les différentes composantes de l'être humain, considérées séparément. Il s'étend, toutefois, largement sur la compréhension biblique de la *ruach* (Esprit, esprit) dès le premier chapitre du TTP. Rien d'étonnant, puisque sa perspective n'est pas anthropologique, à savoir définir les structures fondamentales de l'homme et sa destinée, mais plutôt épistémologique, herméneutique et axiologique, à savoir rendre compte, de manière critique, de la valeur et de la pertinence du donné biblique. Toutefois, ce qu'il en dit reste très éclairant sur sa compréhension de l'homme dans l'Ecriture, et nous y reviendrons. En effet, la richesse des franges sémantiques de la *ruach* révèle à la fois la complexité et la singularité de l'homme dans la pensée hébraïque.

Toutefois, si Spinoza est si laconique sur le lexique anthropologique biblique, comment parvenir à mener à bien notre projet visant à mettre en lumière les possibles soubassements bibliques de l'homme spinozien ? D'autres entrées existent et qu'il faudra explorer : Le rapport entre imagination et corps dans une perspective religieuse ; le passage par la compréhension

---

[88] *Ibidem*.

propre de Spinoza sur l'homme en rapport avec celle de l'Ecriture (chemin inverse) ; la compréhension de la nature humaine du Christ, de son statut de « voix de Dieu » et de son propre pouvoir-esprit qu'il aurait légué à ses apôtres pour agir et enseigner « la vérité » en vue du « salut » ; le rapport de Spinoza avec la métaphysique biblique (création, chute, péché, participation).

A. Spinoza et le lexique de l'anthropologie vétérotestamentaire (corps, chair, esprit, âme, cœur)

1. La compréhension spinozienne de la *ruach* biblique

Spinoza s'étend sur la *ruach* plus que sur toute autre terminologie anthropologique biblique. Pourquoi donc ? Spinoza s'installe radicalement et quasi exclusivement dans la *ruach* à cause de la panoplie de significations et du réseau de franges sémantiques qu'il recèle touchant la nature humaine et ses expressions variées. Spinoza en fait une figure centrale et centralisatrice, et, la traduisant par une terminologie nouvelle dans son lexique, le « *Spiritus* », il la place à l'entrecroisement de l' « esprit », du cœur, de l'âme, du corps et de la chair… Tout un monde à explorer.

L'autre motif est méthodologique, stratégique même. Spinoza sait que la *ruach* constitue une des pièces maîtresses de l'armature conceptuelle anthropologique scripturaire qui détermine toute la compréhension de l'homme biblique, mais aussi toute l'inspiration prophétique elle-même. Circonscrire, déterminer et fixer la compréhension de la *ruach* scripturaire revient à posséder la clef qui ouvre, d'emblée, l'antichambre (la source) de l'interprétation biblique elle-même et, par là-même, qui livre la valeur et la légitimité éventuelle de la connaissance biblique en matière de vérité ontologique et d'éthique universelle. Le salut ou la liberté de l'homme est en jeu ici. Car, puisque Spinoza prend très au sérieux le texte biblique (il n'est pas un impie et ne se considère pas comme un athée), il tient à être conséquent avec lui-même jusqu'au bout et jusqu'au fond. En effet, si la *ruach* est de nature transcendante, surhumaine, miraculeuse, étrangère à la nature humaine et donc exclusivement divine et non de l'ordre de la création, comme l'enseignent les religions monothéistes, alors toute l'entreprise spinozienne consistant à séparer la théologie de la philosophie est grevée à la racine.

Mais, si Spinoza parvient à montrer que la *ruach* scripturaire n'a rien de sur-naturel et qu'elle ne relève pas d'un autre ordre d'être que celui des fonctions, psycho-affectives, imaginatives, volitives et actives proprement humaines et précisément naturelles, alors il aura mis en crise toute la fondation des religions monothéistes et aura refondu et refondé toute l'architectonique biblique, et par là-même ruiné ses prétentions à l'apodicticité en matière d'organe de vérité et de salut. En outre, s'il arrive à démontrer que la *ruach* n'appartient pas au registre sémantique cognitif, discursif ou intuitif (ni deuxième ni troisième genre de connaissance), alors il aura vidé de sa substance toute la dogmatique des religions monothéistes.

a. L'exégèse spinozienne autour de la *ruach*

Les dernières pages du chapitre I du TTP traitent longuement de la רוח *ruach.* Il existe un exposé semblable chez Maïmonide, mais plus succinct, où ce dernier met en évidence l'action de la רוח אלהים *Ruach Elohim,* l'Esprit de Dieu, sur l'*esprit* des prophètes.[89] Maïmonide confirme, pour sa part, l'idée que la prophétie est du domaine imaginatif certes, mais primordialement de nature cognitive, intellectuelle, de par l'action de l'Esprit de Dieu sur l'esprit humain. C'est vraisemblablement à ce texte maïmonidien que Spinoza réagit ici.

Spinoza commence par analyser *ruach* dans vingt passages de l'Ancien Testament.[90] Ces vingt occurrences ne portent pas sur l' « Esprit de Dieu » (traité dans un deuxième temps), mais sur les autres usages de *ruach*. Il en déduit que ce terme, « en son vrai sens, signifie vent, comme l'on sait ; mais il s'emploie très souvent dans plusieurs autres significations qui dérivent de celle-là »[91] : haleine, souffle ou respiration, courage et force, d'où vertu et aptitude, puis sentiment intime ou *pensée* (*mens*), cas dans lequel il s'emploie pour volonté, à savoir décret, appétit et « mouvement de l' « âme » » (*impetum animi)* (Nombres 14 : 24 ; Proverbes 1 : 23 (*mens*)) ; « en tant que » (*quatenus*) âme, *ruach* sert à exprimer « toutes les passions de l'âme et même les dons » (un Esprit bas ou élevé pour humilité et orgueil, un Esprit de jalousie, ou bien un Esprit de sagesse ou de courage pour dire un homme sage ou courageux, etc.) ; enfin, juste avant de donner le dernier sens de *ruach,* à savoir les régions du monde à cause des vents qui en soufflent, ou les côtés d'une chose située en face de ces régions, Spinoza affirme que *ruach* signifie aussi « la *pensée elle-même* ou l'*âme* (*ipsam mentem sive animam*) » (Ecclésiaste 3 : 19 ; 12 :7).

---

[89] *Le Guide des égarés*, I, p.40.
[90] *TTP*, pp.38, 39.
[91] *Idem*, p.38.

Jusqu'ici, les conclusions de Spinoza s'avèrent pertinentes et indubitables.[92] Quelques remarques mériteraient d'être faites.

Spinoza admet que la *ruach* signifie aussi « *ipsam mentem »,* « l'esprit lui-même » ou « la pensée elle-même ». On sait que Spinoza, dans l'*Ethique*, innovera et privilégiera systématiquement l'emploi du terme de *mens*, au lieu du terme traditionnel d'*anima*, pour dire l'âme, à part de rares exceptions polémiques. Ceci, dans le but de se démarquer, entre autres, des idées théologico-métaphysiques véhiculées par l' « *anima* » traditionnelle, notamment celle d'immortalité de l'âme et du dualisme classique. Nous verrons que la *mens* spinozienne est esprit, âme, conscience : conscience du corps ou, mieux, idée des affections du corps. Le corps est l'objet de l'idée, de la conscience. Spinoza semble introduire ici une dimension cognitive, intellectuelle dans la *ruach*, alors même qu'il s'efforce de démontrer qu'il n'y a que de l'imagination dans l'inspiration prophétique scripturaire. On sait que *ruach* correspond rarement, dans l'Ecriture, à notre notion mentale ou intellectuelle d' « esprit ». Cette admission par Spinoza est honnête, quoique étonnante de sa part. C'est pourquoi, il convient d'analyser les textes de l'Ecclésiaste qu'il invoque comme pièces justificatives.

Le premier est Ecclésiaste 3 : 19. Le texte dit des animaux et des hommes : **ורוח אחד לכל** *un souffle (ruach) unique-même pour tous* (un même *ruach* est pour tous, ou ils ont tous un même *ruach*). Si tel est le cas, au point que le passage se poursuit en affirmant qu'à ce niveau, dans ce cas de figure, « la supériorité ou l'avantage de l'homme sur la bête est nulle » (v.19), on comprendrait difficilement que Spinoza puisse utiliser ce passage en faveur d'une *ruach* signifiant « la pensée elle-même, ou l'âme », dimension gnoséologique, puisque les animaux n'ont pas un équipement qui leur permet de penser (la *mens*, ou l'*anima*). Quant à la deuxième pièce à conviction, Ecclésiaste 12 :7 : **והרוח תשוב אל־האלהים אשר נתנה** *le ruach retourne à Dieu qui l'a donné*, il serait délicat d'utiliser ce passage pour se référer à la conscience et à la faculté de pensée. En effet, ce passage répond (processus inverse) à Genèse 2 :7, texte ontologique fondateur, qui nous dit que l'homme devint une *nephesh hraia*, une âme vivante, lorsque Dieu eut soufflé dans ses narines un **נשמת חיים** *neshama hraïm*, un souffle ou respiration de vies. Or, *neshama* est du registre purement physico-chimique, naturel ou surnaturel, mais jamais du registre cognitif. Il s'agit du principe de vie, de l'étincelle de vie qui a mis en marche le système humain, précisément **רוח אחד** le même-unique souffle dont sont dotés les animaux. Donc, *ruach* est employée en Ecclésiaste 12 :7 comme synonyme strict de **נשמה** *neshamah*. Le souffle, donné

[92] H. W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974, pp.36-42. Cf. D. Lys, *Rûach, Le Souffle dans l'Ancien Testament : Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris, PUF, 1962.

au commencement, est le même souffle impersonnel qui retourne à son Donateur au moment de la mort. Ce n'est pas une conscience, une identité subjective, personnelle et intentionnelle, qui repart dans ce texte, mais l'énergie vitale.

Par conséquent, le fait que Spinoza identifie la *ruach*, en tant que « *ipsam mentem* », avec l'« *animam* », on ne peut qu'en être surpris. Car, on connaît la réticence de ce dernier, dans le processus évolutif ou de maturation de son système philosophique, à utiliser *anima* pour traduire âme. Toutefois, deux autres considérations permettent de penser que Spinoza ne retiendrait dans la *ruach*, définie comme *ipsa mens ou anima*, que les aspects « vitaliste » (entendu par souffle ou énergie vitale de Genèse 2 : 7), psycho-affectif et représentationnel.

Tout d'abord, la réapparition de cette même expression « *ipsa mens* » un peu plus loin dans le même chapitre un du TTP,[93] pour traduire la *ruach* en termes de souffle de vie, étincelle vitale qui anime l'homme. Spinoza le corrobore par cinq références bibliques, notamment Job 27 : 3 qui identifie רוח אלהים *ruach Elohim*, l'Esprit de Dieu, avec נשמה *neshamah*, la respiration de vie, par la méthode du parallélisme synonymique, la même équivalence se trouvant au chapitre 34 :14. Les termes d'*anima* ou *mens* ont été quelquefois traduits par "âme," dans le sens de principe de vie, pour souligner le sens vital, presque biologique, qui ne correspond pas nécessairement à la pensée philosophique de Spinoza, mais qu'il rencontre dans les ouvrages qu'il lit et dans le langage courant.

Ensuite, l'intention incessante de Spinoza d'agréger les aspects cognitifs et émotifs de l'âme, dont les expressions françaises « état d'âme » et « état d'esprit » rendent compte quelque peu. Spinoza le rend ainsi dans l'*Ethique* : « Il n'y a de *modes de penser*, tels que l'amour, le désir ou tout autre pouvant être désigné par le nom d'*affection de l'âme* qu'autant qu'est donnée dans le même individu *une idée* de la chose aimée, désirée, etc. »[94] Comme aucun terme français ne recouvre rigoureusement et simultanément les réalités gnoséologiques (la *mens* qui constitue les idées) et psycho-affectives (la *mens* qui vit les sentiments ou les émotions), on pourrait comprendre et interpréter *anima ou mens* dans le sens d'une incorporation *des affects* dans la *mens*. Ainsi, quand Spinoza dit *mens ou anima,* il y a aussi lieu d'interpréter *anima* ici comme la part affective de la *mens*. L'*anima* traditionnelle, via une épuration conceptuelle, est subsumée dans la *mens*. La *ruach* prophétique serait visée comme *mens* ici. Plus précisément, il y aurait, chez Spinoza, aussi de la *mens*, mais affective, dans la *ruach.* Il l'indique à plusieurs

---

[93] *TTP*, p.41.
[94] *Eth*. II, axiome 3.

reprises. Spinoza dit que puisque l'Ecriture a pour habitude de « représenter Dieu à l'image de l'homme, à cause de la faiblesse d'esprit (*imbecillitatem*) du vulgaire, et de lui attribuer une âme (*mens*), une sensibilité (*animum*) et des passions (*affectus*), voire un corps et une haleine, רוח אלהים l'Esprit de Dieu s'emploie souvent pour *âme* (*mens*), c'est-à-dire cœur (*animus*), passion (*affectus*), force et haleine de la bouche de Dieu ».[95]

Il y aurait donc une *mens* considérée comme « un terme fort qui signifiait la connaissance et l'intention »,[96] et qui correspondrait à l'aspect de l'entendement en tant que capacité ou activité de création d'idées adéquates, et une *mens* forte et faible en même temps, psycho-émotionnelle, comme source à la fois des affects actifs ou joyeux et des affects passifs ou tristes (la dimension somatique des affects tristes n'étant pas négligée toutefois chez Spinoza, bien qu'il critique l'idée de l'origine exclusivement « charnelle » (*basar*, en hébreu) qu'il croit discerner dans l'Ecriture. [97] (Nous y reviendrons). La même réalité mentale gèrerait les mécanismes épistémologiques et psychologiques. D'ailleurs, dans la conclusion de ce chapitre I du TTP, Spinoza ramasse son propos en rappelant que les prophètes (autant que les autres hommes (« nous »)) ont la *ruach Elohim*, c'est-à-dire, « la pensée de Dieu (*mens Dei*)…, la manière de penser et de juger de Dieu…, ses jugements éternels ».[98]

Quand bien même Spinoza exclurait la dimension cognitive de sa recension de la *ruach*, probablement précisément à cause de la rareté de ce registre dans la *ruach* biblique, quelques exceptions sont interpellantes. Esaïe 29 : 24 et 19 : 3, que Spinoza ne cite pas, sont pertinents. Le premier dit : « Ceux dont la *ruach* s'égarait acquerront-connaîtront de l'intelligence (בינה *bina*) et ceux qui murmuraient recevront des instructions. » Le parallélisme synonymique plaide en faveur de la *ruach* en termes cognitifs. La visée de l'intelligence dans le processus de la connaissance autorise la traduction de *ruach* par esprit ou la faculté de penser ici, même si la dimension volitive n'est pas nécessairement à bannir (ceux dont l'esprit se fourvoie sont ceux qui murmurent). Le deuxième dit : « La *ruach* de l'Egypte disparaîtra du milieu d'elle et j'anéantirai son *conseil*. » Pour donner des conseils, ou encore délibérer, faire des projets, pour prendre des décisions, la *ruach* doit avoir du bon sens, de la prudence (c'est là la liste de toutes les significations de עצה *etsah* traduit par « conseil »), la *ruach* est nécessairement « l'esprit »

---

[95] *TTP*, p.42.
[96] Association des amis de Spinoza : www.spinozaeopera.net/pages/Le_vocabulaire_psychologique_de_Spinoza_et_le_probleme_de_sa_traduction_PF_Moreau-2980978.html
[97] *TTP*, p.41.
[98] TTP, p.43-44.

qui connaît et comprend pour prendre des décisions. Là encore, l'aspect volitionnel ou du désir ne peut aucunement invalider la logique de la « raison » qui délibère.

Poussons plus loin dans l'élucidation de la pensée spinozienne autour de la *ruach*.

b. L'exégèse spinozienne autour de la *Ruach Elohim*.

Spinoza poursuit son analyse de *ruach*, et plus particulièrement de רוח אלהים *ruach Elohim*, l'Esprit de Dieu, ou encore רוח יהוה *ruach Jehova* ou *Jahvé*. Il examine la *ruach Elohim* ou *ruach Jehovah* dans vingt-sept passages de l'Ancien Testament.[99] De son répertoriage il déduit que cette expression signifie « un vent très violent, très sec et funeste », puis grand cœur audacieux et prêt à tout, ensuite la vertu de la sagesse, de la prudence, du courage, etc., l'âme même de l'homme (*ipsa hominis mens,* Job 37 : 3 ; 34 :34 ; Ezéchiel 32 :14, Genèse 6 :3, p.41), l'âme (*mens*) encore, « c'est-à-dire *mentus* (traduit ici par cœur), *affectus* (passion), force et haleine de la bouche de Dieu » (Esaïe 40 :13 ; *63 :10*, p.42), la loi de Moïse en tant qu'exprimant l'âme de Dieu (Esaïe 63 : 11 ; Néhémie 9 :20 ; Deutéronome 4 :6), haleine de Dieu, pouvoir, force ou vertu de Dieu, la présence de Dieu, les affections de l'âme divine : la bénignité, la miséricorde et la grâce (Michée 2 :7 ; *Zacharie 4 :6* ; *7 :12, Aggée 9 :5, Esaïe 48 : 16*).

En conclusion, lorsque l'Ecriture emploie des expressions telles que : « Le prophète a eu en lui l'Esprit de Dieu » ou que « les hommes sont pleins de l'Esprit de Dieu et de l'Esprit Saint », ou encore que « Dieu a fait descendre son Esprit dans les hommes, etc. », il faut entendre par là quatre idées maîtresses, selon Spinoza : la possession d'une « vertu singulière et au-dessus du commun », la pratique de « la piété avec une constance extraordinaire », la perception de « la manière de penser ou de juger de Dieu », car *ruach* signifie aussi, pour lui, « âme et jugement de l'âme », autant que la Torah elle-même, était considérée comme « Esprit et pensée de Dieu », et enfin, une connaissance prophétique prodigieuse, miraculeuse (*portentum*) générant l'admiration, de par l'ignorance des « causes » de cette lumière.

Spinoza ramène le tout à « l'imagination des prophètes » en tant que révélant les décrets divins : « Nous pouvons donc affirmer sans scrupule que les prophètes n'ont reçu (« perçu et

[99] *TTP*, pp. 40-45.

enseigné ») de révélation de Dieu qu'avec le secours de l'imagination, c'est-à-dire au moyen de paroles, d'images (« paraboles et énigmes » et « expressions corporelles »), tantôt réelles, tantôt imaginaires. »[100] L'organe de l'« imagination », « vague et inconstante », expliquerait trois choses, selon Spinoza : le langage biblique « impropre et obscur sur l'Esprit et la pensée de Dieu », la description invraisemblable des théophanies anthropomorphiques de Daniel, de Michée, d'Ezéchiel ou des apôtres (la colombe descendant sur le Christ) ou la vision damassienne de Paul, la possibilité de percevoir, par les prophètes, une quantité phénoménale de « choses situées hors des limites de l'entendement (*extra intellectus limites*), car avec des paroles et des images, on peut composer beaucoup plus d'idées qu'avec les seuls principes et notions de l'entendement, sur lesquels se fonde toute notre connaissance naturelle », et enfin, la durée éphémère et la faible fréquence des inspirations prophétiques, et la proportion restreinte de prophètes.

Revenons sur les analyses et les conclusions de Spinoza autour du *ruach Elohim*. Quelques statistiques pour commencer.[101]

Ruach s'utilise très souvent pour une force météorologique de la nature, le vent, comme l'a signalé Spinoza. Mais, précisons que, dans la pensée biblique, il ne s'agit pas de l'air en soi, mais de quelque chose comme l'air en mouvement, comme un aigle qui voltige, comme en Genèse 1 :2 et Ezéchiel 3 :12, 14, ceci dans 113 cas sur un total de 389 (378 hébreux et 11 araméens). La *ruach* parle en général d'un phénomène puissant à la disposition de Dieu. Par ailleurs, la *ruach* s'impute, se rattache beaucoup plus souvent à Dieu (136 fois) qu'à des hommes, animaux ou idoles (129 fois). La proportion divine se rapporte à 35% de la somme totale des occurrences. Il conviendrait donc de « définir d'emblée *ruach* comme une notion théoanthropologique ».[102] C'est Dieu qui donne la *ruach*, qui anime la *ruach* et elle retourne à lui ! De sorte que, « au sens fondamental de vitalité ou de souffle, *c'est Dieu qui est par excellence ruach*, et lui seul peut donner à l'homme la respiration et la puissance de la vie : en sorte que, au lieu de parler d'anthropomorphisme quand notre terme est appliqué à Dieu, il faudrait plutôt parler de théomorphisme quand il est appliqué à l'homme ».[103] C'est ainsi que l'hébreu passe de manière très plastique et dynamique du vent vivifiant au souffle de l'homme, par le lien très ténu entre le souffle de l'homme et la *ruach Elohim*. Par-là, on perçoit que la

---

[100] TTP, pp. 44-45.
[101] H.W. Wolff, *Op. cit.,* p.36.
[102] *Ibidem.*
[103] D. Lys, *Op. cit*., p.152.

ruach Elohim renvoie à plus que l'air en mouvement. Elle est puissance de vie créatrice dans plusieurs sens, dans plusieurs domaines, dans toutes les catégories sociales : elle délimite la durée de la vie humaine (Genèse 6 :3), elle contrôle des forces naturelles : « Au souffle (*ruach*) de tes narines, les eaux (de la mer Rouge) se sont amoncelées, les courants se sont dressés comme une muraille, les flots se sont durcis au milieu de la mer. » (Exode 15 :8), elle pousse la volonté à l'action avec énergie (l'audace et le courage décelées par Spinoza) (Esdras 1 :5), elle dote de capacités exceptionnelles. Mais, contrairement au paganisme, le vent n'est pas divin dans l'Ancien Testament. Il est dépouillé de son caractère spirituel pour devenir une composante de la création : « On écarte panvitalisme, panthéisme et polythéisme ; la nature est démythisée ; on franchit une étape décisive vers le monothéisme et vers une théologie de la création ».[104]

Dans l'analyse des textes scripturaires, Spinoza a une tendance à « *objectiver* la *ruach* biblique, c'est-à-dire, non de nier qu'elle vient de Dieu, mais d'affirmer que le don divin est une chose ou nature (vent, courage, vertu, puissance, hypocondrie, souffle vital, âme), … des objets qui, bien que causés par Dieu, sont des réalités subsistantes et autonomes. C'est par là que Spinoza s'écarte de la Bible, selon laquelle toutes les choses que désigne le terme *ruach*, non seulement sont dans une relation permanente avec Dieu, mais sont cette relation même…».[105]

C'est ce que nous voyons, par exemple dans son interprétation du Psaume 51 :12-13 : « Ô Dieu, crée en moi un cœur pur, renouvelle en moi un esprit (*ruach*) bien disposé ; ne me rejette pas loin de ta face, ne me retire pas ton esprit saint **ורוח קדשך** ». Spinoza tire de ce texte que l'esprit de l'homme, contrairement à sa chair, étant naturellement bon et ne connaissant aucune corruption morale ni dérèglement ontologique, David se contenterait, après son péché avec Bath-Shéba, de demander à Dieu de lui conserver l'esprit qu'il lui a donné et qui, désormais, non seulement participe à sa nature, mais constitue comme la propriété de l'homme. Un autre exemple, que Spinoza ne cite pas, c'est celui du prophète Elisée, serviteur en formation du prophète Eli. Elisée, ayant su que son maître allait être enlevé au ciel du milieu des hommes incessamment, sans passer par la mort (transmutation ou translation), il tient à tout prix à assister à cette séparation, pour des raisons affective (Eli est, après tout, son maître et ami) et ministérielle. Leur dialogue l'exprime ainsi : « Eli dit à Elisée : Demande ce que tu veux que je

---

[104] *Idem*, p.55.
[105] A. Malet, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, Paris, Société Les Belles Lettres, 1966, pp.120-121.

fasse pour toi, avant que je ne sois enlevé d'avec toi. Elisée répondit : Qu'il y ait sur moi, je te prie, une double portion de ton esprit פי־שנים ברוחך אלי (« deux bouches de ton *ruach* vers, à moi ») ! Tu me demandes une chose difficile. » Pour que cette demande soit exaucée, Eli émet la condition nécessaire qu'Elisée le voit pendant qu'il sera arraché de la terre par le passage du « char de feu et des chevaux de feu. » La condition étant remplie par Elisée, ce dernier ramasse le manteau qu'Eli laisse tomber. Elisée prend donc la suite du ministère prophétique d'Eli et sa vie est alors une croissance en piété, en sagesse et une démonstration de puissance miraculeuse au service d'Israël et surtout des plus faibles et malheureux. On voit que ni le vent ni la *ruach* d'Eli n'est sa propriété et peut être enlevé et donné à un autre.[106] Le texte « semble unir respiration et *inspiration* : quand Eli a fini son rôle ici-bas, ce qui l'animait ainsi doublement et totalement le quitte pour aller animer Elisée. La *ruach* anime l'être totalement et dans ses divers aspects » — mais Dieu peut changer la qualité de la *ruach* ; ce sera alors « comme » une *ruach* nouvelle (1Rois 22 !). Rien en l'homme n'est divin ; l'homme ne subsiste que par la grâce, lorsque Dieu « souffle sur lui » ».[107]

Comment s'opère l'articulation de cette *ruach Elohim* avec la *ruach* de l'homme n'est pas spécifié dans ce texte, mais une chose est sûre : la *ruach*, tout en étant « théoanthropologique » parce que précisément théomorphique (lorsque appliquée à l'homme), à aucun moment l'Ecriture n'insinue que l'homme soit divin, et encore moins qu'il soit Dieu.

Certes, le Dieu de Spinoza (la Nature), est dit maintenir l'homme continuellement dans l'être[108] ; ses décrets sont des actes divins à chaque instant qui font que l'homme est nécessairement ce que la volonté de Dieu, c'est-à-dire son Entendement et sa puissance infinie déterminent qu'il soit. Cependant, Spinoza donne à penser que le don divin de « la raison n'est pas un futur de chaque instant », mais que l'homme possède ce don comme une chose définitive.[109] Cependant, la grâce n'est jamais une chose définitive. Indubitablement, l'homme est dans la grâce (le don divin est à la disposition de tous et fait être et fait vivre tous à bien des degrés, à la manière métaphorique de l'air que nous respirons) ; mais, en même temps, la grâce est *à saisir* par l'homme à chaque instant par rapport à un passé jamais entièrement glorieux ! En d'autres termes, le « don » profusionnel continuel du Dieu-Nature spinozien « n'est pas un *pardon* de chaque instant »,[110] car il s'adresse à l'homme qui, contrairement à ce que dit Luther,

---

[106] Cf. 1Samuel 16 :14 où la *ruach* quitte Saül.
[107] D. Lys, *Op. cit*., p.55.
[108] Cf. *Pensées Métaphysiques* II, ch. 6 ; *Eth*. 3, prop. 6, dém..
[109] A. Malet, *Op. cit*., p.105.
[110] *Idem*, p.106.

n'est pas « *simul peccator, simul justus* ». C'est toute la question de la création et de la chute qui se dessine derrière cette problématique. Nous y reviendrons.

Toutefois, quand Spinoza fait observer l'espace de temps court que durent les manifestations prophétiques (discontinuité) et leur faible fréquence (sporadicité), ce caractère temporaire et même la permanence de la communication de la *ruach Elohim* témoignent que Dieu garde l'initiative et la maîtrise de la dispensation. On le voit bien dans le récit du don de la *ruach Elohim* aux 70 anciens (Nombres 11 :25-26), collaborateurs et soutiens de Moïse. La liberté du Dieu de la *ruach* reste totale puisque, deux de ces hommes, qui n'étaient pas venus au lieu de convocation où le Souffle divin devait leur être communiqué, le recevront néanmoins. Josué, qui s'en offusquera, comme par jalousie pour son Maître Moïse, s'entendra dire par ce dernier : « Puisse tout le peuple de l'Eternel être composé de prophètes ; et veuille l'Eternel mettre sa *ruach* sur eux ! » (v.29).

Par-là, on voit que la *ruach* de Dieu (même dans le cas du souffle de vie de l'homme ou des animaux) n'est pas séparée de Dieu. L'Eternel demeure le sujet de l'action de son Souffle. D'où ce « lien de grâce » (don (s) de vie et pardon de salut), mais jamais détention de la *ruach* par l'emprise humaine. Pas de confusion psycho-ontologique. La pensée (*mens*) ou l'entendement (*intellectus*) de l'homme ne devient pas une partie de la pensée de Dieu. Pas de consubstantialité d'être. Mais, toujours un rapport de reconnaissance de l'Altérité de l'identité de la *ruach Elohim*, de dépendance à son égard, de partenariat et de foi totale. Les « facultés » humaines deviennent, pour ainsi dire, comme « les organes de l'Esprit » : temples, ateliers-laboratoires et instruments de la *ruach*.

La *ruach* ou la *pneuma* de l'homme, que Claude Tresmontant met sur le même plan, « c'est ce qui en lui est capable de cette rencontre avec la Pneuma (ruach) de Dieu, c'est cette part en l'homme grâce à laquelle l'inhabitation de l'Esprit de Dieu n'est pas une intrusion étrangère, mais est préparée, désirée, comme une ambassade en pays étranger : Romains 8 :16). »[111] Et, comme le rend Max-Alain Chevallier, par la *ruach*, Dieu « atteint le monde et l'homme personnellement, directement, concrètement et reste cependant à distance du monde et de l'homme… Dieu s'engage lui-même, engage sa « vie », son être même. »[112] Voilà

[111] C. Tresmontant, *Essai sur la Pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953, p.110.
[112] M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. 1 (3 volumes.), Paris, Beauchesne, 1978, p.34.

pourquoi Dieu est comme identifié à son *ruach* dans certains passages.[113] Proximité-intimité relationnelle et distance de respect. Immanence, permanence, transcendance (le Psaume 139 est éloquent à cet égard).

Enfin, terminons la compréhension spinozienne de la *ruach Elohim* par l'introduction par laquelle Spinoza a lancé son propos sur la *ruach Elohim*. Cela nous permettra d'en venir à la dimension prophético-messianique de la *ruach*.

c. La *ruach* et le *Mashiach* à venir

Spinoza oriente, dès le départ, son exégèse des textes vétérotestamentaires sur la *ruach Elohim* en mettant l'accent sur le fait que, les Juifs, comme les Gentils (les Latins, les Egyptiens, les Babyloniens, etc.) pensaient, d'une manière générale, que « tout ce qui dépassait la faculté de comprendre… et dont ils ignoraient en ce temps les causes naturelles », « tout ce en quoi un homme dépassait les autres » et qui, en somme, exprimait « une chose au degré superlatif », on avait coutume de le « rapporter à Dieu ». Ceci, que ce soit dans la nature ou dans les prophéties et les miracles des prophètes. Ainsi s'expliquerait « facilement », selon Spinoza, l'expression « l'Esprit de Dieu, l'Esprit de Jéhovah ».[114] Après avoir réduit le tout au régime imaginatif, il qualifie les révélations et les miracles des prophètes de « choses situées hors des limites de l'entendement (*extra intellectus limites*), car, avec des paroles et des images,[115] on peut composer beaucoup plus d'idées qu'avec les seuls principes et notions de l'entendement, sur lesquels se fonde toute notre connaissance naturelle ».[116]

Il conclut par une déclaration pour le moins mystérieuse : « Quant aux lois de la Nature par lesquelles cette révélation s'est faite, j'avoue les ignorer. » Dire que c'est par la puissance

---

[113] Esaïe 40 :13 ; 63 :10-11. Le texte de 1Rois 22 :19-38 pourrait plaider en faveur d'une personnification de la *ruach*, comme une puissance ou une entité maléfique. Il y aurait alors dans ce cas, si cela s'avérait vrai, « toute l'armée des cieux » qui pourrait être interprétée comme toutes les ruach que Dieu aurait créées (les anges) et qui seraient à son service et au service du salut des hommes (Hébreux 1 :7, 14 ; Job 1 et 2).
[114] *TTP*, p.39-40.
[115] Cf. *Eth*. II, 17, scolie, où Spinoza définit ce qu'il entend par « images » (« les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes, même si elles ne reproduisent pas les figures des choses ». Ces choses-images n'existent pas en réalité, selon Spinoza. C'est le fonctionnement de l'imagination, non « maîtresse d'erreur », mais source d'erreur. En ce sens, ces « imaginations ne contiennent pas d'erreur… ; l'âme n'est pas dans l'erreur, parce qu'elle imagine. » Son erreur consiste en ce qu'elle est « privée d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentent (alors qu'en réalité ces choses sont fictives, inexistantes). Cf Partie I, Ch.I, A. 1, où cet aspect a déjà été traité.
[116] *TTP*, p.44-45.

de Dieu, ce serait prononcer des « paroles vaines » car, puisqu'il n'existe pas de clef dans la Nature permettant de les expliquer (et qu'il n'existe rien d'autre ou parallèle à cette Nature, ni aucune lumière supérieure à l'unique lumière naturelle), ce serait comme « vouloir expliquer la forme de quelque objet singulier par quelque terme transcendantal ».[117] Ce qui reviendrait à chercher à expliquer le réel par l'abstrait, ou l'individuel par le général, ce qui n'est pas la méthode de Spinoza.

En effet, ce dernier fonde la connaissance de l'essence ou de l'existence d'une chose singulière, finie et déterminée, en la reliant à une autre chose singulière, finie et déterminée. Or, les révélations prophétiques procèdent tout autrement, selon Spinoza : mélanges d'idées confuses et mutilées des affections du corps non encore fondées en raison et qualifiées d'œuvre de la *ruach Elohim*. Seule la certitude morale peut être laissée comme bénéfice à la prophétie, les miracles, conçus comme évènements surnaturels interrompant l'ordre de la nature, ayant été expressément condamnés par Spinoza.

Dès lors, « hors des limites de l'entendement » signifierait, selon Appuhn,[118] « sur un plan différent et inférieur » à la lumière naturelle fondée sur la connaissance par démonstration scientifique. Il faut donc renoncer à comprendre ce qui est absolument incompréhensible, car en inadéquation avec les lois mêmes de l'Unique Réalité qui contient et est tout : le *Deus sive Natura*. Ainsi commence et se termine tout ce que le *Tanach* hébreu met derrière l'expression **רוח אלהים** *ruach Elohim* ou **רוח יהוה** *ruach Jehova* ou *Jahvé*.

Appuhn fait observer que « le cas de Jésus est tout différent ; Jésus *n'est pas* un prophète et ses apôtres sont à la fois des prophètes et des *docteurs* ».[119] Cette remarque du traducteur de l'*Ethique*, en pleine harmonie avec la pensée de Spinoza, nous interroge quant au rapport de la *ruach* avec le Messie annoncé dans la *Tanach*. Lorsque nous aborderons le Nouveau Testament, nous essaierons de déterminer si Jésus était un prophète ou pas. Mais, pour l'instant, il nous faut dire un mot concernant son statut en tant que Messie à venir (puisque Spinoza le reconnaît tel), son rapport avec la **רוח יהוה** et le type de lien que la *ruach* entretiendra avec le peuple de l'Alliance et les Gentils. Mais, avant d'y venir, il convient de faire une remarque préliminaire importante.

---

[117] *Ibidem*.
[118] Cf. Notes du traducteur en fin de volume du *TTP*, p.357, notes 8 et 9.
[119] C'est Appuhn lui-même qui souligne.

Il importe de garder à l'esprit que, pour les Israélites, la Révélation s'opère *dans la chair de l'histoire*, que ce soit dans la personne individuelle ou dans le peuple. L'identité et le destin d'Israël se sont construits à travers des évènements *historiques* décisifs et significatifs. L'Exode leur révèle le Dieu libérateur-Rédempteur, le Sinaï le Dieu de l'Alliance, Osée le Dieu d'amour et de vérité-fidélité (חסד *chesed* et אמונה *emunah*).[120] Le Dieu des Hébreux dévoile son Être à travers son fait, son identité à travers des relations tissées dans des rencontres, dans de l'existentiel.[121] Dieu de l'histoire. On voit par-là que la Bible n'a pas pour intention d'être un récit scientifique dans sa méthode ou dans son discours. Elle entend montrer que la vérité, qu'elle cherche à faire voir et à faire rencontrer et expérimenter, ne se trouve pas uniquement au bout du scalpel du discours de la rationalité philosophico-scientifique ou de la méthode discursive, mais qu'elle peut aussi emprunter d'autres chemins (*meth-odos*) non moins probants. La *ruach Elohim* n'a pas l'air de considérer que la vérité appartienne à aucun mortel privilégié parce que ce dernier saurait mieux manier le *logos* (dans sa triple dimension du langage logique, de la raison et de la proportion mathématico-géométrique) qu'un autre mortel. L'Esprit de l'Eternel rencontre l'homme, un homme, un être pratique et existentiel en lui-même, dans son histoire quotidienne personnelle, mais aussi un peuple, dans la concrétude du tissage de sa destinée. Hegel l'aura compris dans son Odyssée de la Raison à la recherche d'elle-même, en quête de la Vérité Absolu, mais à travers l'Histoire[122] ; Gadamer[123] l'aura compris dans sa confrontation avec les sciences « exactes » et avec Kant, montrant que la vérité qui nourrit la finitude provient non pas d'une rationalité uniquement méthodique ou suprahistorique, mais du travail des conquêtes de l'histoire (la *Wirkungsgeschichte*), dans la reconnaissance de la fécondité des préjugés et de la tradition historiques ; enfin, Marx, aura aussi cherché à établir la vérité, à sa manière, à travers l'Histoire des relations socio-économiques et politiques des hommes.[124]

Il en est de même de la *ruach* scripturaire. Elle est essentiellement théomorphique lorsqu'elle est appliquée à l'homme, mais aussi manifestement théoanthropologique. L'image du Souffle d'Elohim se mouvant, planant au-dessus du תהו ובהו *tohu vabohu* et des eaux

---

[120] Osée ch.1-3, en particulier 2 :21,22.
[121] Cf. à ce propos G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, Genève, Labor et Fidès, 1963, pp.98-117.
[122] Cf. *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1991 (traducteur J-P. Lefebvre) ; *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Plon, 1965 (traducteur et notes Kostas Papaioannou).
[123] Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil (première éd. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck),1960), 1996.
[124] K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1971. Marx déclare que c'est « *la tâche de l'histoire* d'établir *la vérité de l'ici-bas*, après qu'ait disparu *l'au-delà de la vérité*. C'est en premier lieu *la tâche de la philosophie*, qui est au service de l'histoire… » (p. 55, c'est Marx lui-même qui souligne). Cf. aussi K. Marx, F. Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, Paris, Eds Sociales, 1983.

abyssales primitives (Genèse 1 :2), comme en attente, comme en per-spective d'une ère nouvelle, en même temps comme en lutte ou contenant les forces des « ténèbres » (Genèse 1 :2// 2Pierre 2 :4) afin de faire surgir, afin que soit tranchée (**ברא**, *bara*) une nouvelle Histoire : cette image de la *ruach Elohim* est restée prégnante, vivante et toujours actuelle dans toute l'Histoire biblique, malgré ce que la perspective biblique appelle la chute. La *ruach Jahvé*, tout en restant immergée et tout en s'immisçant dans l'Histoire d'Israël, des nations, des prophètes comme de tout individu, elle semble avoir pris un nouveau Rendez-Vous avec l'humanité à un moment critique et crucial de son histoire, comme pour renouveler la création.

Voilà pourquoi une double évidence traverse l'Ancien Testament : tout est orienté vers la venue du **משיח** *Mashiach* et de la **רוח יהוה**. Les deux, le Messie et le Souffle de Jahvé, vont ensemble. Le *Mashiach* est l'Homme de la *ruach* promise. La *ruach* est toute la vie du *Mashiach*. Il s'agit de la même *ruach* qui a animé tous les prophètes. Mais, le *Mashiach* lui permettra de donner toute sa mesure, comme pour répondre à l'enténèbrement occasionné par la chute et le surmonter en relançant une nouvelle création, un homme nouveau. Le Messie, c'est Celui qui sera Oint, arrosé d'un liquide, l'huile, ou l'huile que symbolise la *ruach*, ou immergé-submergé par un liquide, l'eau. Mais, les liquides en question, l'huile et l'eau, sont des symboles de la ruach dont le Messie sera investi et animé totalement.

Ce dernier est précisément celui à qui se prêtent le mieux les paroles de Spinoza, même si Spinoza les attribuaient à une toute autre cause. Nous pourrions dire que « tout ce qui dépassait la faculté de comprendre », « dont ils ignoraient en ce temps les causes naturelles », « tout ce en quoi un homme dépassait les autres » et qui exprimait « une chose au degré superlatif », on avait coutume de le « rapporter à l'Esprit de Dieu, à Dieu », en somme au **משיח** *Mashiach*, au Messie (*Christos*, en grec). Il est la figure centrale qui réunit tous les « superlatifs », en qui se concentrent tous les symboles attachés à la *ruach Elohim* (huile, eaux, vent, feu), y compris tous les personnages typiques de la société juive contextuelle et eschatologique : le Roi à venir, le Messie (l'Oint) Davidique, le Fils-Héritier de David, le Lion de la tribu de Juda (Psaumes 89 :2-5, 20-38) (les rois étaient « messiés »,[125] « oints » d'huile) ; le Souverain Prêtre à venir, le Messie sacerdotal selon l'ordre de Melchisédek (litt. Roi de justice) (Psaumes 110// Psaumes 2 :6-12// Matthieu 22 :41-46) (les prêtres étaient aussi « messiés », oints d'huile et lavés d'eau, symbole de la *ruach*) : ainsi, l'Oint-d'Huile ou l'Oint-d'Eaux, à venir, l'homme de la *ruach Adonaï* promis, devait cumuler au moins déjà ces deux

[125] Pour reprendre le néologisme de la version de la Bible d'André Chouraqui : pour la racine **משח** *mashach*, au lieu de dire « oint », il dit « messié » (par exemple en Esaïe 61 :1).

fonctions de Roi des rois et de Souverain Prêtre (Psaumes 110 :1-2, 4-6 ; Zacharie 6 :12-13) qui dit Grand-Prêtre, dit nécessairement un sacrifice à offrir (le Messie Souffrant d'Esaïe 53) ; la Postérité de la femme (qui devait écraser la tête du serpent, Genèse 3 :15) et la Postérité d'Abraham, le fils d'Abraham, le Prince de l'Alliance (Genèse 12 :1-3**b)** (la fin, c'est-à-dire l'aboutissement, l'accomplissement et le plérome de toutes les généalogies bibliques depuis Adam (Luc 3) et Abraham (Matthieu 1)), et aussi le fils-ainé d'Abraham entre les mains duquel sera concentré le Droit d'Aînesse : Royauté, Prêtrise, l'Esprit de Sagesse et de Prophétie, Richesse), le puissant Goël-Rédempteur à venir sur qui la *ruach* reposera suprêmement, pour Sion et les nations (Esaïe 59 :20-21 ;42 :1-**6**) ; mais aussi, le Prophète annoncé (Deutéronome 18:15-19), précisément le Mashiah-Oint de la *ruach Elohim* pour enseigner, consoler et faire des miracles dans la puissance de la *ruach* (Esaïe 61 :1-3 ; 42 :1-6//Actes des apôtres 10 :38), Celui en qui résidera sans mesure la **רוח יהוה**, la *ruach* de la crainte de l'Eternel, c'est-à-dire de la sagesse et de la connaissance de l'Eternel (Esaïe 11 :1-5).

La venue du *Mashiach* et de la *ruach* devait avoir des conséquences salutaires à la fois sur le peuple de l'Alliance et sur le monde. Les paroles dites à Abraham attendaient un accomplissement : « Toutes les familles de la terre seront bénies en ta Postérité » (Genèse 12 :3b// Galates 3 :16) : le *Mashiach* en tant que fils d'Abraham. Le souhait profond et la demande expresse que Moïse exprimait en Nombres 11 :29 (« Puisse tout le peuple de l'Eternel être composé de prophètes ; et veuille l'Eternel mettre son Esprit sur eux ! ») devenaient maintenant l'objet d'une prophétie attendant accomplissement à la fois pour Israël et pour les nations. Pour Israël : « Jusqu'à ce que la *ruach* soit répandue d'en haut sur nous… Alors la droiture habitera dans le désert… L'œuvre de la justice sera la paix et le fruit de la justice le repos et la sécurité pour toujours. Mon peuple demeurera dans le séjour de la paix… » (Esaïe 32 :15-18). « Je (Dieu) répandrai ma *ruach* sur ta race (Israël) et ma bénédiction sur tes rejetons. » (Esaïe 44 :3-5). La *ruach* comme souffle de vie ou de résurrection (Ezéchiel 37 :1-*14*) ; esprit de nouvelle création spirituelle, mentale et psycho-émotionnelle (Ezéchiel 36 :25-27).[126] Pour le monde entier : « Après cela, je (Dieu) répandrai ma *ruach sur toute chair* ; vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, et vos jeunes gens des visions. Même sur les serviteurs et sur les servantes, dans ces jours-là, je répandrai ma *ruach*… Alors, *quiconque* invoquera le nom de l'Eternel sera sauvé. Le salut sera sur la montagne de Sion et à

[126] Cf. Ezéchiel 39 :25-29 ; Zacharie 12 :10.

Jérusalem, comme a dit l'Eternel, et parmi les réchappés que l'Eternel appellera. » (Joël 2 :28-32).

Une dernière remarque avant de conclure sur la *haqodesh ruach*.

Spinoza fait reposer sa compréhension de la *ruach Elohim* sur le fait que « tout ce qui dépassait la faculté de comprendre… et dont ils ignoraient en ce temps les causes naturelles », que tout ce qui était de l'ordre du « superlatif » était ramené à Dieu, à la notion d'Esprit de Dieu, par les Juifs et les Gentils. Etrangement, Spinoza tombe sous le coup de sa propre critique. Il opère lui-même exactement de la même manière. Car, non seulement il ramène tout ce qui est « superlatif », « tout » ce qui dépasse la faculté de comprendre et dont on ignore les causes naturelles à *Deus sive Natura*,[127] mais aussi tout le reste. Car, rien ne peut être ni être conçu dans son essence comme dans son existence si ce n'est en Dieu.

A ce titre, il opère une naturalisation ou une immanentisation radicale (sans transcendance) de la *ruach Elohim*. Il ramène donc aussi la *ruach Elohim* à *Deus-Natura* en la ramenant à la *mens* humaine et à ce qui s'y joue (le côté psycho-émotionnel de la *mens*). Cette démocratisation du *Spiritus Dei*, ou de la « Pensée de Dieu » est rendue ainsi par Spinoza : « Bien que dans *notre* âme (*mens*) *aussi* la pensée de Dieu et ses jugements éternels soient écrits, et qu'en conséquence *nous* (tous ceux qui ne sont pas proprement prophètes au sens biblique) aussi percevons la pensée (*mens*) de Dieu (pour parler comme l'Ecriture), la connaissance naturelle, étant commune à *tous*, n'a pas … autant de prix pour les hommes et surtout pour les Hébreux qui avaient la prétention d'être au-dessus de tous et qui même, par voie de conséquence, avaient accoutumé de mépriser la science commune à tous ».[128] Spinoza lui-même, comme le fait un certain pan limité de textes bibliques, ramène aussi le bien et le mal (ou le bon et le mauvais) à Dieu. Ceci est vraisemblablement dû au fait qu'il a été marqué par cette souveraineté massive et omniprésente du Dieu scripturaire de sa jeunesse plus qu'il n'aurait pu probablement l'admettre.[129]

C'est là que leur route se sépare, toutefois : Là où l'Ecriture affirme et cherche à montrer que « quelque chose ne tourne pas rond » dans le monde, voire dans l'univers (la *zizania* (l'ivraie) de la parabole de l'ivraie et du bon grain (Matthieu 13 :24-30)), Spinoza déclare et cherche à démontrer rationnellement que tout est « en ordre », selon l'ordre de la nécessité

---

[127] *Eth.*, IV, 4, Démonstration.
[128] *TTP*, p.44.
[129] Cf. *Œuvres IV*, Lettres XXIII ; Cf. Esaïe 45 :7, 8 ; Lamentations de Jérémie 3 :37-39 et Amos 3:6 ; Job 2 :9-11.

universelle des choses de la Nature, et que ce que nous appelons « le mal » ou « le bien » ne sont que des points de vue sur le réel qui est plus complexe dans sa causalité d'ensemble. Là où Spinoza cherche des causes naturelles (s'appuyant sur une critériologie ou une grille herméneutique rationaliste fondée sur les mathématiques et la nouvelle physique galiléenne) pour expliquer les données historiques et « métaphysiques » de la révélation prophétique biblique, l'Ecriture brouille les pistes d'interprétation du réel, tant par son discours, que par sa méthode et ses actes. Là où l'Ecriture parle de la *ruach* comme puissance, ou réalité, voire comme une entité fondamentalement théomorphique de vitalisation et de dynamisation des capacités humaines, Spinoza y voit l'œuvre de l'imagination humaine fondée sur une méprise ou une méconnaissance : le mystère autour de ce que *peut* réellement un *corps*, tant pour constituer la conscience-*mens* (en tant qu'idée des affections du corps, puis idée d'idée, etc.) que pour confondre...

Un chemin s'ouvre alors devant nous tout naturellement. Celui qui nous invite à sonder la perception biblique du corps dans l'Ancien Testament.

2. La compréhension spinozienne du corps vétérotestamentaire

Le corps occupe une place privilégiée dans la philosophie de Spinoza. Tant les corps, en général, que le corps de l'homme, en particulier. Son intérêt pour le corps provient du contexte de la révolution galiléo-copernicienne, de la philosophie d'Aristote (et son interprétation à travers la Scholastique et les philosophies arabo-musulmanes), plongée qu'elle s'est trouvée, dans la tourmente générée par la nouvelle physique et par la nécessité d'une nouvelle refondation de tout l'héritage philosophique, de la philosophie de Descartes en quête précisément de fondation d'une *mathesis universalis*. Son intérêt pour le corps proviendrait-il également de son héritage religieux et scripturaire juifs ? Comment déterminer et évaluer la portée de cette influence ? Est-elle avérée ? Est-elle évidente à repérer ? Est-elle choisie ou simplement inconsciente, sous forme de traces diffuses et impalpables ? Quelle conception du corps et de son rapport avec l'âme l'a emporté chez Spinoza ? Quelle conception de l'homme et de sa destinée s'est imposée à Spinoza ? Là où le dualisme philosophico-théologique avait fait du corps la cause et la source des maux et de la servitude de l'âme et de l'homme, Spinoza cherchera à exalter les mérites du corps et à comprendre, de manière intégrative, ses limites. D'où cette fameuse citation :

« Personne n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire l'expérience n'a enseigné à personne jusqu'à présent ce que, par les seules lois de la nature considérée en tant seulement que corporelle, le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire à moins d'être déterminé par l'âme… Et cela montre assez que le corps peut par les seules lois de sa nature beaucoup de choses qui causent à son âme de l'étonnement. »[130]

Quel regard, donc, Spinoza projette-t-il sur le corps et la chair tels qu'ils sont présentés dans l'Ecriture ? Endosse-t-il la conception biblique ? L'ignore-t-il ? La méprise-t-il ? Quelle critique en fait-il ?

Contrairement à la *ruach Elohim* sur laquelle Spinoza s'est étendu directement et abondamment, le corps ou la chair *scripturaires* font l'objet d'un traitement indirect et non systématique chez lui. Il les aborde par le truchement d'autres thèmes comme celui de l'imagination, des affects, du péché (chute) originel et de l'origine de source-cause traditionnelle du péché, en général, et au travers de sa conception révolutionnaire de la corporéité divine. Nous commencerons par ce dernier point.

a. Spinoza et le Corps de Dieu

Dans la philosophie spinozienne, rien ne peut être, ni être conçu, ni se mouvoir ni agir, si ce n'est en Dieu.[131] Tout, y compris naturellement le corps, doit être pensé et ne peut être vécu qu'à l'intérieur de la sphère infinie et indivisible du *Deus sive Natura*, « Dieu ou (c'est-à-dire) la Nature ». Il y aurait une étrange allure d' « analogie » d'être entre Dieu et l'homme, comme nous allons le voir succinctement,[132] puisque, parmi cette infinité d'attributs divins inconnus, il se trouve que les deux qui nous sont connus, de Dieu, sont précisément les deux qui nous structurent de part en part, la pensée et la matière. Cela aura des répercussions sur la conception de l'union de l'âme et du corps chez Spinoza.

Le principe de l'homogénéité des composantes matérielles de la nature (à la fois les corps terrestres et les corps célestes sont faits de la même matière) était déjà reconnu[133] comme un fait du temps de Spinoza, ceci, entre autres, à travers les contributions de Zénon, le stoïcien, de Crescas, de Giordano Bruno et de Descartes. Toutefois, la tradition philosophico-théologique

---

[130] *Eth.* III, 2, Scolie.
[131] *Eth*. I, 15 et scolie ; I, Déf. VI.
[132] Pour y revenir dans la Partie II.
[133] H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Paris, Eds Gallimard (première édition en anglais, en 1934), 1999, pp. 197-206.

maintenait une distinction dans cette unité matérielle universelle, puisqu'elle continuait à diviser l'univers en un système matériel (l'univers physique des corps matériels) et en un système immatériel (l'univers peuplé d'*êtres* incorporels, la matière ne constituant pas leur substrat : l'âme, les anges-Intelligences, Dieu). Dans ce système, Dieu était considéré comme l'Etre personnel, vivant, créateur de l'univers (pour la plupart), différent de l'Univers et au-dessus de lui, doué de volonté, de desseins de privilèges constitutionnels dans le cadre de son royaume. Il était forme-Intelligence pure et l'Etre immatériel-incorporel. Comment alors, raisonnait-on au Moyen Age, la matière pouvait-elle surgir directement d'un Etre immatériel ? D'où la nécessité qu'elle surgisse à une étape plus éloignée de Dieu dans un processus d'émanation. C'est toute la question de la « participation »[134] qui est sous-jacente ici.

Spinoza rejettera toutes les théories explicatives, que ce soit celle de Descartes (la création *ex nihilo*), ou celle de la coexistence d'une matière éternelle à côté de Dieu. Spinoza rompra avec cette double différentiation (substance matérielle / êtres immatériels, et transitivité / immanence) dans l'homogénéité de la nature en déclarant que Dieu *est* Nature, Dieu *est la* Nature, et en Le dotant à la fois de l'attribut pensée *et de l'attribut matière ou étendue* (ses « attributs propres[135] »), les deux seuls connus parmi la multiplicité infinie des autres attributs inconnus ! Dieu est donc doté de la corporéité dans le système spinoziste. Dieu est *res extensa,* même si Spinoza ne dit pas directement que *Dieu a un corps*. En outre, il en résulte pour lui que Dieu est régularité, légalité sans possibilité de refuge pour l'ignorance. Les principes légaux ou décrets divins qui régulent l'univers sont imperturbables, immuables, intangibles et ne sauraient être modifiés à aucun moment pour satisfaire la Volonté d'un Dieu qui serait supérieur à la Nature, ni en vue d'une finalité inconnue de nous. Dieu est pure nécessité causale et légale universelle. Dieu est loi. Toutefois, lorsque Spinoza parle de la *res extensa* divine divine, il n'entend pas, par-là, que Dieu ait un *corps humain*, puisque l'Etendue, en tant qu'attribut divin, est unique, infinie et indivisible. Sont rejetés ici tous les anthropomorphismes et tous les anthropopathismes : Dieu n'est pas fait à l'image de l'homme et Dieu n'a pas d'affects. D'ailleurs, le même texte qui affirme la matérialité de Dieu nie aussi sa corporéité *humaine*.[136] D'ailleurs, précise-t-il dans ce même texte, même si l'Etendue n'était pas indivisible, la matière

---

[134] Cf. à ce propos G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968, pp. 153-169.

[135] *Court Traité*, I, 2, § 28 ; I, 3, § et note 1 ; *Eth*. I, Déf. IV. Ces « attributs propres » ne sont pas les trois Omni-de Dieu, ni son éternité, son Amour-Bonté, l'unité, la vérité, perfection infinie, etc., mais « ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence », ces choses (pensée et étendue) sans lesquelles « Dieu ne serait pas Dieu en vérité ».

[136] *Eth*. I, 15, scolie.

n'en serait pas moins digne de Dieu, car même alors, Dieu ne souffrirait en rien de la matière, puisqu'elle continuerait à dépendre de lui dans le sens qu'elle ne pourrait ni être, ni être conçu sans Dieu ni en dehors de Dieu.

Il faut se souvenir que Spinoza a, la plupart du temps, en arrière-plan, des penseurs (philosophes et théologiens) et l'Ecriture. A ce titre, il se positionne aussi par rapport à cette dernière : soit pour mettre en évidence une entente, soit pour prendre ouvertement ses distances avec elle. Il souligne ceci :

« La loi révélée à Moïse […] *n'a pas prescrit de croire que Dieu fût* incorporel ni qu'il *n'eût ni forme imaginable, ni figure*. Elle a enjoint seulement de croire qu'il y a un Dieu, d'avoir foi en lui et de l'adorer seul ; et, pour qu'on ne s'écartât point de son culte, de ne lui point prêter une figure fictive et de n'en façonner aucune. »[137]

En effet, rien dans l'Ecriture n'interdisait aux Hébreux de croire que Dieu était corporel ou matériel. Par une fine exégèse, Spinoza déconstruit et dissout la thèse d'Alpakhar selon laquelle l'Ecriture enseignerait sans ambages l'incorporéité de Dieu. Le problème, c'est qu'il ne s'appuie et ne fonde donc cette doctrine que sur la référence de Deutéronome 4 :15, ce qui l'oblige à interpréter symboliquement les nombreux autres textes qui affirment le contraire. Il ne respecte pas l'analogie scripturaire (un texte explique et confirme un autre texte pour dégager un enseignement cohérent et homogène) et, enfin, il tire de Deutéronome 4 :15 plus que le texte n'en dit. Il pèche par excès. On ne peut qu'abonder dans le sens de Vinciguerra quand il affirme que « toute la tradition théologique, qui a voulu nier la corporéité de […] a tort deux fois : elle a tort devant la lettre ; elle a tort devant la raison, puisque cette dernière selon sa norme intrinsèque de vérité reconnaît l'étendue comme un attribut de Dieu ».[138]

Certes, Spinoza ne partage pas ce que lui-même et toute la tradition théologique appellent les anthropocentrismes bibliques (Dieu ayant une bouche, des narines, des reins, des pieds, une tête et des cheveux, etc.). En effet, il critique ces multiples textes bibliques qui accordent un corps à Dieu. Mais, il en tire néanmoins que l'Ecriture, non seulement ne contredit pas la thèse de la corporéité de Dieu, mais, bien plus, elle abonde en ce sens précisément en *osant* doter Dieu de dimensions corporelles, fussent-elles imaginatives à ses yeux. On pourrait rappeler ici, avec Malet, « la conception de l'A.T. selon laquelle Dieu n'est, en aucune façon, invisible en principe par les sens (l'hébreu ne possède pas de terme pour exprimer la notion

---

[137] *TTP*, ch. 1, p. 35.
[138] L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe : La Genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, p. 288.

gréco-occidentale d'invisibilité). Si Dieu est invisible, ce n'est pas en vertu de sa *nature*, c'est parce que le voir équivaudrait à mourir. » L'Ecriture ne partageant pas le dualisme philosophique de la matière et de l'esprit, « Dieu y est indifféremment corporel ou spirituel, en sorte que « nous cherchons vainement dans tout l'Ancien Testament une doctrine de la spiritualité de Dieu au sens philosophique. » »[139]

Le fait même que Spinoza ait osé franchir audacieusement le pas en attribuant l'étendue à Dieu, au Dieu-Nature, un tout autre Dieu que le Dieu traditionnel, nous éclaire déjà spontanément sur sa conception du corps humain et sur la conception du corps dans son rapport avec l'âme, quand on compare cette conception avec celle du dualisme classique qui l'avait précédée. Cette audace ne pouvait qu'être considérée, par ceux qui y avaient toujours résisté, comme un acte d'avilissement de la divinité, et donc indigne de la divinité. Une naturalisation dénaturante de la divinité ! Un Dieu corporel ! Quelle idée ! Au nom de quoi, une telle réaction ? Au nom d'une conception de la spiritualité conçue comme étant systématiquement en conflit ou en contradiction avec la corporéité. En filigrane, on lit le dualisme cosmologique matière-esprit et le dualisme anthropologique corps-âme où le corps-matière avait quasi systématiquement occupé « le mauvais rôle » à travers l'histoire, par rapport à l'âme. D'ailleurs, on peut se demander lequel des deux dualismes conditionnait ou fondait l'autre, ontologiquement, épistémologiquement ou historiquement. Il se trouve qu'aux yeux de Spinoza, l'attribution de la corporéité à Dieu constitue un geste de cohérence rationnelle, de rééquilibration des rapports dualistes traditionnels, asymétriques et hégémoniques (toujours en faveur de l'esprit-âme-pensée) et donc de dignification-réhabilitation de la matérialité-corporéité.

Certes, il a pu trouver quelques traces d'inspirations dans les physiques épicurienne[140] et stoïcienne[141]. Mais, il n'a pas échappé au Juif, Spinoza, que l'hébreu, sa langue maternelle, et la pensée hébraïque étaient des réalités très concrètes.[142] Claude Tresmontant a pu rendre compte des particularités de cette mentalité et vision hébraïques du réel.[143] L'hébreu nomme et s'attache à ce qui existe, qui est patent, tangible, effectif. Il ne s'attarde pas sur des spéculations

---

[139] A. Malet, *Op. cit*., pp. 40-41.
[140] Cf. Epicure, *Lettres, maximes et autres textes*, texte établi, traduit et présenté par Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2011 ; Lucrèce, *De la Nature*, Paris, G.-F., 1997 (trad. Kany-Turpin).
[141] Cf. Epictète, *Manuel d'Epictète*, Paris, GF Flammarion, 1997 (trad. E. Cattin) ; P. Hadot, *La Citadelle intérieure (Introduction aux pensées de Marc Aurèle*), Paris, Fayard, 1992.
[142] Cf. la mise en évidence de cette concrétude de cette langue et de cette pensée hébraïques dans Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque,* Paris, Vrin, 1968.
[143] C. Tresmontant, *Essai sur la Pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953, pp. 53-57.

métaphysiques abstraites. Il n'est pas étonnant qu'il ne possède pas de mot pour désigner la « matière », ni pour notifier le « corps » *stricto sensu*.[144] L'on aurait trop tendance à considérer ces termes comme des réalités conceptuelles, idéalisantes, à travers le prisme d'une métaphysique (aristotélicienne) : matière-forme, ou à travers le mythe du dualisme manichéen, celui d'une « matière substance » impensable. L'hébreu a viscéralement le sens et la passion ou le goût des éléments, du charnel, du travail et de l'action dans la réalité empirique (c'est son matérialisme, « pensée de paysans et de bergers »), parce qu'il n'est pas dans une logique de conflit séparatoire avec le sensible. Il a aussi un sens de l'intelligibilité et de la perméabilité du sensible concret, du corporel, du réel (c'est son idéalisme).

Ainsi, il n'est pas dualiste, mais se situe « en deçà, — ou par-delà — la dichotomie » matérialisme/idéalisme : « un matérialisme poétique, ou un idéalisme charnel ».[145] La caractéristique essentielle de la pensée hébraïque, en contraste avec le pan dominant de la philosophie gréco-occidentale, c'est de ne pas être hantée par l'idée d'un néant-chaos primitif ou d'une matière primordiale menaçante qu'il aurait fallu surmonter, dominer, et qui serait éternellement marqué du sceau de la négativité. Le néant ou la matière ne précède pas ontologiquement l'être. L'être n'est pas une conquête sur le néant ou sur une matière originelle préexistante. Car Genèse 1 :1 déclare : « בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ » : « Au commencement, *Dieu* créa les cieux et la terre ». « Au commencement, *Dieu*… » ! Dieu, l'« Etre absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie », pour reprendre la Définition VI d'*Ethique* I de Spinoza. Si désordre il y eut (Genèse 1 :2), il est second et non antérieur au réel, en attendant d'être rendu habitable. La sensualité matérielle, la réalité concrète n'est ni mauvaise, ni blâmable. « Le mal ne vient pas de la matière. Le monde est très bon. »[146]

En conséquence, l'idée de matière ou de corps, conçus ou présentés en tant que distincts de l'âme (c'est-à-dire le dualisme ontologique gréco-occidental), est étrangère à la pensée de l'Ecriture et de Spinoza.[147] Spinoza et la Bible s'entendent pour affirmer l'absoluité, l'unité et l'infinité de Dieu, mais aussi le fait que tout est en Dieu, y compris la matière, d'où le caractère très positif de la matière.[148] Il n'est dès lors pas irrationnel ni indigne d'unir esprit et matérialité-corporéité en Dieu. Toute la question est de savoir quel type de corps attribuer à Dieu ! En effet,

---

[144] Nous y reviendrons.
[145] C. Tresmontant, *Op. cit*., p. 54.
[146] *Idem*, p. 57.
[147] Spinoza, pourra-t-il maintenir cette position jusqu'au bout ?
[148] Romains 11 :36 ; Colossiens 1 :16-17 ; Ephésiens 1 :10.

Spinoza tend à absolutiser cette thèse en prenant comme avocats « Paul » et « tous les anciens Hébreux », pour affirmer qu'ils enseignaient le panenthéisme radical (voire le panthéisme) comme lui-même l'enseigne, tirant ainsi l'Ecriture de son côté.[149] Mais, c'est oublier de tenir compte de la stratégie biblique consistant, tantôt à unir des réalités ou des concepts différents voire opposés, tantôt à les séparer, en fonction de la perspective considérée, tout en maintenant un enseignement précis[150] : Dieu n'est pas, dans l'Ecriture, la nature, il est transcendance et extériorité par rapport à elle.

Certes, en associant ou en assimilant Dieu à la matérialité, entendue cette fois-ci en termes de Nature ou d'Univers, Spinoza semble s'être attaqué à ce que l'on considère comme l'un des « interdits » majeurs de l'Ecriture, et de l'Ancien Testament en particulier, à savoir la confusion entre la Nature (la Création) et Dieu (le Créateur), entre l'Univers et le Dieu de l'Univers. S'il est vrai que, manifestement, l'Ecriture distingue le Créateur et le monde qu'il a créé,[151] il convient de faire remarquer que l'une des raisons essentielles que donne l'Ecriture de cette distinction est la condamnation de toute pensée ou de toute forme d'idolâtrie.[152] En quoi Spinoza est parfaitement d'accord. L'interdiction d'identifier Dieu et la Nature, ou, plus précisément encore, Dieu et les choses de la Nature (que l'Ecriture appelle des « idoles »), vise à prévenir toute confusion ou toute collusion avec le culte qui lui est rendu. Car, l'adoration des choses de la Nature, définies comme Dieu ou représentation de Dieu, ne peut qu'avilir l'homme. En jeu aussi, un attentat porté contre la perfection irréductible de Dieu. Spinoza est concerné, *volens nolens*, par ces considérations, et, en même temps, il n'est pas atteint par elles, si on considère ce qui suit :

« La loi révélée à Moïse […] n'a pas prescrit de croire que Dieu fût incorporel ni qu'il n'eût ni forme imaginable, ni figure. Elle a enjoint seulement de croire qu'il y a un Dieu, d'avoir foi en lui et de l'adorer seul ; et, *pour qu'on ne s'écartât point de son culte, de ne lui point prêter une figure fictive et de n'en façonner aucune*. N'ayant pas vu en effet la figure de Dieu, les Juifs ne pouvaient en façonner aucune qui reproduisit Dieu ; elle eût reproduit

---

[149] Lettre 73 à Oldenburg.

[150] Comme dans le cas de la justification par la foi *seule* que Paul défend dans *la première partie* de l'épître aux Romains, et la justification par les œuvres *et* par la foi que défend Jacques dans son épître. C'est oublier la structure particulière des épîtres de Paul (parénése et paraclèse) (en effet, dans la deuxième partie de ses épîtres il montre la nécessaire traduction pratique de la doctrine exposée dans la première partie. Donc il parle aussi de Justification par la foi. Enfin, là où Paul parle de la source ou des conditions de possibilité du salut opérées par le Christ seul (et que l'homme doit croire), Jacques (et Paul ailleurs) parle des implications de ce salut par grâce (au moyen de la foi) dans la vie concrète. Ainsi, là où certains, comme Spinoza, ne lisent que des contradictions, l'Ecriture est conséquente avec elle-même.

[151] Psaumes 33 :6-9 ; Colossiens 1 : 16-18 ; Jean 1 :1-4.

[152] Esaïe 40 :18-25 ; Jérémie 10 :1-7 ; Psaume 115 :3-8 ; Romains 1 :18-23.

nécessairement une chose créée, vue par eux et autre que Dieu ; dès lors, s'ils adoraient Dieu à travers cette image, ils devaient penser non à Dieu, mais à la chose reproduite et rendre enfin à cette chose l'honneur et le culte de Dieu. Il y a plus, l'Ecriture indique clairement que Dieu a une figure visible…» (dont Moïse ne perçut que « la partie postérieure).[153]

A quoi il faut ajouter que le *Deus sive Natura* spinozien ne veut pas dire que l'essence de Dieu soit celle du monde et que l'essence du monde soit celle de Dieu. Les lois de l'Univers, quoique faisant partie des décrets de Dieu,[154] doivent être comprises en référence aux décrets divins, et non en référence à elles-mêmes. Les lois de l'Univers doivent être réglées sur les décrets de Dieu, et non l'inverse. La Nature est « l'ordre établi de Dieu ». Dieu est nature pour Spinoza en ce sens que « toutes choses dépendent absolument du décret de Dieu ». Mais, les lois de l'Univers ne sont pas la copie conforme ou l'image originaire et parfaite de Dieu. Pour ce qui est de cette image originaire et parfaite, Spinoza en parle ailleurs en termes de « *facies totius universi* » (la face ou figure du tout de l'Univers).[155] D'où la mise au point que fait Spinoza sous forme d'alternative : « Par suite, ou bien il faut dire que Dieu ne peut rien parce que toutes choses sont réellement nécessaires, ou bien que Dieu peut tout et que la nécessité que nous trouvons dans les choses provient du seul décret de Dieu. »[156]

Spinoza a peut-être pensé combler l'écart traditionnel entre Dieu et la Nature par le haut, en faisant de la Nature le Dieu absolu, infini et suprême. Ce geste viserait à abolir *ipso facto* toute forme d'idolâtrie, d'anthropomorphisme et d'incompréhensibilité de son essence et de son « gouvernement », c'est-à-dire « l'ordre fixe et immuable de la Nature, autrement dit l'enchaînement des choses naturelles ».[157] La liberté mentale aurait été l'un des acquis essentiels. Mais, avec les hommes, les choses ne sont manifestement pas aussi simples.

On vient d'observer que Spinoza va si loin dans la corporéité ou la *res extensa* divine qu'il lui attribue même « un facies », « une face », « une figure » : « ***facies totius universi*** » (la face ou figure du tout de l'Univers).[158] Formulation qui ressemble étrangement à la manière dont la Bible elle-même traduit une surface ou une sur-face marine (« **על־פני תהום** la *ruach* se mouvait *sur la face de l'abîme*-eaux » (Genèse 1 :2)), d'un pays ou d'un territoire plus ou moins grand (Ezéchiel 34 :6), terrestre (Genèse 11 :8 **על־פני כל־הארץ** *sur les faces-visages de toute la*

---

[153] *TTP*, ch. 1, p. 35.
[154] *TTP*, ch. 3, p.71.
[155] Cf. *supra*, *Lettre* LXIV à G. H. Schuller, du 29 juillet 1675, pp. 314-315.
[156] *Pensées Métaphysiques*, livre II, ch. IX, p.376.
[157] *TTP*, ch. 3, p.71.
[158] Cf. *supra*, *Lettre* LXIV à G. H. Schuller, du 29 juillet 1675, pp. 314-315.

terre, ce qui, en français, se dirait « sur toute la terre ou sur toute la surface de la terre »). Le dernier exemple se rend ainsi dans la version latine de Jérôme (la Vulgate) : *« Et ego intelligebam: ecce autem hircus caprarum veniebat ab Occidente* ***super faciem totius terrae,*** *et non tangebat terram »* (Daniel 8 :5), ou par « *Qui cum duxisset eum, ecce illi discumbebant* ***super faciem universae terrae*** *comedentes et bibentes »* (1Samuel 30 :16). L'Ecriture parle d'ailleurs très souvent de la « face » de l'Eternel (*pani* ou *paniim*), toujours au pluriel (les faces, les visages, les figures de l'Eternel), comme dans Genèse 33 :10 **ראיתי פניך כראת פני אלהים** « … parce que j'ai vu ta face (*panich*) comme si j'avais vu la face (*pani*) de Dieu ». Spinoza se référerait donc au Visage de Dieu-Nature, de la même manière que l'Ecriture parlerait du Visage du Dieu d'Israël ! Visage réel ou toute la Personne de Dieu, sans division (individu).

Wolfson[159] rappelle deux principes qui peuvent aider à comprendre le mécanisme interne de ce mode infini médiat, de cette « face du tout de l'Univers » que Spinoza appelle «« ***facies totius universi*** ». Cette « face de Dieu » se référerait au principe cartésien et spinozien de la *conservation* de la proportion de mouvement et de repos dans les parties d'un corps ou d'un individu. Cette conservation résulterait dans le maintien ou la préservation de la forme (*forma*) ou figure (*figura*) du tout de cet individu physique. Spinoza en parle en ces termes : « Et, continuant ainsi à l'infini, nous concevrons que la Nature entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières, sans aucun changement de l'Individu total ».[160] D'où l'application à l'Univers en tant qu'Individu physique. Enfin, cette « face du tout de l'Univers » porterait sur le principe de « l'ordonnance et de la cohérence de la nature entière ». L'ordre immuable et fixe de toutes les parties de la nature, c'est-à-dire la connexion et l'enchaînement des causes et des choses de la nature, constituerait toute sa puissance. Et, comme Spinoza ne le précise pas, ce deuxième principe pourrait inclure à la fois l'étendue (la matière) et la pensée. La conclusion serait que cette « *facies totius universi* » constituerait un mode infini médiat de l'étendue (la face de l'univers physique) et de la pensée (la face du même univers mais du point de vue de la pensée).[161]

---

[159] H. A. Wolfson, *Op. cit.*, pp. 224-227.
[160] *Eth*. II, 13, Lemme 7, Scolie.
[161] Même si certains penseurs ne partagent pas l'idée que cette « face du tout de l'univers » correspondrait uniquement au mode, à un seul mode infini médiat de l'étendue et de la pensée tout ensemble. Ils pensent que le mode infini médiat de la figure du tout de l'univers est un mode infini médiat de l'étendue, et qu'il faille, pour conserver la symétrie de l'étendue et de la pensée (parallélisme des deux attributs dans la Substance oblige), trouver le mode infini médiat de la pensée qui manque. Nul n'est besoin que nous nous prononcions ici. Nous ne retiendrons que ce qui les unit, à savoir que la « ***facies totius universi*** » spinozien fait nécessairement référence au moins à la face physique de l'univers total.

L'idée pourrait être illustrée de la manière suivante. C'est seulement au milieu du 20e siècle que l'Homme a pu voir la « Face de la Terre », le « Visage de la Planète bleue ». C'était inconcevable pendant des milliers d'années. Espérer pouvoir voir la « *faciem totius terrae* » un jour, était de l'ordre de l'inimaginable ! C'est vraisemblablement à cette expérience que se référerait Spinoza, mais en rapport avec « la Face-Visage du Tout de l'Univers », la ou les Face(s) de son Dieu-Nature ! A la différence près que l'Univers, le Dieu-Nature dont il parle, est *infini* et constitue toute la Réalité possible et nécessaire. Il faudrait donc pouvoir *en sortir*, *s'en arracher* ; s'extraire de son atmosphère, de son orbite cosmique, pour pouvoir voir son *Facies* (uni-vers), à moins que ce ne soit ses Faces (pluri-vers ?). Comment s'ôter (voire sauter) de l'inextricable ? Il n'est manifestement pas possible du tout de voir la Face du Tout ! En marge de l'Univers ?... Aucun humain ni « aucune autre créature » (Romains 8 :38, 39) ne pourra se déborder ni outrepasser les éventuels bords du Réel, si le Réel Spinozien devait être tout le Réel qui soit. Toutefois, le *Faciès totius universi* n'est pas *vultus Dei* à proprement parler, car la vision « face à face » n'est pas possible. Dans une perspective eschatologique et théologique, peut-on la contempler ? Est-elle regardable, cette face ou figure du monde ? Spinoza reprendrait le *quadam species* dans lequel *species* n'a pas le sens scolastique. Chez Spinoza, on devrait trouver idée ou image. Cela apparaît dans le contexte des genres de connaissance. La raison ne connait pas les choses de manière contingente, comme la définition 7 d'*Ethique I*.

Cette approche spinozienne du Dieu-Nature, en cosmologiste, en astronome, en physicien, en astrophysicien, est aussi une approche en philosophe contemplatif, voire en « mystique ». Convoquer et assumer ce lexique n'est pas innocent, même si l'on connaît cette tendance spinozienne à la rebaptismation des termes bibliques. Une laïcisation d'un thème religieux, une naturalisation d'un concept surnaturel d'un Dieu transcendant ? Quoi qu'il en soit, une conception du corps interpellante, novatrice et en harmonie avec l'approche biblique positive. Mais, il s'agit d'une approche du corps par le haut, en amont, objective, en passant par l'Infini immanent, et non par le bas, ni en aval ni subjective, c'est-à-dire non à partir du corps humain déjà grevé dans sa perception. Passer par l'Infini (sans transcendance) pour accéder au fini à l'intérieur de l'Infini. Etre « en Dieu ». Une manière de prendre de la distance et de la hauteur pour mieux réappréhender le corps de manière originaire et originale, ceci à travers le « Corps » et même le « Visage » de Dieu.

Tentons donc une percée dans la compréhension scripturaire du corps biblique pour pouvoir ensuite le mettre en rapport avec la perception spinozienne, tout en se rappelant qu'il n'a pas fait une thématisation bien circonscrite sur le corps biblique en soi.

b. Du corps dans l'Ancien Testament

Les Hébreux n'avaient pas de mot précis pour désigner « le corps » dans un sens technique ou doctrinal. Dans la LXX (la Septante, la version grecque de l'Ancien Testament), le mot *sôma* (corps, en grec) ne traduit pas moins de 13 mots hébraïques. Il est à remarquer[162] que les expressions employées pour le corps, en général, visant à le distinguer de l'âme, ont été très tôt réservées au « cadavre ». Ainsi, le mot hébreu *gouph*, le corps, n'existe dans la Bible qu'au féminin, *goupha* : cadavre. De même, *geviah* signifie plus souvent cadavre que corps animé. L'Ancien Testament a donc tendance à réserver au mort les termes génériques de « corps ». Le terme hébreu, *basar*, chair, est le mot le plus commun que les Hébreux utilisaient pour exprimer l'idée de corps vivant. La LXX traduit *basar* 143 fois par *sarx*, chair, en grec, et seulement 21 fois par *sôma*. « Cela signifie que les deux mots les plus décisifs de l'anthropologie paulinienne, chair et corps, représentent un seul mot original hébreu (*basar*) ».[163]

Par contre, l'Ancien Testament possède un arsenal lexical pour rendre compte de 80 parties du corps, intérieur et extérieur.

D'abord, les parties intérieures.[164]

Situés à côté du cœur, peu d'organes internes sont nommés, l'hébreu n'ayant pas de mot pour dire spécifiquement les poumons, l'estomac et les intestins.

→ Le קרב ***qereb***

Le *qereb* désigne l'espace où se localisent les organes internes du corps. Les deux organes internes les plus importants sont le *leb*, le cœur (le plus important, 1Samuel 25 :37) et les reins. Le *qereb*, traduit par « intérieur » ou « entrailles », peut même renvoyer au cœur (Proverbes 14 :33 ; Jérémie 31 :33), mais, en général, *qereb* réunit toutes les parties internes du tronc (distinctes de la tête et des membres (Exode 12 :9)). Le terme *meyim* se rapporte surtout

---

[162] C. Tresmontant, *Op. cit*., p.94.
[163] J. A. T. Robinson, *Le corps*, *Etude sur la théologie de St. Paul*, Paris, Ed. du Chalet, 1966, p. 24.
[164] H. W. Wolff, *Op. cit*., pp. 62-64.

au ventre, aux intestins et aux organes sexuels internes (Genèse 15 :4).[165] Il arrive fréquemment que le ventre, en tant que matrice, soit désigné par le terme *beten* (Juges 16 :17).[166] Et, puisqu'il n'y a pas de mot hébreu désignant spécifiquement les organes génitaux et l'estomac, le *beten* les intègre (Genèse 25 :24 ; Exode 7 :28 ; Proverbes 13 :25).[167] *Il faut retenir que l'Hébreu s'intéresse à l'intérieur du corps plus pour des motifs psycho-émotionnels qu'anatomiques ou physiologiques.* Jérémie 4 :14 : « Jusqu'à quand garderas-tu dans ton *qereb* tes projets iniques ? » Après le cœur (considéré plus loin), les « reins » constituent l'organe intérieur le plus essentiel.

→ Les כליות *kelayot*, les reins ou rognons (toujours au pluriel)

Sur 31 occurrences, 18 concernent les parties du corps d'animaux sacrifiés (Deutéronome 32 :14) et 13 concernent les hommes. Ils sont les seuls organes cités comme ayant été formés par Dieu en Psaumes 139 :13. Quand le divin corrige l'homme, cette action éducative peut atteindre les reins (Job 16 :13, coliques néphrétiques ?). *Plus important encore, les reins sont le lieu de la conscience morale* (Psaumes 16 :7 ; Jérémie 12 :2), *des sentiments variés et des plus nobles* (Psaumes 73 :21 ; Proverbes 23 :16). *Ils renvoient ainsi au cœur ou à l'âme*. Il n'est pas étonnant qu'au moins 5 fois, l'Eternel est présenté comme celui qui « sonde les cœurs et les reins » (Jérémie 17 :9,10).[168]

Là encore*, l'intériorité organique du corps sert à exprimer la vie psycho-éthique de l'homme*.

→ Enfin, כבד *kabed*, le foie

Le *kabed*, de la racine כבד *kabad* (on connaît le *kabod*, la gloire, donner gloire) signifie lourd, pesant, grand, glorifier. Le foie, la glande la plus volumineuse du corps, porte bien son nom en hébreu (environ 1,5 kg). C'est, après le cœur, l'organe le plus important chez les Akkadiens et massivement cité dans leur littérature.[169] Etonnamment, la Bible ne le cite qu'à 14 reprises, dont 13 pour les animaux, une fois pour la pratique divinatoire de Babylone,[170] et

---

[165] Même s'il peut rarement signifier « cœur » (Jérémie 4 :19).
[166] Le terme le plus précis pour « ventre-matrice » étant *rechem*.
[167] Une seule fois on qualifie de « parties honteuses » (*meboushim*) les parties génitales externes de l'homme (Deutéronome 25 :11) ; ailleurs c'est plutôt basar, même si on trouve aussi souvent *raglayim* (jambes, Juges 3 :24 ; Esaïe 6 :2), ou *yad* (main, Esaïe 57 :8,10), ou encore *yarek* (rein, hanche, partie supérieure de la cuisse (Exode 1 :5 ; Genèse 24 :2).
[168] Psaumes 7 :10 ; 26 :2 ; Jérémie 110 :20 ; 20 :12).
[169] E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner (Première éd. Lecoffre, 1923), 1963, p. 129.
[170] Exode 29 :13, 22)

une fois pour l'homme, de manière métaphorique (Lamentations 2 :11).[171] Il se pourrait que les pratiques occultes autour du foie chez les nations expliquent le peu d'occurrences bibliques en la matière.

Quelques mots sur les parties extérieures du corps.[172]

Là encore, comme pour les parties internes*, les aptitudes et les activités des membres du corps sont plus déterminantes que toute autre considération purement physique ou motrice*. *Atsamim* עצמם sert à désigner l'ensemble des membres du corps[173] : « … et les *etsamim* (les membres physiques, le corps entier extérieur) que tu as brisés se réjouiront ». (Psaumes 51 :8).[174]

→ Le membre le plus cité est יד la main (1614 cas). Il symbolise la force, le pouvoir, l'autorité, la disposition, la possibilité de (Job 2 :6) ; il est le signe de sentiments d'honnêteté et de droiture et de « main » d'association, de partenariat (2 Rois 10 :15), *mais représente aussi toute la personne à l'œuvre* : « Quand vous venez vous présenter devant moi, qui demande de vos mains (מידכם) de souiller mes parvis ? » (texte littéral : Esaïe 1 :12).[175]

→ La tête, ראש *rosh*, symbolise tout ce qui est élevé : lever la tête comme fin d'abaissement, signe de reconnaissance ou d'orgueil-domination (Esaïe 2 :2 ; Michée 2 :13), ou ce qui est bas : l'humiliation, la soumission (Lamentations 2 :10).

A la tête sont liées l'oreille (*ozen*) et la bouche (*peh*). L'oreille, l'ouïe, l'écoute jouent une fonction essentielle dans l'apprentissage de la sagesse et du salut (le livre des Proverbes y invite constamment, par exemple, les premières paroles de Salomon : « Pour connaître (ידע *yada*) la sagesse (חכמה *chormah*) et l'instruction (*mousar*), pour comprendre (בינ *bin*) les paroles de l'intelligence (בניה *binah*), pour recevoir des leçons de bon sens, de justice (צדק *tsedeq*), d'équité (משפט mishpath) et de droiture, pour donner aux simples du discernement, au jeune homme de la connaissance et de la réflexion : que le sage (חכמ *chakam, chormah*) écoute (שמע *shama*), et il augmentera son savoir, et celui qui est intelligent (בינ *bin*) acquerra de

[171] Cf. Proverbes 7 :23. Il convient de dire ici que Job seul nomme une fois la vésicule biliaire (16 :33) et deux fois le liquide de la bile que forme le foie (20 :14,25).
[172] E. Dhorme, *Op. cit.*, pp. 20-40, 92-107, 137-160.
[173] Parmi lesquels se trouvent naturellement les membres du corps appelés la jambe et le pied (*règhel*, Esaïe 52 :7), et le bras (*zeroa*, 2 Samuel 1 :10).
[174] Le mot « os », au pluriel, se dit la plupart du temps *atsamot*, et les membres, *atsamim*.
[175] *Etsba* renvoie à la fois au doigt qu'à l'orteil (2 Samuel 21 :20).

l'habileté… » (Proverbes 1 :1-5). L'oreille joue aussi une fonction essentielle dans l'impératif catégorique qui fixe la vocation et l'accomplissement de la destinée d'Israël :

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד : « Écoute **שמע** *Shema*, Israël, l'Eternel (Jahvé-Jéhova, ou HaShem) notre Elohim, l'Eternel (est) un ». (Deutéronome 6 :4). Et la suite : « Tu aimeras l'Eternel, ton Elohim, de tout ton cœur (**לבב** *leb*), de toute ton âme-être (**נפש** *nephesh*), de toute ta force (**מאד** *maod*) ».

Ce rôle essentiel de l'écoute devait se retrouver dans la vie du « *Mashiach* à venir » :

« Adonaï Jahvé m'a donné une langue de disciple pour que je sache soutenir par la parole celui qui est abattu. Le matin, le matin, il éveille, il m'éveille oreille (*ozen*) pour que j'écoute (**שמע** *shama*) comme écoutent ceux qui apprennent (disciples). Adonaï Jahvé m'a ouvert l'oreille (*ozen*), et je n'ai pas résisté ». (Esaïe 50 :4,5).

Au niveau de la tête, bouche et oreille vont de pair, l'oreille venant avant la bouche, mais la bouche devant suivre l'oreille, soit pour questionner, pour témoigner de ce que l'oreille a entendu, compris et croit, ou tout simplement pour répondre, afin que l'action (volonté, jambes, mains) suive.[176] Mais, l'œil, l'oreille et la bouche forment un trio interdépendant et inséparable (Proverbes 20 :12 ; Deutéronome 29 :1-3 ; Esaïe 43-8-12) ! Toutefois, si un seul terme sert à dire oreille et un seul autre désigne l'œil, les yeux (**עין** *ayin*), une multiplicité de termes servent à exprimer l'organe du langage et il existe une profusion d'activités touchant la bouche, la langue, le palais et la gorge comme organes de communication.[177] Il appert qu'aucune activité humaine ne semble exprimer autant la condition essentielle de l'homme, avec la raison qui l'accompagne. « La pensée fait le langage en se faisant par le langage ».

Mais, autant que la tête (avec la bouche, l'oreille), si ce n'est plus, dans l'Ancien Testament*, c'est surtout le visage qui fait ou dit l'homme* ! Nous retrouvons la thématique du visage-face ici, avec les yeux (**עין** *ayin*, 887 fois dans l'Ancien Testament) qui l'accompagnent!

→ Le visage, **פנים** *paniim*, faces, visages, regards, figures (toujours au pluriel, il revient 2109 fois dans l'Ancien Testament). Il renvoie aux diverses manières de « se détourner (de soi) pour se tourner » (racine **פנה**) vers le prochain, qui nous regarde, qui nous fait face. Toute une palette d'émotions-sentiments peut colorer le visage, des plus tristes aux plus joyeux (Genèse

---

[176] Cf. Exode 19 :7-9 ; 21 :1-6.

[177] Cf. H. W. Wolff, *Op. cit*., p. 73 : Quelques termes pour organes du langage à part *peh* : *sefatayim* (lèvres), *lashon* (langue), *hek* (palais), *garon* (gorge), etc ; quelques-unes des multiples activités les accompagnant : parler, ordonner, enseigner, bénir, glorifier, prier, se lamenter, crier, etc..

4 :5, tristesse ; 31 :2,5, contrariété, ressentiment, haine ; Psaumes 34 :6, honte; Proverbes 7 :13, effronté ; 15 :13, réjoui, heureux, serein). Renvoi à toute la gamme émotionnelle spinozienne. Même sans expression notable, le visage exprime l'être fondamental ou ponctuel, mais il exprime de l'être. On ne peut échapper au « visage » d'Emmanuel Levinas, ici. On ne peut s'empêcher de faire un « clin d'œil » à son approche du « visage », tant le philosophe juif a su capter la quintessence de sens du « visage » dans l'Ecriture, en la faisant voir dans sa philosophie.

En effet, dans *Ethique et Infini*,[178] entre autres,[179] Levinas situe le « visage » d'autrui entre éthique et ontologie. Sa philosophie est fondamentalement éthique et se concentre sur la relation du sujet à autrui, la question de l'intersubjectivité, en somme. La première thèse de Levinas est que la philosophie a trop longtemps pensé l'être en termes de l' « il y a » ou du « même », l'être impersonnel, totalisant, *neutra*lisant et violent, au nom du sujet autonome kantien. Il s'agit d'en sortir par une expérience qui prend la figure du « visage » ! La relation désintéressée, l'homme existant « pour-autrui » ! Ce visage d'autrui dépasse, transcende toute description physionomique. Le visage d'autrui s'impose au sujet pensant-regardant, s'impose au moi, sans que ce sujet-moi puisse cesser d'être responsable de la misère matérielle ou existentielle du « visage » ou de l'être qui le regarde. Résultat, la conscience décroche, rétrograde ; elle perd sa place de prééminence et sa superbe.

Le « visage » levinassien[180] est invitation à connaître et à rencontrer (relation), invitation à tuer et interdiction de tuer, il est sens et fait sens, il parle et exige une réponse (qu'on réponde de lui), il est pauvreté, dé*nu*ement et appel au secours : le sujet moderne devient sujet d'autrui, otage et hôte de l'autre. Pour Levinas, le « visage » dit ou finit par dire la vérité sur l'être en présence. Le « visage » d'autrui exprime quelque chose de l'ordre de l'authenticité de l'être et de la vérité, de l'infini. Relation dissymétrique où il m'ouvre à la transcendance. Quelque chose qui dépasse le simple corps que nous voyons à l'œuvre. Un « visage » impose le respect, la responsabilité à son égard, comme une sorte de dette envers lui ! Paul dirait une dette d' « amour » ! (Rm.13 :8-10).

---

[178] E. Levinas, *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, pp. 43-52, 87-108.
[179] Cf. aussi E. Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, (première édition Nijhoff, La Haye, 1961), rééd. Le Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1992, pp. 203-240.
[180] Cf. F. Guibal, *Approches d'Emmanuel Levinas. L'inspiration d'une écriture*, Paris, PUF (Collection d'Histoire et de Philosophie Religieuses (dir. G. Vincent), publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, N. 81), 2005, pp.153-158 (entre autres).

On aurait envie de s'exclamer, comme Comte-Sponville, de façon quelque peu malicieux : « Aimer est trop difficile, surtout s'agissant de notre prochain (nous ne savons guère aimer, et encore, que nos proches), surtout s'agissant des hommes tels qu'ils sont ou tels qu'ils paraissent (Dostoïevski,[181] plus cruel que Levinas, remarque que beaucoup seraient plus faciles à aimer *s'ils n'avaient pas de visage*…). Aimer est trop exigeant, aimer est trop dangereux, aimer, en un mot, est trop nous demander ! »[182]

On réalise pourquoi la *face* de Dieu est si importante dans l'Ecriture ! Voir la face de Dieu, c'est décisif ! Tout semble là. On comprend que Spinoza ose réquisitionner ce schème pour présenter l'Individu (l'Etre) à Entendement et à Corps-Etendue qu'il nomme Dieu. On comprend aussi le lien entre la ou les face(s) de l'Eternel et la « crainte de l'Eternel » dans l'Ecriture. Absolument rien à avoir avec la crainte que fustige Spinoza ici et là, et rien à voir avec la peur. Il se trouve que le terme **ירא** *yara* ou *yiré*, craindre, provient de la même racine verbale que **ראה** *raah*, signifiant « voir », regarder. Le substantif signifie vision, apparition, figure, visage, regard, image. « Craindre Dieu » consisterait à être exposé au *paniim* (faces, visages) de Dieu, avoir conscience du Regard de Dieu posé sur soi dans le contexte de l'Alliance de **חסד** *chesed* (amour, dévouement, fidélité divins). Avec une telle conscience de la Présence de Dieu, on comprend que Spinoza lui-même puisse dire que la *yara Adonaï* signifie le connaître, l'aimer et vivre selon la vertu (l'amour du bien (bon) et la haine du mal (du mauvais).[183]

Toutefois, les investigations n'ont pas permis de mettre en évidence le visage humain comme faisant figure de proue dans la philosophie spinoziste. Il est vrai que Spinoza déclare que « les *yeux* de l'Esprit, par le moyen desquels il *voit* les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes ».[184] Spinoza emploie la métaphore des « yeux », donc aussi du « visage », pour illustrer le mode d'accès à la connaissance du deuxième genre, qui s'opère par la raison démonstrative et à travers les sciences. Les yeux des démonstrations scientifiques, les yeux qui sont les démonstrations scientifiques, permettent de **ידע** *yada*, pénétrer, de connaître, de devenir un avec le Dieu-Nature. Une autre manière, accessible et progressive, celle-là, de voir le *« facies totius universi* », le Visage ou l'Etre de Dieu ? Connaître la chaîne des causes universelles, consiste à « regarder » dans le livre de la nature, à chercher à comprendre les lois

---

[181] Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, II, V, 4, Paris, Folio, 1990, pp. 332-333 de la trad. Mongault (rééd. Folio, t.1, 1990).
[182] A. Comte-Sponville, *Petit Traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995, pp. 110-111.
[183] Proverbes 2 :1-10 ; 8 :10-21.
[184] *Eth*. V, 23, Scolie.

par lesquelles elle fonctionne, ou vit. La liberté est à ce prix et au bout de ce chemin, selon Spinoza. Cette méthode permet de reconstituer, dans le temps laborieux et pour soi, la connaissance intellectuelle de Dieu, à travers « l'amour intellectuel de Dieu ». Ce deuxième genre de connaissance préparerait à la connaissance intuitive du troisième genre qui donne, selon Spinoza, un accès direct, immédiat et pleinement adéquat à la vérité telle qu'elle est et peut être « vue » en Dieu, telle que Dieu l'est. Celle dont Spinoza dit que le Christ est le seul à en avoir vu et joui pleinement.

Après la considération de cet aspect extérieur-intérieur du corps humain qu'est le visage, et après avoir visité les autres dimensions internes (organes) et externes (membres) du corps humain, il convient, avant d'en venir à ce qui fait vivre le corps, de souligner un aspect crucial de la signifiance et de la fonction des parties du corps dans l'Ecriture.

Nous avons vu qu'environ 80 mots sont utilisés pour représenter le tout du corps, tout le corps. Chaque fonction singulière exprime la totalité. Chaque partie doit être considérée en relation avec l'ensemble. Quelques exemples :

Psaumes 71 :24 : « Ma *langue* célèbrera chaque jour ta justice. »

Psaumes 51 : 10 : « Les *os* (*etsamim* : membres du corps) que tu as brisés se réjouiront. »

Esaïe 52 :7 : « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les *pieds* du messager de bonnes nouvelles ». Le messager est désigné par les « pieds », car il est le « marcheur » ! Les pieds sont une partie représentant la totalité.

Psaumes 138 :7 : « Et ta droite (**ימין** *yamin,* main droite) me sauve ». Les empreintes digitales sont uniques. Elles expriment toute la personne.

Nous sommes en pleine métonymie. Dieu est lui-même le grand Tout : « Tout en tout », « Tout en tous ».[185] L'Univers est un grand tout. L'homme est une partie du grand tout : « *Pars totalis* », et non un « *imperium in imperio* ».[186] L'homme lui-même forme un tout. Il est constitué de plusieurs parties. La partie est dans le tout et est pris pour le tout. La partie est l'expression du tout. Les émotions s'expriment par les organes, les organes expriment des

[185] Ephésiens 1 :23 ; Colossiens 3 :11
[186] *Eth*. III, Préface (deuxième phrase).

pensées. La psychosomatique et la somatopsychique. C'est ce que révèle également la dimension de la vie du corps.[187]

→ Le souffle (**נשמה** *neshamah*) est le mode fondamental d'expression de la vie de l'homme dans le Tanach (environ 24 fois). Le sang (*dam*) en est un autre mode viscéral et très fréquent (360 occurrences). Ces deux termes sont essentiels et particuliers en ce qu'ils ont préservé leur signification empirique originelle, comme appartenant à l'ordre de la vie biologico-végétative naturelle.

Pour qu'Adam devienne une **נשמת חיים** *neshama hraïm*, une âme vivante, Genèse 2 :7 (texte ontologique fondateur) nous dit que Dieu dut souffler dans ses narines un **נשמת חיים** *neshama hraïm*, un *souffle* ou *respiration* de vies. Or, *neshama* est du registre purement physico-chimique, physiologico-végétatif, naturel ou surnaturel, mais jamais de registre cognitif. Il s'agit du principe de vie, de l'étincelle de vie qui a mis en marche le système humain. Le souffle (l'haleine) donné au commencement, est le même souffle impersonnel qui retourne à son Donateur au moment de la mort. Ce n'est pas une conscience, une identité subjective, personnelle et intentionnelle, et encore moins une sorte de substance immortelle correspondant à la personnalité-identité individuelle, qui retournent à Dieu, ici, mais l'énergie vitale.

C'est cela, bibliquement, qui fait que l'homme puisse être appelé vivant, un vivant, un-être-qui-respire.[188] Dans ce sens, *ruach* est quelquefois employé comme synonyme de *neshamah*, mais uniquement dans sa frange sémantique naturaliste, énergétique, impersonnelle.[189] Pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une âme conscientielle et intentionnelle constituant une personnalité, au sens du dualisme classique, que Dieu aurait implanté dans l'homme, l'Ecclésiaste précise que les hommes *et les animaux* (Genèse 7 :22) ont le même souffle (*ruach*, comme synonyme ici de *neshamah*, haleine), car Ecclésiaste 3 correspond ontologiquement à Genèse 2 :7 et Ecclésiaste 12 :9 est le terme du processus de vie (donc la mort) où l'énergie vitale impersonnelle retourne à Dieu, car il lui appartient à lui seul. L'homme, essentiellement et totalement **עפר** *aphar*, poussière, poudre, cendres, argile, glèbe,

---

[187] G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Cahiers théologiques 28, 1950, pp.49-53.
[188] Josué 11 :11 ; Job 27 :3 ; 1Rois 17 :17 ; Josué 10 :40 ; Deutéronome 20 :16 ; Esaïe 57 :16.
[189] Cf. Esaïe 42 :5 ; Job 33 :4 ; 34 :14 ; en Job 32 :8 où le parallélisme entre *ruach* et *neshamah* peut encore être utilisé pour être rabattu du côté de *neshamah* en tant qu'étincelle de vie démarrant la vie, donc lançant nos différents systèmes (respiratoire, circulatoire, nerveux, hormonal, digestif, etc.) et aussi nos fonctions cognitives. En ce sens le *neshamah* « rend les hommes intelligents » (2Samuel 22 :16 ; Psaumes 18 :10). Le *neshamah* allume la lumière de la vie et peut aussi l'éteindre à la mort de l'homme ou de l'animal. En Job 37 :10, *neshamah* qui « produit » (*nathan*) la glace peut simplement faire évoquer le vent froid que congèle l'eau pour qu'elle se transforme en glace. Très exceptionnellement « l'Esprit de Dieu » se dit « *neshamah Elohim* » (Esaïe 30 :33). Dans 99% des cas, la Bible utilise « *ruach Elohim* ».

glaise. On pourrait s'attendre de lui qu'il ait de la reconnaissance et des louanges envers le propriétaire de son souffle.[190] Enfin, la « *neshama* de l'homme est une lampe de l'Eternel, elle pénètre jusqu'au fond des entrailles (« elle recherche toutes les chambres du ventre-corps ». (Proverbes 20 :27)

Enfin, Proverbes 20 :27 nous permettra d'opérer une transition. Il dit que la « *neshama* de l'homme est une lampe de l'Eternel, elle pénètre jusqu'au fond des entrailles (« elle recherche toutes les chambres du ventre-corps ». (Proverbes 20 :27). Le passage peut renvoyer au fait que le souffle de vie occupe tout le corps, tous les espaces de l'organisme entier. Le sang transporte des nutriments, de la chaleur et de la force à toutes les parties du corps et, en sens inverse, débarrasse le corps de tout ce qui lui nuit et le détruit. On peut penser ici au lien intime entre *neshamah* et *dam*, le sang. En effet, le sang, chargé d'oxygène de vie, pénètre partout dans le corps.

→ Le sang est donc le deuxième ingrédient qui constitue la vie du corps. Sur les 360 entrées, *dam*, de même que *neshamah*, ne jouerait aucun rôle épistémologique ni affectif.[191] Il aurait moins partie liée avec le *leb* (cœur) qu'avec *nephesh*. Il renverrait principalement à la vie humaine,[192] au lieu où et par lequel ce dynamisme vital s'opère. Verser le sang, c'est verser-répandre la vie de l'être concerné.[193] La consommation de sang (en mangeant de la viande) est prohibée par l'Ecriture.[194] Cette stipulation revient sept fois dans le Pentateuque.[195] Cela n'est pas une ordonnance mosaïque, mais est dit remonter au temps de Noé.[196] Cette injonction ou principe est conservé dans le Nouveau Testament.[197] Une double explication serait possible.

L'idée serait que la chair animale, tirée de la terre et devant y retourner, constituerait la part de l'homme, le *dam*, symbole de vie, appartiendrait à l'Eternel seul. Explication théologique.[198] On comprend alors que le sang de l'animal tué pour être mangé dans la vie quotidienne, devait donc être complètement répandu par terre et couvert, et, s'il était destiné au sacrifice, son sang devait être aspergé sur l'autel ou répandu au pied de l'autel. L'autre motif serait plus hygiénique, sanitaire, médical : le sang, symbole de vie, est aussi symbole de mort,

---

[190] Dieu avait en sa main le « *nishma* », en araméen, de Beltshatsar.
[191] G. Pidoux, *Op. cit*., pp. 24,51.
[192] Cf. Psaumes 72 :13-15
[193] Psaumes 141 :8 ; Esaïe 53 :12 ; Lamentations 2 :12 ; Genèse 24 :20.
[194] 1Samuel 14 :31-35 ; Lévitique 3 :17 ; Ezéchiel 33 :25.
[195] Genèse 9 :4 ; Lévitique 3 :17 ; 7 :26,27 ; 17 :10 ; Deutéronome 12 :16,23-24 ; 15 :23.
[196] Genèse 9 :4.
[197] Actes 15 :29.
[198] H. W. Wolff, *Op. cit*., p.60 ; cf. Deutéronome 12 :15-24.

soit s'il n'est pas compatible avec le receveur, ou s'il est tout simplement infecté ou contaminé. On comprend alors que le texte du Deutéronome ajoute cette idée touchant au bien-être : « Tu ne le mangeras pas (le *dam*), afin que tu sois heureux (**יטב** *yatab*, pour ton bien), toi et tes enfants après toi ». (Deutéronome 12 :23-25). Naturellement, assassiner quelqu'un, verser son sang, correspond même à un *terminus technicus* quand *dam* est au pluriel *damim*.[199] Il s'ensuit que l'expression : « Que son sang reste sur lui ou retombe sur sa tête » exprime une culpabilité et une condamnation irrémissibles (pour avoir répandu le sang injustement) et la justification du juge qui exécute la sentence.[200] La raison est donnée en Genèse 9 :6 : « Car, Dieu a fait l'homme à son image… »

C'est tout le sérieux et le respect de la valeur de la vie, et donc de l'être vivant (homme ou bête) qui sont visés autour de la question du sang, précisément parce que la vie du corps (symbolisée par le *neshama* et le *dam*) appartient à Dieu. Sans parler d'un troisième motif qui traverse l'Ecriture : l'importance du sang dans l'expiation ou la rédemption telle que le sanctuaire-temple le mettait en scène et le figurait.

Cette percée dans le monde du corps scripturaire permet de mettre en évidence deux tendances clefs.

→ L'absence de terminologie rigoureuse et précise pour désigner le corps, et le corps vivant, en particulier. Les termes dont le corps relève sont rabattus sur la réalité du corps « mort » (cadavre). Réticence, tabou, résistance, négation, embarras à l'égard du corps ? Pas nécessairement. L'explication est ailleurs. L'hébreu ne se situe pas sur le monde des spéculations et des abstractions. Or, le terme de « corps » est plutôt de cet ordre, théorique, non suffisamment pratique, abstrait, non suffisamment concret. Qu'est-ce que « le corps » ? Pas de corps « en soi », mais un individu, sans division dualiste ! Pas de corps conceptuel, mais une personne, une per-sonne, un être ou de la vie qui résonne, qui se manifeste. Des yeux qui regardent, ou une bouche qui parle, qui nous parle, et où l'on se reconnaît entre semblables ! Une bouche qui se tait, un être qui fait silence, pour mieux entendre-écouter, comprendre… Des mains-bras accueillants, agissant créativement avec intelligence et patience. Des pieds-jambes qui se meuvent pour servir afin de constituer une destinée. Sinon, un visage, le visage, qui condense tout l'être ! L'Ecriture s'intéresse à un corps : Cela fait partie des « *res singulares*,

[199] Nahum 3 :1 ; Esaïe 1 :15 ; Ezéchiel 24 :6-9.
[200] 2 Samuel 1 :16 ; Lévitique 20 :9.

choses singulières » dont parle Spinoza.[201] *Montre-moi « un corps »* : C'est du concret vivant, d'où le travail sur les parties du corps dans l'Ecriture. J'ai un corps. C'est un langage que l'on peut admettre. Je suis un corps, c'est la vérité du point de vue de l'Ecriture. *Montre-moi « le corps» :* Nous voilà dans l'embarras. On tombe implicitement dans de l'indéterminé, dans l'indistinction. Paradoxalement, « le corps » est de l'ordre de l'indéfini, de l'impersonnel. « Un corps » est de l'ordre du défini, une personne bien présente, bien vivante, pleinement signifiante.

Il est plus facile de tuer l'humanité qu'un individu. Il est plus facile de tuer en masse qu'en combat de corps à corps. Même si l'humanité est aussi « un corps », l'individu, mieux, une personne. On est dans l'indéfini par rapport au défini, ici. Le défini (un corps) n'exclut pas le mystère, c'est-à-dire littéralement, ce qui nous impose le silence (*muo*). C'est le silence « face » à l'autre, un mystère à connaître et à respecter. On est dans le domaine du sacré. « Tu ne tueras pas » cette personne. C'est de l'ordre de l'infini. Nous retrouvons Levinas ici. Lorsque, dans notre réflexion, nous disons « le corps », nous entendons « un corps », dans le sens biblique, comme le fait Spinoza. Penser le corps, ce n'est pas rentrer en soi, mais sortir de soi. Penser le corps, ce n'est pas conceptualiser, mais toucher-sentir, voir-regarder, rencontrer sympathie et empathie, reconnaissance, le sens de l'intersubjectivité. C'est pourquoi, le corps (poussière organisée et aimée), est une étape vers *nephesh chaia*, pleine de *chaia*, pleinement *chaia*. Car, il ne suffit pas d'être une *nephesh chaia*, une âme vivante, pour être pleinement *chaia* (vivant), car les animaux aussi sont *des nephesh chaia* (comme nous le verrons plus loin). Encore faut-il garder et aimer « la sagesse et la réflexion : elles seront *la vie* de ta *nephesh* et l'ornement de ton cou ». (Proverbes 3 :22 ; 4 :6-9 ; 8 :35, 36 ; cette vie est appelée « la faveur » grâce de l'Eternel). D'où l'importance de la *ruach* et du *leb* (cœur : raison + sentiment).[202] Le corps biblique est manifestation de vie, expression, jaillissement vers autrui, d'où la nécessité de la *neshama* et du *dam*, de la *ruach* et du *leb*, en vue de la *nephesh chaia*, pleinement *chaia*.

L'Ecriture ne s'intéresse pas aux morts en soi, mais aux vivants, car les morts se caractérisent justement par le fait qu'ils sont « corps », « *gouph* », « cadavres ».[203] D'où toute la différence entre le traitement que les Egyptiens et d'autres nations accordaient aux morts

---

[201] *Eth*. II, Définition VII ; II, Définition, VII ; I, Définition V. On pourrait dire qu'il existe pour Spinoza, pour schématiser, la Substance (Dieu-Nature) et les « *res singulares*, les choses singulières », c'est-à-dire les modes de la Substance, qui existent dans et de par la Substance. Les « choses singulières » sont notre sphère de vie concrète, c'est chacun, chaque chose comme étant interdépendants, pour la convenance ou pour la déconvenance, dans une pure nécessité.
[202] Voir plus loin.
[203] Ecclésiaste 9 :4-10 ; Psaumes 46 :4 ; 6 :6 ; 30 :10.

(dans le tombeau) et après leur départ (culte des morts, communication avec les morts) et le rapport du peuple de l'Ecriture avec les morts. La marque de respect et de reconnaissance qui leur est due consiste à les *repos*er dans la terre (poussière, *adamah*), en attendant que le Créateur leur accorde la grâce d'expérimenter Ezéchiel 37, écho génésiaque, de la vie de *neshamah-ruach*. Le reste, pour les vivants, est souvenirs, reconnaissance, espérance.

עפר *aphar*, poussière, poudre, cendres, argile, terre, glèbe, glaise.

→ Les parties du corps perçues, pensées comme des instruments pour dire la complexité, l'unité (monisme), la complémentarité, la synchronisation, l'unité fonctionnelle, du système. Non pas le corps comme simple esclave ou ennemi de l'âme, mais un partenariat symbiotique, plein de sens. L'arsenal lexical dont dispose l'Ecriture pour rendre compte de 80 parties du corps, intérieur et extérieur, ne vise pas à ériger un culte du corps (non plus de l'esprit, d'ailleurs) inconnu dans l'Ecriture. Le philosophe Gilbert Vincent nous met en garde contre un défaut dans la stratégie de Nietzsche. Ce dernier, « emporté par son élan iconoclaste », imagine, comme beaucoup d'autres et « trop souvent », « qu'il suffirait de remplacer un modèle mécaniste (cartésien) par un modèle vitaliste (spinozien ?) pour gagner sur les deux tableaux de la connaissance et de l'éthique ». Ce serait oublier que « la célébration du corps instinctuel […] se trouve généralement et dramatiquement en phase avec les plus sombres programmes de « recherche » menés au nom de la socio-biologie (risque de mise en cause de notre « double inviolabilité psychique et somatique »), dans une perspective crûment eugéniste ».[204] Cette insistance sur les parties du corps, paradoxalement, est néanmoins en pleine harmonie avec la pensée hébraïque de la synthèse, de l'unité et de la totalité. Aucune réification de l'homme ici. Les parties sont au service du tout, comme le tout est au service de la partie. Les parties expriment le tout, et le tout implique les parties. De sorte que l'homme entier (*nephesh chaia*) est toujours tout entier dans ce qu'il fait ou dit, à moins d'une anomalie ou d'un dysfonctionnement organique ou psychique.

Avançons dans notre recherche et demandons-nous pourquoi Genèse 9 :4, Deutéronome 12 :23 et Lévitique 17 :14 déclarent (en ramassant le tout comme un seul texte) : « Seulement, vous ne mangerez point de chair (*basar*) avec son âme (*nephesh*), avec son sang (*dam*). Seulement, garde-toi de manger le sang (*dam*), car le sang (*dam*), c'est l'âme (*nephesh*) ; et tu ne mangeras pas l'âme (*nephesh*) avec la chair (*basar*) (afin que tu sois heureux). Car, l'âme

[204] G. Vincent, « Corporéité : Présence, sensibilité, et vulnérabilité », *Le Corps, Le Sensible et le sens* (sous la direction de G. Vincent), Strasbourg, PUS, 2004, p. 41, 44.

(*nephesh*) de la chair (*basar*) est dans son sang (*dam*). Je vous l'ai donné sur l'autel, afin qu'il servît d'expiation (*kiper, kipour*) pour vos âmes, car c'est par l'âme (*nephesh*) que le sang (*dam*) fait l'expiation. Car, l'âme (*nephesh*) de toute chair (*basar*), c'est son sang (*dam*), qui est en elle ».

En substance, la *nephesh* (l'âme) est **dans** le *dam* (sang).

Bien plus, la *nephesh* (l'âme) **est** le *dam* (sang).

Conclusion, tu ne mangeras pas la ***nephesh*-âme-sang** avec la chair (*basar*).

Nous nous interrogeons ici sur les dimensions de sens possibles du *dam*, surtout lorsqu'il est mis dans une relation d'identité si forte avec *nephesh*. Faut-il, comme nous l'avons fait jusqu'ici, exclure de *dam*, rendu comme consubstantiel à *nephesh*, toute dimension psychoaffective (tempérament, personnalité, affectivité, psychique, existentielle) et ne garder que le biologique (voire l'ontologique) ? Nous confronter à cet aspect nous permettra de revenir à la question de la lecture spinozienne de la nature et du rôle de l'âme dans l'Ecriture, pour autant qu'il s'y appesantisse.

3. De la compréhension de la *nephesh* scripturaire

Jusqu'à Spinoza, dans toutes les religions et philosophies, à part exception, l'âme a toujours joui d'un statut de prééminence par rapport au corps et le corps d'un statut d'ancillarité par rapport à l'âme. C'est le dualisme anthropologico-ontologique. D'où vient ce rapport asymétrique et problématique ? La cause et la source religieuses ou théologiques priment et l'emportent ici. La philosophie a, en général, suivi la religion et la théologie en la matière. Cette inféodation de la philosophie à la théologie-religion à travers l'inféodation du corps à l'âme finira par indisposer Spinoza. Sa vigilance critique (« *Caute* ») l'amènera à en faire la déconstruction, puis la relève, au sens hégélien d'*Aufhebung*. Il se démarquera des aspects inadéquats, à son « sens », aux trois « sens » de direction philosophique, de signification essentielle et de sensibilité vitale. La question est de savoir de quoi il se démarquera exactement et au nom de quelle critériologie ? De la véritable conception biblique, de la tradition onto-théologique et dualiste, ou des deux ? Au final, que gardera-t-il de la vision biblique ? Quelque chose, un indice, une clef lui auraient-ils échappé en chemin ? Aura-t-il été conséquent et rationnel avec son choix jusqu'au bout ?

a. Éléments de démarcation spinozienne de l'*anima* traditionnelle

« *Anima* » est utilisé chez Spinoza pour dire qu'il y a de l'animation, c'est-à-dire de la vie. « Toutes choses sont animées à des degrés divers »,[205] dit-il. On parlerait de fluctuations de l'âme. Spinoza objecte à l'idée de l'existence, en chaque personne, d'un principe unique et distinct de vie. Il résiste au fait d'attribuer à l'âme une fonction unificatrice et de vie intrinsèque, comme une entité autonome. L'âme n'opère plus le lien entre les parties du corps. Entité autonome substantielle qui cohabiterait avec une autre substance, corporelle cette fois-ci, dont la première substance aurait bien pu se passer ! Ce qui serait un retour ou conservation de la primauté ontologique de l'*anima* classique. Il rejette une conception de l'âme aux évocations spiritualistes tendant implicitement à rendre une valeur substantielle aux caractéristiques spécifiquement mentales de l'âme humaine, ce qui correspond à l'emploi traditionnel d'*anima*.[206] Car « l'âme » est une affection ou un mode de la pensée, et dépendante d'elle. D'où la traduction systématique d'*anima* par *mens*, en tant qu'idée du corps, idée des affections du corps, un « ensemble de représentations intellectuelles propres à un individu ou un groupe ».[207] Idée, autrement dit l'équivalent rigoureux, sur l'échelle de la pensée, de ce qu'est le corps sur l'échelle de l'étendue.[208] C'est le parallélisme. La différentiation, la discrimination réelle entre pensée et étendue est menée jusqu'au rejet de l'interaction âme/corps : « Ni le corps ne peut déterminer l'âme à penser, ni l'âme le corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre manière d'être que ce soit (s'il en est quelque autre) ».[209] Or, « le corps humain se compose de plusieurs individus (de nature diverse), dont chacun est lui-même fort composé. »[210] Par conséquent, la *mens* est elle-même intimement constituée d'un grand nombre d'idées d'individus. Certes, par le *conatus*, c'est-à-dire l'expression de la puissance d'exister divine dans l'individu, le principe *essentiel* par lequel l'homme (et tout être d'ailleurs) s'efforce de

---

[205] *Eth*. II, 13, Scolie.
[206] Dans *Les Principes de la philosophie de Descartes* I, déf.6, Spinoza déclare : "Je parle ici de mens plutôt que d'anima". Mais il ajoute : "parce que le mot anima est équivoque et souvent pris pour désigner une substance corporelle"). En effet, dans le dernier chapitre des *Pensées Métaphysiques*, II, ch. 12, il critique les philosophes qui se trompent sur l'âme.

[207] P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, vol. 3, Paris, PUF, pp. 4-7.
[208] *Eth*. II, 21.
[209] *Eth*. III, 2 ; III, 2, Scolie ; III, 11.
[210] *Eth*. II, Postulat 1.

persévérer dans son être, l'homme trouve son unité d'être individuel. Mais, la *mens-anima* ne joue pas ce rôle en soi (un absolu) et n'a pas ce statut chez Spinoza.

Spinoza s'est efforcé de faire *tabula rasa* de tout ce que le judaïsme et le christianisme (et l'islam) ont cru devoir comprendre de l'idée d'âme dans la Bible et de la division et de l'asymétrie problématique de l'être. Il s'agit maintenant de savoir ce que l'Ecriture enseigne elle-même sur la *nephesh* pour voir ce que Spinoza en aurait conservé et aussi ce qui lui aurait probablement échappé.

b. La pensée scripturaire sur la *nephesh*

Le terme *nephesh* apparaît à 755 reprises dans l'Ancien Testament. La LXX le traduit 600 fois par psychè.[211]

→ D'emblée, l'Ecriture circonscrit et fixe sa valeur définitionnelle ontologique :

« L'Eternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla (**נפח** *naphach*)[212] dans ses narines un **נשמת חיים** *neshama chaïm*, souffle de vie*s* et l'homme devint une **נפש חיה** *nephesh chaia*, âme vivante ».

De toute évidence et en toute logique, on a une sorte de formule chimique ici, ou une équation simple et claire, qui ressemblerait à ceci : $H_2 + O = H_2O$. L'hydrogène (H_2) correspond à la « poussière » (corps façonné (**יצר,** *yatsa*) contenant tout l'appareillage-équipement nécessaire, tous les systèmes requis (respiratoire, nerveux, digestif, etc.) et les fonctions correspondantes). L'oxygène (O) correspond au *neshamah*, l'étincelle énergétique divine nécessaire, visant à lancer-démarrer le système et à le maintenir en vie ou en fonctionnement pour l'accomplissement de sa tâche (les animaux ont la même clef ou la même étincelle de démarrage, Ecclésiaste 3 :19-21, c'est d'ailleurs pourquoi Genèse 2 :19 les appelle aussi de *nephesh chaia*). Enfin, l'eau (H_2O) correspond à *nephesh chaia*, l'âme vivante. Manifestement, ce texte ontologique fondateur fait de l'âme, non pas un composé de la nature humaine, structurellement parlant, mais le résultat de deux composés : terre-argile rougeâtre (*adamah*) et souffle impersonnel (*neshamah*). Le *neshamah* n'est pas le *nephesh* ! Tout l'individu est l'âme. L'âme est un être ou une personne vivante constituée *nécessairement* de poussière (corps constitué) et d'un élément qui n'appartient pas à l'homme et qui ne constitue pas son identité

[211] H. W. Wolff, *Op. cit*., p.16.
[212] « Souffler, allumer, respirer, bouillir »

idiosyncrasique (*neshamah*). Car, Dieu ne souffle pas une âme en l'homme, ni un esprit qui serait l'équivalent de l'âme classique que fustige Spinoza. Rien de tel dans cette simplicité déconcertante. *Nephesh* (l'âme) est ici l'être total de l'homme. « L'homme n'*a* pas une *nèfèsh*, il est *nèfèsh*, il vit en tant que *nèfèsh*. »[213] L'âme est advenue. Elle ne correspond pas ici à une réalité ou une entité qui aurait précédé sa propre existence ! Il suffirait donc que l'union des deux composés (H_2 + O) s'inverse, se brise et se sépare (ce qui se passe à la mort), et alors il n'y a plus d'âme vivante, plus de *nephesh chaia* (H_2O).[214] Et, s'il n'y a plus d'âme vivante, que reste-t-il ? Il reste la «poussière»-corps (que l'Ecriture appelle « corps » (*gouph, goupha, geviah*), mais dans le sens de « cadavre ») et l'étincelle vitale impersonnelle, qui ne fait pas partie de la personnalité-identité humaine intrinsèquement, car « tu **es** poussière, et tu retourneras à la poussière ». (Genèse 3 :19). C'est ainsi que l'hébreu va jusqu'à parler d'une **מת נפש** *nephesh met,* âme morte (Nombres 6 :6)[215] : il s'agit d'une personne, d'un individu mort, bref, d'un cadavre. De la même manière qu'il n'y avait pas de pensée, de conscience, de mémoire, d'affectivité ou d'action avant l'union des deux constituants « chimiques », il n'en reste plus non plus après leur séparation, car l'homme ne peut manifestement exister qu'en tant que *nephesh chaia*. Nous avons uni, jusqu'ici. Nous allons maintenant séparer après ce que Dieu a uni…, afin de réunir à nouveau.

A cette âme vivante, qu'est l'homme total, correspondent des déterminations particulières et éclairantes pour le rapport avec Spinoza.

→ La *nephesh* est liée à la *respiration* par la *gorge* (et quelquefois par le *nez*), comme suit : « Anesse sauvage, habituée au désert, haletante dans l'ardeur de sa passion, qui l'empêchera de satisfaire son désir ? »[216] Il n'est pas rare que **נפח** *naphach* (souffler, respirer, haleter) soit employé en rapport avec la *nephesh*.[217] En accadien, « *napashou* signifie souffler, haleter, respirer, et *napishtou* a pour première signification la gorge de l'homme, le gosier ou la gueule de l'animal, puis la vie, le fondement de l'existence ; en ougaritique, *npsh* veut très souvent dire gorge, gueule, puis appétit, désir, sentiments, êtres vivants (pareil en arabe, *nafsoun* ».[218]

---

[213] H. W. Wolff, *Op. cit*., p. 16.
[214] Ecclésiaste 12 :9.
[215] Nombres 5 :2 ;6 :66 ;19 :11,13 ; Ezéchiel 13 :19.
[216] Jérémie 2 :24
[217] Jérémie 15 :9 ; 2Samuel 16 :14 ; Exode 23 :12 ;
[218] H. W. Wolff, *Op. cit*., p. 19-20.

→ Ensuite, la *nephesh*, liée à la gorge, où s'opèrent l'absorption, le rassasiement, la déglutition, comme dans des textes rassemblés en parallélismes synonymiques et synthétiques comme suit :

« Le séjour des morts ouvre sa *nephesh*, élargit sa gueule outre mesure. Il élargit sa *nephesh* comme le séjour des morts, il est insatisfait comme la mort. Tout le travail de l'homme est pour sa bouche, et cependant sa *nephesh* n'est jamais satisfaite. La *nephesh* rassasiée foule aux pieds le rayon de miel, mais la *nephesh* affamée trouve doux tout ce qui est amer. »[219]

Ces passages assimilent la *nephesh* à la gorge, au gosier, à la gueule, organes ou lieux de l'absorption, du rassasiement, pour assouvir sa faim et sa soif, son besoin, son *appétit* insatiable. Nous avons affaire[220] à la typicité de la pensée synthétique et métonymique hébraïques où, par la *nephesh* ou gorge-bouche, affamée et avide, c'est de l'individu humain, de l'homme tout entier qu'il est question. Dans le Psaumes 143 :6, on compare la *nephesh* à une terre sèche. Esaïe 29 :8 met en scène deux hommes qui ont respectivement faim et soif et qui rêvent qu'ils mangent et boivent. Malheureusement, au réveil, ils ont la *nephesh* vide et desséchée. Cette faim et soif de rassasiement, cette nécessité qui s'impose à l'être (l' « âme altérée ») s'exprime aussi dans les domaines spirituels (la piété dévorante, la méditation, communier avec Dieu). La *nephesh* est liée à l'homme placé dans le besoin et en danger et, de toute la force de sa *nephesh*, soupire après la sustentation et la sécurité pour sa vie autour, tout cela se jouant dans la gorge et au cou.[221]

→ La *nephesh* comme désir, aspiration, recherche ardente[222]

L'homme qui a bon appétit est un *baal nephesh*, un convoiteur-désirant, tout le poussant à l'appétit, ou étant appétit (Proverbes 23 :2) et les chiens très voraces sont appelés *azze nephesh*, forts en *nephesh* (Esaïe 56 :11). Lorsque les objets du désir sont le mal, la royauté ou Dieu, ou même l'absence même d'objets de désirs motivants ou l'impossibilité de les réaliser, « *nephesh* caractérise le désir en soi, l'instinct de convoitise humain comme sujet du désir (**ישה**) ».[223] L'organe et ses impulsions particulières disparaissent devant l'individu, comme dans le cas de la personne désirante de Sichem, brûlante de désir et s'attachant ainsi à Dina (Genèse 44 :30). En général, *nephesh* est le désir qui n'est pas encore réalisé et qui finit par déclencher l'action :

---

[219] Esaïe 5 :14 ; Habakuk 2 :5; Ecclésiaste 6 :7 ; Proverbes 27 :7 ; Esaïe 56 :11 ; Osée 9 :4 ; Psaumes 27 :12 ; 41 :3.
[220] Cf. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé S.A., 1955, p. 130.
[221] Esaïe 51 :23 ; Deutéronome 19 :6,11 ; Jérémie 4 :10 ; 1 Samuel 28 :9 ; Psaumes 124 :7. Michée 7 :1.
[222] H. W. Wolff, *Op. cit*., pp. 21-22.
[223] Cf. Proverbes 21 :10 ; 2Samuel 3 :21 ; 1Rois 11 :37 ; Esaïe 26 :9 ; Proverbes 13 :4,19.

« La *nephesh* de celui qui travaille opère pour lui, car sa bouche l'y excite ». (Proverbes 16 :26). Nephesh est en soi un désir perpétuel, persistant, incisif, brûlant et total, comme dans le *shema* de Deutéronome 6 :5 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu (…) de toute ta *nephesh* »,[224] autrement dit, en y mettant toute la vitalité de ses désirs sur l'Objet de cet amour, Dieu.

La *nephesh* se manifeste donc par le désir naturel, maîtrisé ou violent, l'appétit, l'aspiration. Désir élémentaire de la vie ou plus élevé.[225] Serait-ce un crypto-*conatus* spinozien tiré de sa sensibilité ou de sa racine d'origine juive ? Chez Spinoza, le droit naturel correspond à ce qui, en l'homme, est son essence-*potentia* même, c'est-à-dire son *conatus*[226]. L'essence du *conatus*, c'est l'effort, *conare* signifiant, en latin, « s'efforcer de ». Cet effort essentiel est volonté (*conatus* rapporté à l'âme seule), appétit (rapporté à l'âme et au corps) et désir (*cupiditas*) (quand l'âme devient consciente de cet effort). C'est l'essence même de l'homme spinozien (et non originairement le *cogito* cartésien), l'actualité de l'essence comme existence, et non une racine inconsciente de l'homme. Le désir-*conatus* est premier. Il est effort pour persévérer-durer dans l'être ; il comprend tous les efforts de la nature humaine pour augmenter et laisser ouverte sa capacité d'être affecté, fuyant les affects d'amoindrissement de l'être (la tristesse et son cortège) et recherchant les affects augmentant la puissance de l'être (la joie et ce qui est connexe).[227] Spinoza ne le commente pas. Mais, voilà qui nous interpelle.

→ De la *nephesh*-désir à l'âme psychique et affective

La *nephesh* traduit, exprime toute une gamme de fluctuations et de sentiments psychiques qu'on appellerait états d'âme et états d'esprit. Tous les sentiments que l'homme éprouve sont mis en rapport avec la *nephesh*, le psychique, le psychologique, l'émotionnel : la *nephesh* peut être amère, aigrie, découragée, affligée par la maladie, pleurante ou chagrinée. [228] Elle peut aussi être sujette à la haine, à l'amour, à la joie, comme à l'angoisse, à la tristesse. D'où l'idée de resserrement-constriction ou d'agrandissement (de la gorge, donc du ventre, et aussi des poumons).[229]

→ Il en résulte que la *nephesh* renvoie tout naturellement à :

---

[224] Deutéronome 21 :14 ; Psaumes 42 :2-3.
[225] Psaumes 24 :4 ; Osée 4 :8 ; Ezéchiel 24 :25 ; Jérémie 31 :12,13,25.
[226] *Eth*. III, premières déf. des affects, et appendice ; III, 7 ; IV, 39.
[227] R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp.79 – 90 ; et G. Deleuze, *Spinoza*, *Philosophie pratique*, Paris, Eds de Minuit, 1981, pp. 135-136.
[228] 1Samuel 1 :10 ; 2Rois 4 :27 ; Proverbes 31 :6 ; Jonas 2 :8 ; Jérémie 13 :17
[229] 2Samuel 5 :8 ; Cantique des cantiques 1 :7 ; 3 :1-4.

* La personne elle-même ou l'individu.[230] « Que je (*nephesh*) meure de la mort des justes, et que ma fin soit semblable à la leur » (Nombres 23 :10). *Nephesh* ne désigne pas « ce que quelqu'un possède, mais qui il est, qui est celui à qui la vie est donnée en partage, la personne, individu, être ».[231]

* Le pronom personnel.[232]

* La vie elle-même.[233] *Nephesh*, en tant que vie, « n'a jamais le sens d'une substance indestructible distincte de la vie corporelle et qui pourrait subsister indépendamment du corps ».[234] Il faut aussi se souvenir que si la *nephesh* est vie, il existe une « vie » qui doit animer la vie qu'est la *nephesh* : « Garde la sagesse et la réflexion : elles seront la vie de ta *nephesh* et l'ornement de ton cou » (Proverbes 3 :22 ; 8 :35, 36 ; cette vie est appelée « la faveur » grâce de l'Eternel). C'est ainsi que l'hébreu va jusqu'à parler d'une **נפש מת** *nephesh met,* âme morte (Nombres 6 :6)[235] : il s'agit d'une personne, d'un individu mort, bref, d'un cadavre. Quand la *nephesh* de Genèse 2 :7 n'est plus (résultat de terre-corps et de *neshamah*-souffle), il n'y a donc plus de vie du tout, l'individu est mort, il est un *gouph*, un corps-cadavre, car il est poussière. Le temps et les éléments naturels (vers, feu ou usure) feront le reste.

On comprend alors comment « la *nephesh* de tout vivant est dans son sang », « est son sang » (Lévitique 17 :11-14). La *nephesh* constitue l'individualité propre à chacun, l'homme psychologique, la personne intime. Elle n'est pas un principe de vie ni une entité substantielle autonome, mais la *manifestation* de la vie de l'être :

* Manifestation ou expression physique (la vie en tant que sang, respiration-souffle, *désir-appétit* de vie).

* Manifestation-Expression psychique et affective (la vie en tant qu'expressions existentielles particulières (le sang lié au tempérament)).

* Manifestation de l'unité et de la totalité de la personne humaine, synthèse créatrice.

* Manifestation de l'humanité.

Nephesh n'est pas la manifestation d'activités spirituelles.

Objectivement, l'âme est tout être vivant (y compris les animaux).

---

[230] Job 16 :4 ; 1Samuel 18 :1 ; Lévitique 17 :10, 15 ; 20 :6 ; 23 :30 ; Nombres 5 :6. A plusieurs individus (notion collective aussi) : Lévitique 18 :29 ; Genèse 12 :5 ; 9 :5 ; Nombres 19 :18.
[231] H. W. Wolff, *Op. cit*., p. 26.
[232] Genèse 19 :19-20 ; Juges 16 :30 ; Nombres 23 :10 ; Psaumes 54 :6.
[233] Psaumes 30 :4 ; Lévitique 24 :17,18 ; Deutéronome 24 :6
[234] H. W. Wolff, Op. cit., p.25 ; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève, Labor et Fides, 1963, pp. 240-245, 347-353.
[235] Nombres 5 :2 ; 6 :6 ;19 :11,13 ; Ezéchiel 13 :19.

Subjectivement, l'âme est tout ce qui est moi-même, soi-même : la vie individualisée, dans le sens physiologique (Gen.35 :18) et psychologique (1Samuel 1 :10).

Etrange ressemblance avec le *conatus* spinozien, en tant qu'effort pour persévérer dans la vie, dans l'être : volonté, appétit, désir.

Spinoza préférera utiliser *mens* au lieu d'*anima* pour les raisons que nous avons déjà évoquées, car il cherchait à ramener l'*anima* traditionnelle à une dimension idéelle, cognitive, dimension qui passe nécessairement par le physique et le psycho-affectif du corps et de l'âme. Or, il est difficile de penser que les dimensions de sens de la *nephesh* lui aient échappé. Il est aussi difficile de penser que les dimensions de sens spirituelles et cognitives qui ne sont pas l'apanage de la *nephesh* lui aient échappé dans le *leb* !

4. Le mystère du *leb* (cœur) scripturaire

a. Spinoza et le *leb*

D'un seul coup de crayon et en s'appuyant sur un seul texte, Spinoza a établi la signification de לבב *leb*, qu'il rend par le terme latin classique, *cor* : « Lui (l'Eternel) qui forme leur לבם cœur à tous, qui est attentif à toutes leurs actions ». (Psaumes 33 :15). Il commente lapidairement ainsi : « *Cor enim ab Hebraeis sedes animae, & intellectus credebatur, quod omnibus satis esse notum existimo* ». (« Les Hébreux croyaient en effet que le cœur est le siège de l'âme et de l'entendement, j'estime que cela est assez connu par tous ».[236] Dans le contexte, Spinoza cherche à démontrer en quoi le peuple d'Israël était supérieur aux autres nations. Il ne l'était pas dans le domaine de l'« entendement (*intellectus*) et de la vertu, c'est-à-dire de la béatitude », car Dieu, ayant été propice à tous, « forme leur *leb* à tous ». Le *leb*, traduit par *cor* (cœur) en latin, signifie, pour Spinoza, *anima* + *intellectus* (l'entendement). Or, Charles Ramond, dans son dictionnaire sur Spinoza, traduit *mens* par âme (et non par esprit, parce que, Spinoza utilise souvent l'équivalence « *mens sive anima* », [237] entre autres, car pour lui, l'âme (*anima sive mens*) véhicule une quadruple doctrine spinozienne : « Une doctrine des facultés (mémoire, imagination, entendement), une doctrine des affects (désir, joie, tristesse, et leurs composés), une doctrine de la connaissance (ouï-dire, raison, science intuitive), et une doctrine du salut (contentement, « *acquiescentia* », joie, béatitude), sans que jamais le lien d'essence au

[236] *TTP*, ch. III, p.75.
[237] *Eth*. V, Préface.

corps ne soit relâché ».[238] Le *leb* comprendrait donc à la fois les dimensions de sens *psychoaffectives* de la *nephesh* plus des dimensions spécifiques, à savoir les dimensions cognitives, intellectuelles, intuitives.

Indéniablement, Spinoza a vu juste dans cette saisie synthétique radicale du *leb*. Cependant, il se pourrait que des éléments de sens lui aient échappé, ou qu'il n'ait pas suffisamment mis en évidence certains aspects décisifs du *leb*.

b. Les spécificités du *leb*

On se souviendra que קרב *qereb* désigne l'espace où se localisent les organes internes du corps. Les deux organes internes les plus importants sont le *leb*, le cœur (*le plus important*, 1Samuel 25 :37) et les reins. Le *qereb*, traduit par « intérieur » ou « entrailles », peut même renvoyer au cœur (Proverbes 14 :33 ; Jérémie 31 :33), mais, en général, *qereb* réunit toutes les parties internes du tronc (distinctes de la tête et des membres (Exode 12 :9)).

Le *leb* (ou לבב *lebab*) est le terme anthropologique le plus important dans le lexique vétérotestamentaire. Il apparaît 858 fois et est toujours employé en premier dans les listes à la fois dans l'Ancien et dans le Nouveau Testaments : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme... » (Deutéronome 6 :5,6 ; 14:18). Il s'applique presqu'exclusivement à l'homme (6 fois aux animaux et 26 fois à Dieu).[239] Il ne désigne pas l'organe. Le sens physiologique renvoie à l'idée d'intérieur, de noyau, de centre, de sein, de poitrine, de thorax. Son sens moral parle de noyau caché à l'intérieur de l'être, autour duquel toute la vie de l'homme se concentre. Comme le Tanach (l'Ancien Testament hébreu) ne connaît pas la *conscience*, le *leb* recouvrait cette partie. Le cœur représente[240] donc :

→ La source cachée, c'est-à-dire le dedans de l'homme, le moi ou le soi profond.[241]

→ La source de la vie physique, psychique et morale :

« Garde ton *leb* plus que toute autre chose, car de lui viennent les sources de la vie ». [242]

---

[238] Ch. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007, pp. 24-25.
[239] H. W. Wolff, *Op. cit*., p.43.
[240] G. Pidoux, *Op. cit*., pp. 24-28.
[241] 1Samuel 16 :17 ; Jérémie 4 :18 ; 17 :9 ; Psaumes 44 :22 ; 1Rois 8 :39.
[242] Proverbes 4 :23.

Détaillons :

* Le siège de la vie affective.[243]

* Le siège de la vie mentale,[244] de l'intellection, de la raison, de l'entendement, du jugement, de la connaissance, de la mémoire, de la conscience, [245] et de la volonté, de l'intention qui débouche sur des projets, sur des décisions : près de la moitié des occurrences, 400 fois sur 858.[246] Mais, le *leb* n'est pas l' « intellect », strictement parlant. La dimension de l'intellect, strictement parlant, est suppléée en grec par le terme « *nous* » (dans la LXX, quoique rarement), parce qu'il est difficile de séparer « *leb* » et « *nous* ».[247] Par exemple : « un cœur (*leb*) pour comprendre (*yada*, connaître), des yeux pour voir, des oreilles pour entendre » (Deutéronome 29 :3) ; la fonction essentielle du *leb* « intelligent » (בינ *bina*) est de « chercher la connaissance (דעת *daath*, la science, de *yada*, ». (Proverbes 15 :14) ; le but de l'existence : « Enseigne-nous à bien compter nos jours pour que nous appliquions nos cœurs à la sagesse חכמה *chormah*. » (Psaumes 90 :12). Cela passe par l'écoute, par le silence, comme une « auscultation spirituelle » ![248]

C'est donc une erreur historique et anthropologique monumentale que de penser à la religion scripturaire prioritairement en termes de sentiment-émotion (l'aspect traditionnel du « cœur » à l'occidental) qu'en termes de raison. C'est tout le contraire qui constitue la vérité. La religion de la Bible est une religion du *leb*, ou elle n'est pas ! Il est d'ailleurs très révélateur que le *leb* se retrouve majoritairement dans la littérature sapientale (99 occurrences dans les Proverbes et 42 dans l'Ecclésiaste (écrits par celui que Spinoza considère comme le philosophe de la Bible, Salomon (en dehors du Christ)), 51 fois dans le Deutéronome (ouvrage didactique par excellence).[249] Or, la *ruach* vient travailler sur le *leb* pour l'ouvrir à la connaissance de Dieu, pour ouvrir ses fonctions rationnelles, spirituelles et émotionnelles à la vie de Dieu et à la sagesse-science de Dieu (la *bina* et la *chormah*) qui donnent le salut. « Je vous donnerai un *leb* nouveau, et je mettrai en vous une *ruach* nouveau ; j'ôterai de votre corps le *leb* de pierre, et je vous donnerai un *leb* de chair. Je mettrai ma *ruach* en vous, et je ferai que vous suiviez mes ordonnances, et que vous observiez et pratiquiez mes lois ». (Ezéchiel 36 :26-27). Or, cette

---

[243] Ecclésiaste 2 :10 ; Psaumes 69 :21 ; Lévitique 6 :5 ; 26 :36 ; 19 :17 ; Job 7 :11 ; 2Chroniques 32 :26.
[244] E. Dhorme, *Op. cit*., pp. 112-128.
[245] Jérémie 44 :21 ; Job 7 :17
[246] Job 34 :34 ; Exode 35 :25 ; Proverbes 19 :8 ; Psaumes 77 :7 ; 90 :12 ; Zacharie 7 :10 ; Job 12 :3 ; Ecclésiaste 1 :17 ; Proverbes 3 :3.
[247] 1Samuel 13 :14 ; Jérémie 3 :15 ; Ecclésiaste 2 :3 ; Ezéchiel 28 :6.
[248] Esaïe 6 :10 ; Proverbes 2 :2 ; 23 :12 ; 18 :15.
[249] H. W. Wolff, *Op. cit*., p.48.

connaissance est dite passer par les prophètes et les apôtres, car ils sont les « hommes de la *ruach* ».[250] La même *ruach* qu'ils ont eue, c'est la même *ruach* que le Christ lui-même recevra : « Esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de l'Eternel. » (Esaïe 11 :1-3). De toute évidence, l'Ecriture vise donc la véritable connaissance adéquate qui donne le salut.

Précisons encore qu'il s'agit d'une intelligence du *leb* qui s'appelle la *bina*. Ce n'est pas une faculté, un *organon* armé des catégories *a priori* kantiennes, mais « une action, l'acte même d'intellection de la vérité subsistante. L'hébreu, qui est une langue concrète ne parle jamais de l'intelligence hors de cette réussite, de cette fruition de la vérité existante ; il ne nomme l'intelligence que lorsqu'elle existe en acte, intelligence de son objet propre ».[251] Serait-ce là l'âme-*mens* dont parle Spinoza, en tant qu'« idée du corps » et non une faculté substantielle ? C'est une action qui responsabilise l'humain, l'acte de sa liberté la plus intime, non séparable des dispositions profondes du *leb* qui s'engage. C'est la vertu qui nous mobilise tout entier à désirer le bien suprême, c'est-à-dire la justice et l'amour (qui est la véritable sagesse), à l'aimer, à le connaître, à y marcher.[252] Cette intelligence du *leb* en tant que bina (ou *chormah*) invite à une rencontre, établit un échange et finit par devenir « un dialogue, une relation existentielle entre deux libertés, celle de Dieu et celle de l'homme » où l'homme demande l'intelligence-sagesse,[253] et où Dieu la lui donne.[254] « La relation entre Dieu et l'homme qu'est l'intelligence (le *leb*) est établie par l'inhabitation en l'homme d'une part surnaturelle, la *ruach*, le *pneuma* : « C'est un esprit, רוח, dans l'homme, et un souffle נשמה de Schaddai qui rend intelligent ».[255] (Job 32 :8). Cette intelligence du *leb* devient vie.[256]

→ La source de la vie spirituelle, c'est-à-dire le lieu ou moyen de rencontre avec Dieu.[257] C'est le for intérieur, la conscience (inconnue en tant que terme technique dans la Bible). La liberté de l'homme s'exerce dans son cœur, c'est pourquoi Dieu fait appel à son cœur. Là se joue sa destinée. Là sont prises les décisions, les résolutions engageant la personne dans

---

[250] Sans oublier que le souhait et même la promesse exprimée par Moïse que Dieu fasse de tout son peuple (et de tous les êtres humains) des hommes de la *ruach*, s'accomplissent dans le livre des Actes de apôtres.
[251] C. Tresmontant, *Essai sur la Pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953, pp. 126-127.
[252] L'intelligence, en s'incarnant dans la cité, devient respect de la torah, résumé dans le Décalogue (verticalité et horizontalité) : c'est la *halacka*, la marche dans Ses commandements. (Deutéronome 4 :5,6 ; Psaumes 19 ; Proverbes 6 :23.
[253] Psaumes 119 :125, 169, 144 ; 1Chroniques 1 :10)
[254] Job 35 :11 ; Proverbes 2 :1-10.
[255] C. Tresmontant, Op. cit., p.127.
[256] Psaumes 119 :144.
[257] Osée 2 :16 : Job 27 :6 ; 1Samuel 25 :31 ; Jérémie 5 :21,22.

l'action. La liberté s'y exerce, l'esclavage aux forces de destruction s'y expérimente aussi ! D'où :

c. Le *leb*, la source du péché et du salut en l'homme

Le drame d'Eden, relaté et mis en scène en Genèse 3, s'est joué dans le cœur de l'homme, autant que le salut s'opère dans son cœur.[258]

De l'ange du mal, il est dit : « Tu étais un Chérubim protecteur, aux ailes déployées ; je t'avais placé et tu étais sur la sainte montagne de Dieu. Tu as été intègre dans tes voies, depuis le jour où tu fus créé jusqu'à celui ou l'iniquité **עול** *evel* a été trouvé en toi. Ton ***leb*** s'est élevé (exalté, enflé, enorgueilli) à cause de ta beauté, tu as corrompu ta *sagesse* (*chormah*) par ton éclat. » (Ezéchiel 28 :14-15, 17).

Toujours de Lucifer, l'Ecriture dit : « Te voilà tombé du ciel, **הילל** *hailal* astre brillant (ou porteur de lumière : luci-fer), fils de l'aurore !... Tu disais en ton ***leb*** : Je monterai au ciel, j'élèverai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu ; … Je serai **דמה** *damah* semblable à (ou je jugerai, je ferai cesser, je détruirai) le Très-Haut ». (Esaïe 14 :11-14).

De l'homme, l'Ecriture dit : « Avant la **שבר** *shabar* ruine (ou brisure, rupture), le ***leb*** de l'homme s'élève (s'exalte, s'enfle, s'enorgueillit) ; mais l'humilité (*anav*) précède la gloire (*kabod*) ». (Proverbes 18 :12).

L'exemple de Caïn avant le premier homicide : Dieu lui dit : « Certainement, si tu agis bien, tu relèveras la tête, et si tu agis mal, le péché **חטאה** *chathah* se couche **à ta porte (à l'ouverture de la porte du cœur**), et ses désirs (sa passion) se portent vers toi. Mais toi, domine (gouverne) (*mashal*) sur lui ». (Genèse 4 :6,7).

D'où la recommandation à ceux qui cherchent la sagesse du salut : « Garde ton ***leb*** plus que toute autre chose, car, de lui viennent les sources de la vie ». (Proverbes 4 :23).

Et encore : « Mon fils, donne-moi ton ***leb***, et que tes *yeux* se plaisent dans mes voies ». (Proverbes 23 :26).

---

[258] Deutéronome 30 :6 ; Joël 2 :13 ; Ezéchiel 6 :9-10 ; Osée 13 :8 ; Proverbes 23 :26 ; Jérémie 31 :33//Hébreux 8 :10 ; 10 :16.

L'expérience pathétique de David se fait sur fond de « création » (*bara*) : « Ô Dieu ! **ברא** *bara*, crée en moi un **לב** ***leb*** pur, **חדש** *chadash* renouvelle-rénove, restaure à neuf **קרב** *qereb* en moi (en mon cœur-pensée, en mes entrailles) un esprit bien disposé (prêt, établi, ferme); Ne me rejette pas loin de **פנימ** *paniym* ta face, ne me retire pas ton **רוח קדשך** *ruach qadeshera* esprit saint (esprit de sainteté, souffle sacré). Rends-moi (*shouv* : fais revenir pour moi) la joie de ton **ישע** *yesh(ou)a* salut, et qu'un **רוח** *ruach* esprit de bonne volonté (généreux, de bon cœur) me soutienne. » (Psaumes 51 :12-14).

Dieu abonde dans le même sens :

L'Eternel dit à Jérémie : « Le ***leb*** est tortueux **עקב** *aqab* (rusé, supplanteur, trompeur) par-dessus tout, et il est méchant **אנש** *anash* (incurablement mauvais, désespérément malade, corrompu) : Qui peut le connaître ? Moi, l'Eternel, j'éprouve le ***leb***, je sonde les reins, pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres ». (Jérémie 17 :9, 10).

Jésus, de conclure : « Car, c'est ***du dedans***, c'est ***du cœur*** des hommes, que sortent les mauvaises pensées, les adultères, les impudicités, les meurtres, les vols, les cupidités, les méchancetés, la fraude, le dérèglement, le regard envieux, la calomnie, l'orgueil, la folie. Toutes ces choses mauvaises sortent *du dedans*, et souillent l'homme. » (Marc 7 :21-23)

Ces passages révèlent au moins deux choses :

D'abord, *il y a un problème dans l'homme, que le Tanach présente comme étant le péché*. Le péché se décline sous au moins quatre angles à travers quatre termes.[259] Il consiste soit à rater la cible de la volonté de Dieu, à passer à côté du but ou du dessein de Dieu pour l'existence de l'homme, ce qui constitue une faiblesse, une erreur (*chathat*) ; soit dans la transgression volontaire de cette volonté (souvent exprimée dans ses décrets ou la torah), ce qui constitue un défi ou une rébellion (*pesha*) ; soit dans la fraude, la tricherie ou la fourberie, on parle ici d'hypocrisie, de séduction, ce qui est de l'ordre du double jeu, du calcul, du laxisme, de la lâcheté, ou de l'ingénierie à mal faire (*remiyah*) ; soit, enfin, dans l'égocentrisme et l'orgueil, exprimés en hébreu par *avon*, souvent traduit par iniquité, et signifiant, fondamentalement, être tordu, plié, courbé vers soi, recroquevillé vers soi, comme la partie courbée du bâton que tient le berger ; ce qui correspond à la nature profonde du *leb* qui est malade, car le moi vient avant autrui (Dieu et le prochain).

---

[259] Psaumes 32 :1-3 ; 51 :3-6.

En résumé, l'homme a un problème dans sa nature (dimension ontologique : *avon*, problème d'amour mal compris, mal tourné et mal vécu), dans son état d'esprit ou attitude (dimension psychologique : *remiyah*, problème de responsabilité ; cet aspect des désirs et desseins secrets du cœur implique la duplicité du *leb*, et nous parle d'aliénation, l'homme étranger à lui-même), dans ses choix (dimension éthique et conflictuelle avec Dieu : *pesha*, problème relationnel), dans la réalisation de sa destinée (dimension de la finitude, de l'anémie existentielle, *chathah*, problème médical, pathologique).

Salomon, après être entré en matière par ces paroles : « Ce qui est loin, ce qui est profond, profond (littéralement deux fois dit), qui peut l'atteindre ? Je me suis appliqué dans mon ***leb*** à *connaître*, à *sonder*, et à *chercher la sagesse et la raison des choses*, et à *connaître* la folie de la méchanceté et la stupidité de la sottise », l'Ecclésiaste conclut et ramasse tout ce qui précède ainsi :

« Seulement, voici ce que j'ai trouvé, c'est que l'Elohim a fait **אדמ** Adam droit (*yashar* : juste, convenable), mais eux,[260] ils ont cherché beaucoup de **חשבנות** *chishbonot* détours (ou calculs, artifices, combinaisons, inventions, machineries) ». (Ecclésiaste 7 :29).

Ensuite, deuxième remarque par rapport à notre développement : les passages considérés montrent que l'homme a un problème, mais, *ce problème est situé fondamentalement et essentiellement dans le **leb**, et non dans le corps* (dans une vision dualiste, le problème du péché est traditionnellement placé du côté du corps, même souvent du côté de la sexualité à laquelle l'on réduit faussement la notion de « chair »), *ni dans la chair comme synonyme de corps*. Ceci, contrairement à ce que l'homme religieux ou même non religieux croit habituellement, et même contrairement à ce que Spinoza lui-même interprétait de l'Ecriture, en la matière. En effet, Spinoza affirme que les hommes de la Bible croyaient que « *peccata ex sola carne oriri* (les péchés ont dans la chair leur unique origine), tandis que l'âme (*mens*) conseille seulement le bien. Le psalmiste (en l'occurrence David,[261] après son péché avec Bath-shéba) invoque donc le secours de Dieu contre l'appétit charnel et prie seulement pour que l'âme (*mens*) à lui donnée par ce Dieu saint soit conservée par Dieu ».[262]

---

[260] « Adam », en hébreu, est un terme technique désignant tous les hommes réunis dans un seul Homme, Adam. Nous avons donc ici Adam en tant qu'Identité collective ou en tant que Personnalité corporative, d'où le passage de « Adam » à « eux », les « eux » représentant tous ceux qui sont « en Adam ».
[261] Psaumes 51, en particulier versets 12,13.
[262] *TTP*, ch.1, p.41.

Spinoza se trompe sur trois plans ici. Premièrement, d'après tout ce que nous avons relevé dans notre analyse du *leb* dans l'Ancien Testament, manifestement, la source du péché est rigoureusement, originairement et essentiellement le cœur, le *leb*. Comme nous le verrons, deuxièmement, le cœur (*leb*) n'est pas la *basar* (chair). La chair (*basar*) signifie et contient beaucoup plus de réalités que le *leb*. Spinoza reproche ici à l'Ecriture et aux Israélites de croire et d'enseigner que la seule source du péché serait la dimension psycho-physique de l'homme, tandis que la dimension cognitive de l'âme-entendement serait préservée. L'Ecriture n'est pas atteinte par cet argument, mais seulement l'opinion ou les croyances que l'on peut lui imputer en la matière. Troisièmement, Spinoza affirme que l'esprit (*ruach*) de l'homme, contrairement à sa chair, reste toujours bon, qu'il est exempt de la maculature du péché, voilà pourquoi David demanderait que cet esprit (*ruach*), qui désormais fait partie intégrante et inconditionnelle de sa nature, lui soit conservé. Cette tendance spinozienne à l'objectivation de la *ruach*, déjà signalée, pose problème dans la perspective biblique. Spinoza tend à lire ou à intégrer *sa* vision métaphysique dans celle de l'Ecriture, voire à tirer celle de l'Ecriture de son côté. A aucun moment la *ruach* ne peut être considérée, bibliquement, comme une réalité subsistante et autonome en l'homme, comme si elle était dans les mains de l'homme en tant que propriété de l'homme, une chose, un élément de la nature comme tout autre.

L'objet de notre deuxième remarque est que la source, le problème du péché que rencontre l'homme, se situe dans son cœur. Or, le cœur est l' « organe » de la raison et de l'entendement par excellence. Il n'est donc pas juste de penser que l'Ecriture situe la question du péché du côté de la chair, que ce soit une chair rabattue sur la notion de corps (perspective dualiste) ou bien et en tout état de cause, une vision de la chair trop réductrice et mutilée. Si le corps et/ou la chair (correctement comprise) joue un rôle dans l'émergence du péché, ce rôle est secondaire (dans le double sens de secondarité en position-rôle, et d'infériorité en importance) par rapport au cœur, ou à l'âme, ou à l'entendement. Car, en définitive, c'est le *leb* qui comprend, qui juge, et qui décide, en fonction de ses intérêts. « L'Eternel vit que la méchanceté des hommes (*Adam*) était grande sur la terre, et que *toutes les pensées* de leur ***leb*** *qui se fabriquent* (**יצר**) (se portaient) uniquement vers le mal. » (Genèse 6 :5).[263] Mais, comme l'homme biblique est vu de manière systémique, holistique, tout ce qui touche à la dimension mentale, se répercutera dans le domaine psychologique et physique, tout ce qui touchera à l'ordre physique s'exprimera dans l'ordre psychologique et mental, et tout ce qui se fait dans le registre psychologique se manifestera dans le registre mental et physique. On n'est pas loin du

[263] Cf. aussi Genèse 8 :21) ; Jérémie 11 :20 ; 20 :12 ; Psaumes 7 :10 ; 26 :2 ; Psaumes 139 !

parallélisme spinozien ici. Pas d'étanchéité entre le mental et l'action par laquelle s'exprime la liberté. La pensée (*leb*) ne s'opère pas en vase clos, coupé de l'œuvre et des desseins obscurs de l'âme. Cerveau gauche et cerveau droit travaillent de concert, dans une intimité et un entrelacement nécessaire. Mais, le centre de compréhension et d'action, c'est toujours le *leb* : raison, psycho-émotionnel et volonté en action.

Avec ces dimensions de sens à l'esprit autour du *leb*, il ne nous reste plus qu'à aborder la notion de chair pour que le tableau soit complet. Cela nous permettra d'en venir à la compréhension spinozienne du péché et de la chute, et naturellement, à la question de la création.

5. La compréhension de la *basar* scripturaire

Le terme בשר *basar* se trouve 273 fois dans l'Ecriture et ne s'applique jamais à Dieu dans l'Ecriture, contrairement à *nephesh* qui s'y applique exceptionnellement dans 3% des cas. Sur ces 273 parutions, 104 renvoient aux animaux (plus du tiers).[264] Ainsi, *basar* désigne la partie charnue ou la viande des animaux mangés à la maison ou dans le cadre du sanctuaire-temple, aussi bien que celle de l'homme.[265] Il constitue donc *une* partie des cinq parties du corps mentionnées. En l'occurrence, les os (Job 2 :5), renvoyant à l'architecture interne, *basar* renvoyant à la partie visible extérieure ; la peau (*ior*), troisième item (Lamentations 3 :4) ; les nerfs (*ghidim*) comme quatrième élément (Job 10 :11), et le *neshama-ruach*, l'esprit ou respiration de vie pour constituer en tout la *nephesh chaia*. Basar peut aussi désigner, dans de rares cas, l'organe sexuel masculin dans l'optique de l'infidélité.[266]

Basar renvoie aussi au lien de parenté : Adam, en voyant sa femme, s'écrit : « Voici celle qui est os de mes os, chair de ma chair » (Genèse 2 :23) ; de même Laban en voyant son neveu Jacob : « En vérité, tu es mon os et ma basar » ; les frères de Joseph en pleins pourparlers pour savoir ce qu'ils feraient de leur frère Joseph, Juda s'écrie soudain : « Il est notre frère,

---

[264] D. Lys, *Bâsar, la chair dans l'Ancien Testament*, 1967.
[265] 2Rois 9 :36-37. Tout en sachant que la LXX et Paul font une différence entre la chair de l'homme et celle des animaux. Tous deux préfèrent le terme *kréas*, en grec pour la chair des animaux (1Corinthiens 15 :39 ; 8 :13 ; Romains 14 :2).
[266] Ezéchiel 23 :20 ; 16 :26 ; Lévitique 15 :2-3, 7. Cf. à ce propos H. W. Wolff, *Op. cit.,* p. 32.

notre *basar* » (Genèse 37 :27) 29 :23), jusqu'à l'humanité entière, surtout à travers l'expression typique déjà rencontrée **כל־בשר** *kol basar*.[267]

La *basar* sert souvent à désigner le corps, considéré du point de vue de l'existence externe, physique. [268] Néanmoins, s'arrêter uniquement à cette acception de la *basar* physique serait une regrettable réduction sémantique et anthropologique à conséquences désastreuses. Car, *basar* désigne, en réalité, surtout le corps tout entier, c'est-à-dire l'homme entier.[269] Par exemple : « Que ferait la *basar*//que ferait un homme » ? (Psaumes 56 :5//12). « *Ma basar frissonne* de l'effroi que tu m'inspires, et *je crains* tes jugements » (Psaumes 119 :120) ; enfin : « Toute *chair* (**כל־בשר** *kol basar*) périrait soudain, et *l'homme* rentrerait dans la poussière ». (Job 34 :15). Les parallélismes synonymiques sont clairs.

D'où le sens *éthique* prononcé de *basar*. La *basar* désigne, en effet, l'homme total, toute sa personne, mais saisie dans sa caducité créaturelle dans le temps, borné par la mort. Car, avec la réalité de la mort à l'horizon, et même en nous, nos jours sont comptés (interrogation, angoisse et incertitude). Voilà pourquoi la *basar*, l'homme total, parle de l'homme dans sa vulnérabilité par rapport aux forces immenses de la nature et à l'oppression de ses semblables (menaces individuelles, menaces planétaires : peur et anxiété). La *basar*, l'homme intégral, révèle l'homme dans sa finitude existentielle, à la fois morale, spirituelle et psycho-émotionnelle (conscience morale coupable et malade). Enfin, *basar*, l'homme intégral, représente l'homme dans sa faiblesse mentale, confronté à ses limites, luttant pour donner du sens (signification, direction, sensibilité-vitalité) à son existence.

C'est la *ruach*, à travers un *leb* métamorphosé par elle, qui, par le truchement de la sagesse, donne de la valeur et de l'être, ou de la « gloire » (*kadod*), à ce qui est « vanité » (le livre de l'Ecclésiaste, « vapeur »), fragilité et légèreté insoutenable dans la balance. D'où : « Car, l'homme n'est *que basar* » (Genèse 6 :3). « Toute *basar* est comme l'herbe, et tout son éclat **חסד** *chesed* comme la fleur de l'herbe ; l'herbe sèche, la fleur tombe ». (Esaïe 40 :6-8). « L'Egyptien est homme (*adam*) et non dieu (El), ses chevaux sont *basar* et non *ruach*. Quand l'Eternel étendra sa main, le protecteur (qu'Israël s'est choisi) chancellera, le protégé tombera, et tous ensemble ils périront ». (Esaïe 31 :2,3). « Toutefois, dans sa miséricorde, il pardonne

[267] Genèse 6 :12-13 ; Esaïe 49 :26 ; Joël 2 :28.
[268] Psaumes 102 :6 ; Proverbes 4 :22 ; Lévitique 13 :26 ; Nombres 8 :7.
[269] Psaumes 38 :4

l'iniquité et ne détruit pas… Il se souvint qu'ils n'étaient *que basar*, un *ruach* qui s'en va et ne revient pas ». (Psaumes 78 :37-38).

Tout ce que l'homme est, est *basar*-chair. Tout ce qu'il fait, est chair-*basar*. Dans la Bible, et nous le verrons encore plus profondément dans le Nouveau Testament, le corps est chair-charnel, notre esprit est chair-charnel, notre âme est chair-charnelle, notre raison-entendement est chair-charnel, notre Histoire est chair-charnelle, nos œuvres artistiques, etc. De sorte que *basar* (ou *sarx*) ne peut aucunement être ramenée (en termes d'identité) au corps, sans l'amputation même de la *basar* ! La *basar* définit et qualifie tout ce que l'homme est et fait, que ce soit individuellement ou collectivement. La nature (terrestre) elle-même est considérée comme ayant partie liée à la *basar* humaine, car, dans le récit génésiaque des origines, il est significatif que la dégénération de la nature (planète) serait le résultat de la dégénération de la nature ou du cœur même de l'homme. Aujourd'hui, nous flirtons avec les limites, avec nos limites. Notre Habitacle arrive à bout. « Or, nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement. Car, la création a été soumise à la vanité (« *mataiotès* », en grec, « *aimlessness* », en anglais, déréliction), non de son gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise ». (Romains 8 :19-23). L'état même de la planète aujourd'hui (réchauffement climatique, destruction massive de tous ordres (végétal, animal, militaire ou terrorisme international) nous aide à comprendre, avec une conscience planétaire, la réalité de la *basar*-chair scripturaire, même « *ohne Konsept* », sans nécessité de concept, comme dirait Kant.[270]

Fort de ce qui précède sur la *basar* et le *leb*, et tenant compte de notre développement d'ensemble sur la *ruach*, le corps et la *nephesh* dans le Tanach, il devient urgent de s'interroger sur la conception spinozienne du péché, de la chute et de la création. La compréhension scripturaire du corps, de la chair, du cœur et de l'âme s'enracine, manifestement, dans une vision métaphysique de la création et d'une chute originelle qui aurait profondément désaxé et bouleversé un ordre créationnel parfait. De ce renversement cosmologique et anthropologique dépendrait l'orientation de tout le lexique anthropologique biblique et, nécessairement, du corps. On ne saurait donc faire l'économie de l'analyse spinozienne de la création et de la chute originelle.

---

[270] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993, pp. 71-73, 82-84.

6. L'analyse spinozienne de la création et de la chute édéniques

a. La souveraineté absolue et nécessaire du Dieu spinozien

Le discours spinozien sur Dieu vise toujours à mettre en évidence sa perfection, son infinitude et sa souveraineté absolue sur toutes choses. Cette absolue primauté du Dieu spinozien et la subordination intégrale de l'homme à son égard sont aussi la doctrine de l'Ecriture. Déjà dans le *Court Traité*, abordant les preuves de l'existence de Dieu, Spinoza insiste lourdement sur la prééminence de la preuve *a priori* sur la preuve *a posteriori*.[271] On sait que la preuve *a priori* va de la cause à l'effet, c'est-à-dire que l'effet est démontré de l'extérieur et non par lui-même. La cause *a posteriori* va de l'effet à la cause, donc par le biais de causes extérieures. Quand on rappelle à Spinoza l'infériorité de la preuve *a priori* par rapport à la preuve *a posteriori*, pour le motif précité, Spinoza répond que, s'agissant de Dieu, on peut raisonner de cause à effet sans extrincésisme, car la cause de Dieu n'est rien d'autre que lui-même. Autrement dit, Dieu ne produit rien d'autre que ce qu'il est lui-même, selon Spinoza. Dieu n'est pas extérieur à ce qu'il créé. Il n'est pas extérieur à lui-même. Il est ce qui est. Il est ce qu'il crée (même si ce qu'il crée n'est pas lui, l'effet n'est pas la cause, c'est-à-dire Dieu lui-même, la Substance infinie : le Dieu-Nature). Un homme, ou un mode, ou une chose singulière, c'est-à-dire un effet, n'est pas et ne peut pas être Dieu (d'où l'impossibilité d'appeler le Christ Dieu dans le système philosophique de Spinoza). Mais, tous les effets-modes réunis (finis ou infinis), avec leurs attributs infinis et absolus qui leur correspondent, constituent le Dieu-Nature spinozien.

Cette préférence pour la preuve *a priori* va de pair avec le choix spinozien de la causalité immanente (contre la causalité transitive).[272] La causalité immanente garantit la liberté, l'indépendance et la souveraineté de Dieu. Elle permet aux effets d'être et d'être conçus, mais toujours en Dieu, en tant que causalité immanente. Dans la causalité transitive, l'effet peut être assujetti ou dépendant d'autres causes que celles qui l'ont créé, donc échapper à son propre créateur (on appellerait cela un dysfonctionnement anormal du système, par exemple : le péché ?, le mal ?, ce qui est impossible dans le schéma spinozien). Dans la causalité immanente, l'effet ne peut être soumis à aucune autre cause quelle qu'elle soit. « De plus, c'est une perfection dans une chose créée d'être, et d'être causée par Dieu ; car de toutes les imperfections

[271] *CT* I, ch. 1 et 7.
[272] *CT* II, ch. 26, 7, 5.

la plus grande est le non-être ».[273] Ce qui est, dépend nécessairement de Dieu. Ce qui ne dépend pas de Dieu pour être, pour être conçu ou pour persévérer dans son être, n'est que du néant ! Plus les choses sont intimement unies à Dieu, plus elles ont d'activité (liberté) et moins elles ont de passivité (servitude).[274]

Dans les *Pensées Métaphysiques*, Spinoza abonde dans la même direction.[275] Il réfute l'idée selon laquelle Dieu aurait créé des êtres à partir du néant, c'est-à-dire à partir d'une matière primitive sans forme (chaos), coéternelle à Dieu. Là encore, Spinoza exprime son rejet total de l'idée même qu'il puisse exister des réalités « indépendantes » de Dieu. « Si un homme a actuellement une liberté déterminée à faire quelque action, il faut dire que Dieu l'a ainsi créé à ce moment même ».[276]

L'*Ethique* ne cesse de marteler l'idée de la causalité immanente.[277] Toutefois, Dieu, pris absolument, se distingue des effets-modes *toto caelo*. Ce n'est pas parce que l'essence et l'existence divines ne s'identifient pas ou ne ressemblent pas (notion d'image de Dieu) à l'essence et l'existence des choses qu'il faille conclure que Dieu n'est pas leur cause. Il se trouve simplement qu'on ne peut mettre l'infini et le fini sur le même plan (d'où le rejet de l'idée que l'homme aurait été créé à l'image de Dieu et à des fins particulières).[278]

Des interrogations décisives surgissent. La conception spinozienne d'un Dieu infini, absolument souverain et dont l'homme dépend entièrement (que ce dernier en soit conscient ou pas) est totalement biblique. L'humanisme moderne trouve difficilement sa place dans cette vision de l'Etre. Mais, dans une telle configuration (souveraineté et puissance infinies divines), la liberté spinozienne de contrainte est-elle la seule et unique option possible (contre le libre arbitre)? Faut-il aussi congédier toute notion de responsabilité humaine pour ses actes ? Comment comprendre l'idée scripturaire de chute et de bien et de mal dans l'idée générale spinozienne ?

---

[273] *CT* I, ch.4, 4
[274] *CT* II, ch.26, 8, 1.
[275] *PM* II, ch. 10.
[276] *PM* II, ch. 11.
[277] *Eth*. I, 17, Scolie.
[278] *Eth*. II, 10 ; cf. *Lettre 54* à Hugo Boxel.

b. Par-delà le bien et le mal

L'idée centrale de ce qui précède est que l'homme ne peut être cause de quoi que ce soit. Ni de lui-même, ni de ses péchés, ni du mal. Cela reviendrait à ravir à Dieu quelque chose de sa causalité universelle et nécessaire. Dieu est donc cause du bien comme du mal dans le *Court Traité*,[279] si tant est que l'on puisse parler de bien ou de mal, dans le schéma spinozien. Spinoza soutient pourtant, dans le même livre, que les notions de bien et de mal ne sont pas réelles, ne sont pas dans les êtres réels, des êtres fictifs, des êtres de raison que Dieu ne cause pas. Une contradiction dans le système spinozien ? Une évolution de la pensée ? Difficulté relancée dans l'*Ethique*.

Selon Spinoza, le péché et le mal sont des notions relatives. Elles ne sont pas absolues. Elles ne sont pas en Dieu telles qu'elles le sont dans l'esprit de l'homme. Ce sont des perceptions humaines, des idées déformées de la réalité et de la vérité.[280] Les idées de bien et de mal seraient donc des êtres de raison que Dieu ne connaîtrait que dans l'esprit de l'homme.[281] Dieu ne peut donc causer le mal. Idée biblique.[282] Le péché serait de l'ordre de l'anthropocentrisme pur ! Spinoza assoit sa doctrine dans l'*Ethique*.[283] L'homme se prend pour le centre de l'univers, en pensant que tout a été fait pour lui. Il se considère comme la mesure de toute chose et la *norma sui*. L'homme forge des idées générales dans lesquelles doivent être subsumés tous les étants singuliers pour être considérés comme parfaits.[284] Il en découle que tout ce qui correspondra à cette norme générale humaine sera qualifié de bien ou bon, et tout ce qui ne s'y alignera pas sera appelé imperfection ou péché, en fonction du plaisir ou du déplaisir que cela lui procure, en fonction d'une fin heureuse ou malheureuse qui aura servi ou desservi sa cause. Les notions de bien et de mal s'originent dans la tendance humaine à juger des choses selon les règles de mesure humaines erronées, mutilées, confuses.[285] Du coup, on n'appellerait même plus ces notions êtres de raison, mais êtres d'imagination.[286] Cette idée générale (par exemple le péché) représente la perspective ou vision humaine absolutisée. L'esprit humain élevé en instance suprême déterminant « le bien et le mal ». C'est la divinisation de l'homme.[287]

---

[279] *CT* I, ch. 6, 7, 8.
[280] *Ibidem*.
[281] *PM* II, 7.
[282] Deutéronome 32 :1-6 ; Ecclésiaste 7 :29 ; Jacques 1 :13.
[283] *Eth*. I, Appendice.
[284] *Eth*. IV, Préface.
[285] *Eth*. IV, 73.
[286] *Eth*. I, Appendice, p. 67.
[287] *CT* I, ch.10.

C'est là que se situerait alors le véritable péché, dans la perspective spinozienne : s'idolâtrer, ce qui enlève à Dieu sa souveraineté.

Ainsi, tout suit de la nécessité de la nature divine. Il en découle que ce que nous appelons mal ou bien, beau ou laid, injuste ou juste provient d'une manière déformée de les considérer : selon les idées des affections du corps propres à l'imagination. La perfection ou l'imperfection des choses ne se définit pas en fonction de l'effet qu'elles produisent sur la nature de l'homme. Pour Dieu, tout est parfait.[288] Pour nous, tout serait tout aussi parfait si nous pouvions, comme Dieu, voir tout l'enchaînement des causes réelles (et non des causes et des finalités imaginatives) sous-jacentes à toute chose. Ainsi, la véritable liberté consiste à apprendre à connaître Dieu, c'est-à-dire la Nature dans ses décrets éternels et nécessaires et à vivre en harmonie avec eux. En attendant, nous ne naissons pas libres. Si c'était le cas, nous nous situerions, comme Dieu, par-delà le bien et le mal, voyant en chaque chose sa perfection propre.

Dans le *Traité Politique*,[289] Spinoza présente sa pensée, de manière ramassée, sur la question qui nous intéresse, pour diminuer la peine de ceux qui n'auraient peut-être pas le courage ou le temps de la lire dans l'*Ethique* ou le *Traité Théologico-politique*. La puissance de Dieu, c'est la puissance de la nature par laquelle tout est ou agit dans la nature. Dieu-Nature a donné une nature, une identité, une personnalité à chacun, à chaque chose. Chaque chose a le droit d'exister et d'agir selon cette identité que le Dieu Nature lui a conférée. C'est le ou son droit naturel, c'est-à-dire les décrets de Dieu qui règlent la nature ou l'identité de chacun. C'est la puissance même de la nature. Ce droit naturel de chacun, avec lequel chacun naît, « n'interdit rien, si ce n'est ce que personne ne désire ou ce que personne ne peut ; il n'exclut ni luttes, ni haines, ni colère, ni tromperies, ni absolument rien de ce que l'appétit conseille ».[290] Le droit naturel de chacun s'étend donc aussi loin que sa puissance peut aller, car il s'agit toujours de la puissance de la nature telle que Dieu l'a conféré et distribué à chacun. De la raison ou de la passion, les désirs ne sont que des effets de la nature par lesquels les justes ou les méchants manifestent leur *conatus*. La raison n'est pas seule à caractériser le droit naturel, selon Spinoza. Ni les sages, ni les ignorants, ni les bons, ni les méchants ne perturbent l'ordre de la nature, et aucun n'est tenu, selon l'ordre de Dieu-Nature, d'agir moralement ni immoralement. Le Dieu spinozien a fait une diversité d'êtres ayant différents niveaux de perfection, mais c'est de la perfection pour chacun, à quelque degré qu'il se situe. C'est la même puissance divine qui a

---

[288] *Eth*. IV, 68.
[289] *TP*, ch. 2.
[290] TP, ch. 2, 8.

créé les uns et les autres (malfrats et justes) et qui les anime tous, par le droit naturel personnel, pour qu'ils fassent nécessairement ce qu'ils font (que cela paraisse bien ou mal à l'esprit humain, Dieu-Nature, pris absolument, étant au-dessus de tels jugements).[291]

Il n'y a donc ni bien ni mal en Dieu-Nature, pris absolument (dans le Tableau infini, complexe et irréductible des chaînes causales et légales qui règlent l'existence de toutes choses). Ni bien ni mal non plus dans le droit naturel de chacun (régi par cette puissance qui le pousse à persévérer dans son être et à agir pour son intérêt vital coûte que coûte (le *conatus*)), puisque le droit naturel de chacun est la puissance même du Dieu-Nature diversement distribuée, diversement connue et mise en valeur et à profit. Cela implique que, puisque le droit naturel de chacun d'agir ou de penser comme cela convient à sa nature-identité, ne peut s'étendre au-delà de la puissance d'agir de chacun (ce qui n'est pas rien), la puissance d'agir de chacun peut être limitée (ou augmentée, d'ailleurs) par la puissance d'un autre (loi du plus fort (en bien ou en mal), du mieux adapté, du plus rusé ou intelligent). Le caractère irréfragable de droit naturel de chacun n'est donc qu'apparent. Chacun trouvera toujours un plus pur que lui qui l'épure, un plus dur que lui qui lui fera endurer bien des choses et qui brisera son apparente inflexibilité. Cela ne peut engendrer que le chaos, au point de rendre inopérant ou d'annuler le droit de chacun.[292] D'où la nécessité d'une organisation socio-politique, un Etat, où chacun renonce à l'usage indiscriminé et « illimité » de son droit naturel au bénéfice du bien de tous, à travers un appareil législatif contraignant et librement accepté. C'est dans ce cadre, dit Spinoza, que les notions de bien et de mal, de juste et d'injuste prennent sens, à l'égard des lois, de la constitution du pays. Là, on peut parler d'obéissance et de désobéissance, de faute et de culpabilité, de mérite et de démérite (on peut alors se risquer à parler de chute), mais uniquement par rapport aux lois de la Cité, et nullement par rapport aux décrets éternels, infinis, universels et nécessaires du Dieu-Nature qui dépassent infiniment ces arrangements humains.[293]

Il en est de même de la raison. Agir selon le *dictamen* (commandement) de la raison (connaissance du troisième genre) place en état de « chute » celui qui agit selon les idées des affections de son corps uniquement (imagination de la connaissance du premier genre). Car, vivre selon la raison (donc nécessairement dans un Etat de droit) exige que l'on maintienne les notions de bien ou de mal et que l'on érige une idée générale de l'homme « comme un modèle de la nature humaine », en conséquence de quoi les hommes pourront parler de perfection

---

[291] *TP*, ch. 2, 12.
[292] *TP*, ch. 2, 15.
[293] Cf. *Eth*. IV, 37, Scolie 2.

morale ou d'imperfection. Mais, du point de vue fragmentaire et relatif de la raison humaine, agir selon la raison paraît être normal, un devoir, un « impératif catégorique », tandis qu'agir selon ses pulsions, relève de l'anormal, de la folie et de l'inhumanité (toujours selon un modèle humain préétabli conceptuellement). Toutefois, selon Spinoza, du point de vue du Tout, de l'Universel, l'un et l'autre (l'homme « normal » et « l'anormal ») sont tous deux déterminés à être et à faire par le Décret inflexible du Dieu-Nature. Pas d'autonomie humaniste de la raison, même dans l'immersion de la connaissance du troisième genre.[294] Ce serait oublier que le Dieu de Spinoza n'est pas que raison. En effet, tenant compte de l'existence d'une infinité d'attributs inconnus en Dieu, il est *aussi* de la volonté de Dieu-Nature que les horreurs de l'histoire humaine (pris individuellement et collectivement) *soient* nécessairement. On peut donc transgresser les lois ou décrets de Dieu selon qu'ils sont inscrits dans l'âme de tous (prophètes ou non), mais le décret de Dieu, inscrit dans la Nature infinie, reste inentamable, indestructible. Autrement dit, ce qui semble enfreindre l'ordre que nous voyons ou avons créé, laisse intact le Tableau d'ensemble. Le Tout (« *facies totius universi* ») reste aussi parfait qu'il puisse l'être.

Bertrand Russell[295] ne tarit pas d'éloges pour un large pan de l'éthique spinozienne, tout en rejetant sa métaphysique et sa méthode géométrique comme « incompatible avec la logique moderne et avec les faits scientifiques. » Les faits ou « données empiriques » devant être « découvertes par l'observation, non par le raisonnement ».[296] Il rappelle la pensée de Spinoza selon laquelle la haine est accrue par sa réciprocation, et peut, d'un autre côté, être vaincu par l'amour, puisque la haine qui est ainsi complètement conquise et engloutie par l'amour, passe dans l'amour ; de sorte que l'amour est plus grand que si la haine ne l'avait pas précédé. Il conclut en disant que la chose est plus facile pour Spinoza que pour quelqu'un (comme lui, Russell) « qui ne croit pas dans la bonté ultime de l'univers. » Il rappelle alors que Spinoza pense que « si vous voyez vos malheurs tels qu'ils sont en réalité, comme faisant partie de la concaténation de causes s'étendant du commencement des temps jusqu'à la fin, vous verrez qu'ils ne sont des infortunes que pour vous, et non pour l'univers, pour lequel elles ne sont que des discordes passagères exaltant une harmonie ultime. »[297] Il conclut qu'il ne peut accepter cette vision du monde, car il pense que « les évènements particuliers sont ce qu'ils sont, et ne deviennent pas différents par leur absorption dans un tout. Chaque acte de cruauté est

---

[294] Ce serait oublier de début de la Préface d'*Ethique* IV.
[295] B. Russell, *A History of western philosophy*, London and New York, Routledge Classics (1ère éd. George Allen & Unwin Ltd, 1946), 2004, pp. 521-530.
[296] *Idem*, pp. 21,28.
[297] *Idem*, p. 530.

éternellement une partie de l'univers, et rien de ce qui arrive après ne peut rendre cet acte bon plutôt que mauvais ou conférer la perfection sur le tout dont il fait partie ».[298] Il concède, néanmoins, que, lorsque nous avons à endurer quelque chose qui est ou qui semble pire que le lot ordinaire de l'humanité, « le principe de Spinoza, consistant à penser au tout, ou à quelque niveau que ce soit à d'autres réalités qu'à votre propre souffrance, est un principe utile. » Il est même « réconfortant de penser que la vie humaine, avec tout ce qu'elle contient de mal et de souffrance, est une part infinitésimale de la vie de l'univers. De telles réflexions peuvent ne pas suffire pour constituer une religion, mais, dans un monde de souffrance, elles sont une aide vers la santé et un antidote à la paralysie du désespoir absolu ».[299]

Le salut spinoziste consiste néanmoins et précisément à pénétrer-connaître (**ידע** *yada*) cet Ordre universel par la connaissance de ses décrets (car Dieu est légalité et déterminisme causal) par la raison et l'intuition. A la question de Kant : « Que puis-je savoir ? », Spinoza répondrait, comme Hegel : « Tout », même si nous sommes dans une autre logique de système à travers l'Histoire.

c. Spinoza et la Chute originelle

Notre développement précédent nous aura permis de tirer déjà certaines conclusions quant à la compréhension spinozienne de l'éventualité d'une chute originelle. De toute évidence, l'idée d'un péché originel, en tant qu'élément étranger et contraire au Dieu-Nature spinozien, est inconcevable et n'a aucun sens dans le système spinozien. Comment alors interpréter le récit génésiaque ? Que faut-il en retenir ?

Deleuze déclare : « Nul plus que Spinoza ne s'est élevé contre la tradition d'un Adam parfait et heureux ».[300] L'idée est que Spinoza décrit Adam comme un être immature, dans l'innocence de l'enfance, et malheureux sous l'empire des passions de l'imagination. D'où ces interrogations soulevées par Spinoza dans le *TP* et dans la correspondance avec Blyenbergh sur le problème du mal[301] : On impute le péché à Adam, qui pouvait ne pas pécher, parce que la raison prédominait dans sa nature. Comment alors aurait-il pu tomber s'il était parfait, c'est-à-

---

[298] *Ibidem*.
[299] *Ibidem*.
[300] G. Deleuze, *Spinoza*, *Philosophie pratique*, Paris, Eds de Minuit, 1981
[301] *Lettres 18 à 24* de décembre 1664 à mars 1665 et *lettre 27* de juin 1665.

dire doué de sagesse et sous l'empire de la raison ? Réponse traditionnelle : Le Diable l'a trompé. Spinoza demande alors comment un être (en l'occurrence le Diable), encore plus parfait qu'Adam, en connaissance de Dieu, en sagesse et en puissance, a-t-il pu avoir même l'idée de se perdre soi-même en se rebellant contre Dieu ? On voit que Spinoza reprend la doctrine du péché originel de très haut, de très loin. Si, selon la pensée d'Augustin, le péché d'Adam a produit la libido (et non l'inverse,), alors qui a trompé le diable ? Qui l'a rendu fou pour vouloir être plus grand que Dieu, pour vouloir être sa propre lumière ou la lumière tout court (Lucifer signifie, en effet, « porte-lumière » : l'une des faces de son péché consisterait à ne plus se contenter d'être le porteur de lumière divine (qui glorifie Dieu) pour devenir la lumière même (Dieu) !) Car, Lucifer avait l'âme parfaitement saine au point de ne pas avoir besoin d'autre lumière, selon Spinoza.

Spinoza transfère alors cette problématique à l'homme : Comment Adam lui-même, qui est censé avoir l'âme saine et raisonnable, a-t-il pu choisir de briser la communion essentielle dont il jouissait avec Dieu, communion qui était son identité même, alors qu'il avait le pouvoir de rester maître de lui-même et en possession de la béatitude ? La seule explication que voit Spinoza, c'est qu'Adam n'était pas parfait ni sous l'empire de la raison. Tout homme est, par nature, soumis à des vices ou à des maladies de l'âme. Adam était donc faible dans sa nature, avec des idées inadéquates. La corruption de sa nature, c'est sa nature même. Adam devait donc être libidineux. Dieu lui a refusé le pouvoir d'utiliser adéquatement sa raison.[302] De l'arbitraire divin ? Spinoza répond par l'emploi récurrent de la métaphore d'Esaïe, de Jérémie et de Paul selon laquelle l'homme est entre les mains de Dieu comme l'argile entre les mains du potier.[303] Car, l'homme n'est qu'une « parcelle » des œuvres divines, une « *pars totalis* ».[304] Appeler péché, c'est-à-dire désordre, anormalité, ce dont nous ignorons tout simplement les causes réelles, c'est ignorer par là-même la cohérence et la perfection du tout. De sorte que, selon Spinoza, Dieu ne « permet » pas seulement les maladies, les guerres et tout ce que l'homme met sous la notion de mal, mais il les veut, comme il a voulu qu'Adam n'ait pas le pouvoir de raisonner.

Reprenant une problématique que nous avons abordée précédemment, mais en l'appliquant à Adam, Blyenbergh demande à Spinoza si la chute d'Adam n'est pas une « privation » d'un état de perfection réelle telle qu'elle existe en Dieu (et non une illusion

---

[302] *TP*, ch. 2, 6.
[303] Esaïe 29 :16 ; 45 :9 ; Jérémie 18 :1-10 ; Romains 9 :14-24.
[304] TP, ch.2, 8.

imaginative). Spinoza réfute cette thèse. C'est seulement lorsque l'homme forge une idée générale d'une chose et qu'il en fait une norme référentielle pour juger d'autres choses qu'il raisonne en termes de privation d'une perfection qui appartiendrait à notre nature. Mais, là où une telle idée n'existe pas en vérité, en Dieu, il n'y a pas de perte de perfection. La privation n'est pas quelque opération par quoi un homme perdrait ce qui appartient réellement à son identité profonde, mais un « être de raison qui provient de la comparaison d'avec une idée générale ». Cet être de raison ou cette idée de privation « n'est rien par elle-même », mais « une manière de penser que nous formons quand nous comparons les choses entre elles ».[305] Du point de vue de Dieu qui « ne connaît pas les choses abstraitement », il n'y a, par conséquent, pas de privation de puissance, mais seulement une négation de ce qui précisément n'appartient pas à l'identité d'Adam. Or, Dieu n'est pas cause d'une négation (ce qui n'a pas d'être, le néant), ni d'une privation (une chose non réelle, issue de l'imagination).

Spinoza situe sa réponse dans le cadre de la « création continuée ».[306] Il s'insurge contre l'idée selon laquelle Dieu accorderait à ses créatures une nature substantielle et une existence indépendante. En cela, il est en accord avec l'Ecriture. Car, l'existence et la persévération dans l'existence se font en Dieu et par Dieu. Par contre, il en tire la conclusion que ce qui appartient réellement à la nature d'Adam (ou d'un être) ne correspond pas à ses états passés, mais uniquement ce qui lui arrive dans le présent, qui provient nécessairement de causes bien précises, du décret divin. « Il n'est rien qui appartienne à aucune chose à part ce dont la volonté de Dieu a voulu la gratifier ». « Si donc un homme a actuellement une liberté déterminée à faire quelque action, on devra dire que Dieu l'a ainsi créé à ce moment même ».[307] Donc, pas de privation ni de perte d'une nature ou d'une perfection antérieures. La perte en question n'appartient pas à l'essence de l'individu en question. Donc, pas de chute dans le mal d'aucune sorte. Blyenbergh demande alors à Spinoza, de manière très pertinente, si la nature d'un être (d'Adam ou lui-même Blyenbergh) demeure toujours parfaite quel que soit le désir qui la modifie, qu'il pratique la vertu ou qu'il verse dans le vice.

Spinoza explique que la perfection d'une chose (ou d'Adam), conçue absolument, telle qu'elle est en Dieu, constitue son essence, à savoir sa réalité, son identité profonde : « Par perfection et réalité, j'entends la même chose ».[308] Selon Nicolas Israël, « toute la question est

---

[305] Lettre 21 à Blyenbergh, pp. 205-206 ; Eth. IV, Préface ; *Principes de la philosophie de Descartes* (*PPD*) I, 15, Scolie.
[306] Lettre 19, p. 182 ; Lettre 21, p. 207.
[307] *PM* II, 10, 11 ;
[308] *Eth*. II, Déf. 6.

donc de savoir si les variations de la perfection se rapportent à sa signification relative ou absolue ». Autrement dit, est-ce que les variations qui ont affecté Adam l'ont été seulement momentanément, extérieurement et très partiellement (une « *constitutio* » : une disposition passagère) ?[309] Israël explique que l'essence formelle d'un corps (différente de l'essence actuelle, en acte) consiste dans les lois de la composition de ses parties. L'essence d'un corps constitue les lois qui établissent le rapport, à savoir la proportion de mouvement et de repos, entre ses parties. La forme ou nature d'un individu « « consiste en une union de corps », qui s'établit selon un certain rapport.[310] Si les lois de composition sont immuables et éternelles (celles de la Nature), les parties unies par le rapport subissent des variations sans que celui-ci change de forme. Les parties qui composent le corps humain peuvent subir des variations de grandeur, de vitesse ou de direction, pourvu que la proportion de mouvement et de repos qui constitue la forme du corps humain soit conservée. »[311] Voilà pourquoi Spinoza dit que plus un corps est « composé de plusieurs individus (éléments, parties) de nature différente », plus il « peut être affecté de plusieurs autres manières, tout en conservant sa nature ».[312]

Ainsi, de la même manière que le corps reste tout aussi parfait (proportionnellement au rapport de mouvement et de repos) au travers de la pluralité des états de variation, de même le pêcheur « n'est pas privé d'un appétit meilleur qui n'a fait qu'affecter l'essence de son esprit dans le passé ». Il convient donc de distinguer l'essence qui lui appartient nécessairement de ce qui l'affecte, qui lui arrive. Les propriétés de l'essence formelle[313] sont immuables. Celles de l'essence actuelle (la force de persister dans l'être) varient selon les états qui l'affectent à un instant précis, toujours en restant égale à elle-même. Comment alors définir une modification de perfection ? Spinoza confère une double définition, relative et absolue, au terme de perfection. Une chose est parfaite en comparaison à une autre ou à une idée générale ; mais aussi en référence à elle-même, son essence ou sa réalité.[314] Il convient de dire que l'évolution ou l'involution de la perfection ne transforment pas les essences (formes). Car, la notion de perfection se dit, là encore, en fonction des idées générales que les hommes s'en font. C'est donc « la puissance d'agir (de l'individu) ou la capacité à être affectée qui est « augmentée ou

---

[309] *Eth*. II, 17, Scolie ; II, 16, Corollaire 2.
[310] *Eth*. II, Lemme 4, Démonstration.
[311] N. Israël, *Spinoza, le temps de la vigilance*, Paris, Eds Payot et Rivages, 2001, p. 121-122.
[312] *Eth*. II, Lemme 7, Scolie et Postulats 1, 3 et 4.
[313] L'essence formelle n'a pas d'états, mais uniquement des propriétés, en tant que vérité éternelle de l'individu tel qu'il est en Dieu-Nature.
[314] *PM* I, 6.

bien diminuée »[315] quand Spinoza parle de variations de perfection, liée à l'idée que les hommes s'en fixent.

Néanmoins, le passage d'une moindre perfection à une plus grande perfection est réel, qu'elle soit relative ou absolue. « Et comme l'essence de l'âme consiste (…) en ce qu'elle affirme l'existence actuelle de son corps, et que par perfection nous entendons l'essence même d'une chose, il suit donc que l'âme passe (*transit*) à une perfection plus grande ou moindre, quand il lui arrive d'affirmer de son corps ou d'une partie d'icelui quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité qu'auparavant. » L'individu grandit ou diminue en perfection dès qu'il affirme de son corps plus ou moins de réalité, de perfection qu'avant, sans qu'il y ait nécessairement de comparaison avec une idée générale ou un modèle humain préétabli. L'angoisse, qui correspond à une réduction de la puissance d'agir, n'est donc pas une privation de perfection, une imperfection, mais le « passage à une perfection moindre », surtout et précisément quand nous ne connaissons pas ou mal les causes de cet affect triste.[316] L'essence formelle ne passe par aucune mutation dans sa nature, mais l'essence actuelle (en acte), la puissance d'exister du mode, va d'une échelle de perfection à une autre, ceci relativement et même absolument. L'essence formelle ne consiste pas en un ensemble de possibilités sous forme de facultés. « Il n'y a, dit Spinoza, dans l'âme aucune faculté absolue de connaître, de désirer, d'aimer, etc (…). Ces facultés (…) sont de pures fictions ou ne sont rien d'autre que des êtres métaphysiques, c'est-à-dire des universaux ».[317] Car, une idée commune ou générale n'est pas une *faculté*. En effet, pour Spinoza, il n'y a dans l'âme ou dans le corps aucune *faculté* de faire ou de ne pas faire, comme cause libre de nos actes, mais uniquement des idées et des actes singuliers, conditionnés par d'autres, ceci de manière nécessaire. Il ne peut en être autrement. Adam ne serait donc pas tombé sous l'emprise de la concupiscence qui dépendait d'une faculté libre de désirer, mais de l'idée issue d'une chose terrestre qui a suscité ce désir par pure nécessité, car il n'était pas sous l'empire de la raison, mais de l'imagination. La chute n'était donc pas un évènement anormal, mais se situait dans l'ordre tout à fait normal et nécessaire des choses, tel qu'elles se déroulent dans la Nature.

En conclusion, Deleuze[318] fait voir qu' « Adam l'angoissé, l'ignorant », en entendant ces paroles : « Tu ne mangeras pas du fruit… », y a compris « l'expression d'un interdit ».

---

[315] *Eth*. IV, Préface.
[316] *Eth*. III, Déf. 3 des affections et Explication.
[317] Eth. II, 48, Scolie.
[318] G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981, p. 33.

Typologie de la relation paternaliste et monarchique. Le malheureux Adam, personne n'était là pour lui expliquer « la métaphore de l'empoisonnement », comme un orphelin. De la même manière que l'on parle, en cas de divorce, d'incompatibilité d'humeur, de même, en Eden, il s'agit de « la rencontre entre deux corps dont les rapports caractéristiques ne se composent pas ». Le fruit agira comme un poison qui amènera les parties du corps et de l'esprit d'Adam à « entrer sous de nouveaux rapports qui ne correspondent plus avec sa propre essence. » Son ignorance fait qu'il interprète mal les propos de Dieu. Il croit que Dieu lui « interdit moralement quelque chose, tandis que Dieu lui révèle seulement les conséquences naturelles de l'ingestion du fruit ». Deleuze rappelle alors que, pour Spinoza, tout ce que nous plaçons sous la classification du Mal, est seulement « mauvaise rencontre, indigestion, empoisonnement, intoxication, décomposition de rapport ».[319] Ce que nous appelons le bien et le mal, n'est que du « bon » pour nous (si le fruit compose directement son rapport avec notre corps pour augmenter notre puissance), ou du « mauvais » pour nous (le fruit décompose son rapport avec notre corps pour diminuer notre puissance d'agir), mais sans nécessité d'aucune notion de culpabilité. « Sens objectif, relatif et partiel de bon et mauvais » : convenance ou non, compatibilité ou incompatibilité avec notre nature. « Sens subjectif et modal de bon et mauvais » : Bon, comme synonyme de liberté, raison, sagesse, force d'un être qui organise ses rencontres en s'unissant à ce qui convient avec sa nature dans des rapports de convenance. Mauvais, dans le sens d'esclave, de faible ou de fou, qui subit le hasard des rencontres et s'en plaint ou blâme les autres, car sa puissance d'agir est amoindrie. Spinoza remplace la morale du « système du Jugement » par l'Ethique, une « typologie des modes d'existence immanents ».[320] L'objectif est l'augmentation voulue des affects de joie et la réduction des affects de tristesse.

Il nous revient, maintenant, de chercher à situer cette approche spinozienne de la chute dans le cadre même de l'évènement de la chute, pour voir si l'interprétation spinozienne tient compte de la logique du texte et de ce qui s'y joue réellement.

7. Critique de l'analyse spinozienne de la création et de la chute

Nous nous situerons d'abord sur le plan exégétique, textuel, comme Spinoza l'exige dans le *TTP*, pour mettre en évidence ce que le récit dit et ne dit pas ; puis, sur le plan théologico-

[319] *TTP*, ch. 4 et Lettre 19 à Blyenbergh.
[320] G. Deleuze, *Op. cit*., pp. 34-43 ; cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, pp. 1968, pp.214- 233.

philosophique, voire métaphysique, non pas pour juger la révélation par la raison, ou, ce qui revient au même, interpréter l'Ecriture par la philosophie (comme Spinoza le reproche à Maïmonide, reproche qui l'atteint lui-même aussi), que ce soit en première ou en dernière instance, mais pour chercher de la cohérence, de la logique, non seulement dans le « sens vrai » de l'Ecriture, mais aussi dans la « vérité » qu'elle cherche à nous dire ; car, il est manifeste que l'Ecriture, de la Genèse à l'Apocalypse, cherche à nous communiquer ce qu'elle considère comme la vérité, tout autant que Spinoza et toutes les autres philosophies ou métaphysiques cherchent à le faire pour leur compte et le compte de la liberté et du bonheur humains.

a. Planter le décor

→ Le cadre : Contexte créationnel de nouveauté et de pureté, à travers l'acte créationnel continué, divin. L'univers est **ברא** *bara*, créé en Genèse 1 :1, la planète terre en fait partie, mais la terre n'est pas encore rendue habitable, pas encore organisée ; d'où le verset 2 et l'acte d'aménagement qui suit (verset 3 et suivants). *Bara* est un acte de coupure, de rupture, radical, mettant en évidence une œuvre flambant neuve, faite de beauté, de joie et pleine d'espérance.[321] Conditions favorables. « Eden » signifie « délices »…

→ Les protagonistes et leur statut : Dieu (*Elohim*),[322] le Créateur, Adam et Eve, des anges de Dieu au service de Dieu (*chérubim*, 3 :24), le serpent **נחש** *nachash*,[323] qualifié de **ערום** *aroum,* « le plus *aroum* de tous les animaux des champs » (3 :1) : rusé, dans le sens positif

---

[321] *Bara* (créer), en hébreu, vient d'une racine qui signifie « couper » radicalement, « trancher » littéralement, « diviser » (il y a une intense activité de séparations en Genèse 1 à 3 : la lumière des ténèbres, les eaux d'en bas de celles d'en haut par le firmament, la mer de la terre ferme, nuit et jour, le sabbat du 7e jour des 6 autres jours de la semaine, le jardin d'Eden du reste de la terre, l'arbre de la vie de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, séparation (par acte chirurgical) d'Eve d'Adam, etc, sans qu'il y ait de différence ontologique, ou de qualité morale entre les deux termes séparés…). Il s'agit de *bara*-trancher, pour faire surgir (fonder) la vie, de l'être, souvent à partir de rien (*ex nihilo*), ***mais aussi à partir de quelque chose*** (comme en Genèse 1 et 2 ; se souvenir aussi que **עשה** *asah* (faire, produire, réaliser en général « à partir de quelque chose ») s'utilise quelquefois en synonymie avec *bara* (Genèse 2 :4, 1 :26-27). *Bara* désigne une vie nouvelle (comme en Genèse 1 et 2, en Esaïe 65 :17 et Jérémie 31 :22), joyeuse (Esaïe 65 :17-19), qui tranche d'avec ce qui était avant, comme un acte d'*alliance* (*berith*, racine **ברה** *barah*, signifiant aussi couper, car on coupe une alliance dans l'Ecriture, idée de sacrifice). Ce qui importe ici, c'est le sujet de l'acte de création. Or, le sujet de *bara* est, dans 99,99% des cas, *Dieu lui-même* (avec quelques rares exceptions sur les 54 occurrences de ce verbe, comme en Josué 17 :15 ; Ezéchiel 23 :47). En tout cas, pas de matière éternelle préexistante à côté de Dieu. Cf. D. O. Lamoureux, *Evolutionary creation : a christian approach to evolution*, 2009, pp. 391-100)

[322] Pluriel de majesté incluant sa cour royale pour certains, pluriel tout court pour d'autres (se souvenir que dans l'Ecriture, les anges, ni aucune autre créature, ne sont jamais impliqués, en tant que sujets de l'action, dans l'acte de création, de rédemption ou de recréation : Cette gloire revient à Dieu seule, car lui seul est vie. L'Elohim de Genèse 1 doit nécessairement être associé à Genèse 1 :26 (« faisons-nous », « notre image »), qui inclurait difficilement les anges.

[323] Signifie pratiquer la divination, l'occultisme, observer les signes, les présages, les augures.

d'intelligent, subtil, prudent ;[324] enfin, tous les animaux d'Eden et de la terre. Il convient de s'arrêter quelque peu sur le statut d'Adam et d'Eve.

* D'après le récit des origines, Adam est nouvellement créé, en adulte. Il n'est pas un enfant. En effet, Dieu lui donne la responsabilité de gérance ou de régence sur le Jardin des « Délices » (Eden) et sur toute la terre. A cet effet, Dieu lui (leur) donne une feuille de route ou un cahier des charges (« dominer », « cultiver », « garder », « nommer » (1 :28b) : dimension politique.) Puis, Dieu lui donne une compagne, Eve, qui devient son Epouse (Genèse 2 :24 ; Matthieu 19 :1-8), car, « il n'est pas bon que l'homme soit seul ». (Genèse 2 :18). C'est pourquoi, « l'homme quittera son père et sa mère, s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair ». (Genèse 2 :24). L'objectif visé ici est le facteur bonheur à travers la relation avec un être qui soit son **עזר כנגדו** *ezer kenegdo*, à savoir son « vis-à-vis contre lui », ou « une aide contre lui ».[325] « Contre lui » est une amphibologie. « Contre lui », en souvenir du « côté » d'où elle a été prise à travers une opération chirurgicale. Le « contre », ici, est positif : Adam a besoin d'une colonne « contre » laquelle, « sur » laquelle s'appuyer, se reposer : « redevenir » « une seule chair ». Il a besoin d'un tuteur (tutrice) auquel s'attacher pour l'aider à grandir droit et bien dans la construction d'une destinée commune. En d'autres termes, l'homme a besoin d'un « secours », d'un « bouclier », d'où le nom d'*Eliezer*, qui signifie « Dieu est mon secours, mon bouclier ». Sauf que, ici, c'est la femme qui joue ce rôle dans le mariage, selon Dieu ! Elle est « *ezer* », « vis-à-vis », « semblable » à lui, son autre lui-même. On parle du rôle de la femme, celui de l'homme est ailleurs. (Genèse 2 :24).

* Le sens *négatif* de « *kenegdo* », « contre lui », dans le sens d'éprouver sa nature dans la maturation de deux êtres à travers la relation : « Je ferai pour lui une aide *contre lui* ». L'enjeu ici est la construction d'une relation dans la différence. La femme est, certes, « os de ses os et chair de sa chair », mais elle n'est pas lui ! Il n'est pas elle. Elle est elle-même ! Pas de fusion ni de réduction des genres. La différence morphologique, psycho-émotionnelle, idiosyncrasique, est maintenue, mais dans la complémentarité. Ni confusion des genres ni hiérarchisation aliénante. On appelle cela vivre en pleine compréhension, dans le respect, dans la considération, dans l'acceptation et la valorisation mutuelle, dans le dialogue et dans un partenariat d'amour épanouissant, structurant. Cette différence, qu'introduit la femme, ne doit

---

[324] C'est un vrai animal, ce n'est pas un être maléfique. Il y a, en effet, dans la nature, différents niveaux d'intelligence parmi les animaux. Une poule ne peut pas être comparée à un singe ou à un chien, de même qu'une tanche n'a pas le niveau d'intelligence d'un dauphin.

[325] *La Bible Chouraqui*, traduite et présentée par A. Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

pas nécessairement être perçue comme une cause incontournable de différends, mais comme une source d'enrichissement réciproque ! Voilà d'ailleurs pourquoi Dieu lui-même dira qu'il « n'est pas bon que l'homme soit seul. Je lui ferai une aide ou vis-à-vis contre lui ». Le « contre » nous parle de différence dans la complémentarité et non pas nécessairement d'incompréhension et de conflit. Il est sûr que la création de la femme, la présence de l'altérité, mettra la nature de l'homme à l'épreuve (et vis-versa), précisément parce qu'elle est différente de lui et qu'elle n'est pas lui, alors même que tous les deux sont appelés à devenir une seule chair (une seule vie en construction). La relation prime sur le *conatus*, en tant qu'effort pour persévérer dans son être et pour augmenter son bien-être ! Mieux, le *conatus* se doit d'être foncièrement relationnel !

* Ensuite, cette relation de réciprocité, qui est don total, de la personne totale, pour une vie dans sa totalité de ses dimensions, se traduit nécessairement par des relations sexuelles, *en Eden* (valorisation du corps et de ses fonctions, et de la totalité de l'être, en Eden, car l'union sexuelle est aussi psycho-émotionnelle et mentale, Genèse 2 :18-25),[326] débouchant sur un mandat, une mission : la procréation, afin de constituer un monde, une communauté humaine organisée.

* Enfin, Dieu le traite en être spirituel, capable de se transcender et de transcender l'utilitaire, le fonctionnel, le sensible ; un être spirituel, un adorateur : par l'institution du 7e jour, le shabbat, comme jour de repos et d'adoration du Dieu créateur, pour et par l'Homme[327] ; c'est pourquoi il prononce une bénédiction sur ce jour et le sanctifie (*qadash*, mettre à part, le distinguer des six autres jours en vue d'un usage sacré). Si la splendeur de l'espace est envoûtante et « exploitable », « l'architecture du temps », qui nous échappe, nous situe à un niveau de rationalité autre, puisque Dieu crée pour eux, à travers le sabbat hebdomadaire, un palais dans le temps, la sanctification du temps, qui semble nous dire plus de l'humain (et du divin) que la maîtrise de l'espace ;[328] mais il le traite aussi en être rationnel, responsable (quand il lui (leur) dit d'assujettir ou de dominer sur tout le créé, il entend fondamentalement par-là, à travers le statut de gérance, la responsabilité d' « arraisonner » la terre, de l'organiser, de l'

[326] Genèse 4 :1 n'a pas pour but de nous apprendre à quel moment ont eu lieu les premiers rapports sexuels d'Adam et Eve, mais de nous annoncer que, *lors de ces rapports sexuels à ce moment-là*, Eve tombera enceinte et mettra au monde son premier enfant, Caïn. Tirer de ce texte (d'après la chute) l'absence de « connaissance, *yada*) ou d'union sexuelle avant la chute, revient à avoir des « yeux de lynx », sans parler du présupposé néfaste qui a plombé l'histoire des hommes (et des religions monothéistes surtout), consistant à relier sexualité à péché, parce que sexualité à corps-chair. La tradition de la religion juive se distingue de cette tendance jusqu'à nos jours.
[327] Marc 2 :27,28.
[328] A. Heschel, *Les Bâtisseurs du temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1957, pp. 97-205.

« humaniser » : « le cultiver »). Contrairement à ce que dit Deleuze, nous n'avons donc pas affaire à un Adam « malheureux », ici.

b. Eden, ou la « Cité de Dieu » en construction

Spinoza considère le bien et le mal, l'obéissance et la désobéissance comme des choses qui n'ont aucune réalité en Dieu, si ce n'est dans une Cité, dans un Etat. Ces notions n'auraient de sens que dans une société organisée, où chaque homme aurait conféré son droit naturel à tous, dans le cadre de cette organisation étatique, et non pour des hommes à l'état de nature. Or, ce que Spinoza ne relève pas ici, c'est que nous sommes précisément dans cette perspective, dans cette configuration. En effet, il est évident, d'après le récit, que c'est bien un monde nouveau qui naît. C'est un projet de Cité mondiale qui démarre. Dieu insiste pour que la natalité soit démultipliée, devienne pléthorique pour remplir toute la terre (dimension démographique). On leur parle de cultiver (arraisonner) et d'or, de comprendre les lois de la nature et de leur système solaire (et au-delà) et de les mettre à profit (dimensions socio-économiques et scientifiques). Dieu leur parle de mariage et de sabbat (dimensions socio-juridiques et religieuses). Il fixe leur mode alimentaire (végétarisme-végétalisme) et, par-dessus tout, l'injonction de dominer, d'assujettir nous dit qu'Adam était le roi de la terre (politique). Dans une telle configuration, et en suivant la logique spinozienne rigoureusement, on ne devrait donc pas être surpris d'entendre parler de mal[329] (péché) et de bien (« l'arbre de la connaissance du bien et du mal »), de lois-décrets, de droits et de devoirs, d'obéissance et de désobéissance, de mérite et de démérite, de jugement et de récompense ou de punition, comme Spinoza l'admet pour toute communauté politique organisée. Il s'est donc instauré un Contrat Social en Eden, entre Dieu et Adam (terme collectif, corporatif dans l'Ecriture : l'Humanité, la Famille humaine, à travers le premier Homme) et, par la suite, au fur et à mesure des naissances, entre les hommes. Un Etat mondial de droit et de devoirs permettant à la raison (deuxième genre de connaissance) de donner sa mesure et à la raison-intuition de se développer en toute sagesse et vertu (connaissance du troisième genre). Spinoza ramène le bien et le mal à l'utilitaire, relativement aux hommes.

---

[329] *Eth*. IV, Définitions 1 et 2, où Spinoza définit par bien « ce que nous savons avec certitude nous être utile », et par mal « ce que nous savons avec certitude empêcher que nous possédions un bien ». Le bien est ramené à l'utile (pas à l'utile en soi), mais, dissymétrie, le mal n'est pas ramené au nuisible, mais à ce qui nous empêche de posséder quelque bien.

Chantal Jaquet souligne que Spinoza maintient les notions de bien et de mal, non pour les fonder « sur une ontologie, mais sur une anthropologie et n'a (n'ont) de sens que dans la sphère des affaires humaines ».[330] Aucune réintroduction, « dans son système, des valeurs absolues ou des réalités transcendantes. Le bien et le mal n'existent que par et pour les hommes. »[331] Le souverain bien lui-même est un « concept relatif et ne trône pas aux dernières limites du monde intelligible comme chez Platon ».[332] Dans ce cas, pourquoi ne pas tout simplement remplacer la classification de bien par l'utile ? Premièrement, parce que l'un ne s'identifie pas à l'autre, et parce qu'il s'agit de savoir « avec certitude » ce qui nous est utile : « Le bien, c'est l'utile vrai ou le vraiment utile ». Nous sommes donc avec les notions communes, ici, la connaissance du deuxième genre.[333]

Si nous suivons la logique spinozienne telle que Jaquet vient de nous la rappeler, le récit de Genèse 1 à 3 nous situerait dans le cadre par excellence où, selon Spinoza, la raison et la vertu trouvent les meilleures conditions de déploiement : dans une société organisée, dans un Etat (en route vers le troisième genre de connaissance…) en pleine construction.

Mais, il est difficile, voire impossible, *scripturairement parlant*, de s'arrêter à cette séparation spinozienne radicale entre le Dieu-Nature absolu et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; difficile de se cantonner à cette césure entre le décret du Dieu-Nature absolu et les décrets ou lois donnés par Dieu aux hommes (le Décalogue, en particulier), résumé dans *agapè*. Que Dieu soit Dieu et que les créatures ne le soient pas, voilà une évidence biblique, que Spinoza exploite de belle manière et de façon absolue. Trop absolu, peut-être ! Car, il est évident que, tout en présentant un Dieu immanent qui est tout ce que le Réel peut être et est actuellement, il crée un abîme absolu et donc infranchissable entre l'infini et le fini, précisément là où le Dieu de l'Ecriture cherche à créer des passerelles, des ponts, une « alliance », « l'Alliance » ![334] Dans l'Ecriture, c'est le Dieu Absolu (Dieu transcendant) qui est en même temps le Dieu roi d'Israël (théocratie) et du monde (Dieu immanent). La clef se trouve dans la compréhension même de ce qu'est la nature de Dieu et des types de relations qu'il entretient avec sa création. Nous ne parlons pas de ses attributs, ici, mais bien de son essence, de ce qui le définit absolument, de ce sans quoi il ne peut être Dieu. Car, les attributs peuvent être des

---

[330] Ch. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 87.
[331] *Ibidem*.
[332] *Ibidem* ; Cf. Platon, *La République*, VII, 517b, Paris, GF Flammarion, 1966, p.276 (trad. R. Baccou).
[333] *Ibidem* ; cf. aussi pp.77-89.
[334] **ברא** *bara*, créer, et **ברה** *barah*, alliancer, les deux verbes renvoyant à l'action de trancher, de couper, de rompre, pour faire advenir du nouveau, pour mieux réunir.

qualificatifs qui ne disent pas l'être de l'Etre. Dire que Dieu est corporalité-matérialité, nous situe dans le domaine des attributs (dans la logique spinozienne), autant que dire que Dieu est Pensée-Entendement (les deux attributs de Dieu connus des hommes, selon Spinoza). Il en est de même des attributs divins que les théologiens identifient historiquement (omnipotent, omniscient, omniprésent, éternel, immuable, juste, saint, etc.). Nous parlons d'essence.

Or, le récit génésiaque de la création d'un monde nouveau[335] vise précisément à combler cette distance entre le Créateur et le créé, sans qu'il faille exclure l'existence d'autres êtres intelligents dans l'univers, à part l'homme. En somme, nous sommes en train de nous demander pourquoi (causes, mobiles) et pour quoi (projet, buts) Dieu crée une nouvelle race, la race humaine.[336] En réalité, tout est construit, par le Dieu génésiaque, de telle sorte que les créatures comprennent qu'il n'est pas une chose, ni un système, ni une entité, ni la Création en tant que Nature-Univers, incapables de conscience ou de pensée propres, personnelles, incapables de parler, d'agir, d'entendre, de voir, de sentir ou de ressentir, incapables de relations personnalisées. Nous serions alors en pleine idolâtrie, en pleine chosification du divin, en pleine défiguration de la « gloire de Dieu ». Car, l'Ecriture distingue le Créateur et la Nature (l'Univers total) qu'il a créé.[337] Mais, pourquoi cette distinction ? Quelques références intéressantes :

« Elles (les idoles) ont une bouche et *ne parlent point*, elles ont des yeux et *ne voient point*, elles ont des oreilles et *n'entendent point*, elles ont des mains et *ne touchent point*, des pieds et *ne marchent point*, elles ne produisent *aucun son* dans leur gosier. » (Psaumes 115 :5-7). Et : « Ces dieux sont une colonne massive, et ils *ne parlent point… Mais, l'Eternel est Dieu en vérité, il est un Dieu vivant et un roi éternel…* Les dieux qui n'ont pas *fait les cieux et la terre* (la Nature, l'Univers, le Tout) disparaîtront… *Il (l'Eternel) a créé la terre par sa puissance, il a fondé le monde par sa sagesse, il a étendu les cieux par son intelligence… C'est lui qui a tout formé »*. (Jérémie 10 :5, 10-12, 16). Enfin : « A qui voulez-vous comparer Dieu ? Et quelle image ferez-vous son égale ? » (Esaïe 40 :18).

D'après ces passages, Dieu se distingue de sa création dans le but de prévenir et de condamner toute pensée ou toute forme d'idolâtrie, de détournement du véritable culte du vrai Dieu et d'anthropocentrisme indu.[338] Mais, c'est aussi pour d'autres raisons déterminées et déterminantes : Dieu crée une distinction entre lui et la Nature universelle parce que c'est lui

---

[335] Genèse 1 : *2* jusqu'au ch.3.
[336] Romains 8 :38-39.
[337] Psaumes 33 :6-9 ; Colossiens 1 : 16-18 ; Jean 1 :1-4.
[338] Esaïe 40 :18-25 ; Jérémie 10 :1-7 ; Psaume 115 :3-8 ; Romains 1 :18-23.

qui a créé la Nature universelle et qu'elle ne peut pas être identifiée à lui : l'œuvre d'art n'est pas l'Artiste. L'Artiste précède l'œuvre d'art.

Enfin, raison finale de la distinction entre les œuvres de la création (ou la création) et le Créateur, d'après les passages cités : Parce que le Dieu de l'Ecriture, le Créateur, est « un Dieu *vivant* et un *roi* éternel ». En tant que « vivant », il « parle », il « voit », il « entend », il « touche », il « marche » (doué de mouvement, de déplacement libre). En outre, il a créé « les cieux et la terre » (la Nature universelle, le Tout) par sa propre « puissance » et par sa propre « intelligence ». Ce point est important. Le Dieu vivant, dans l'Ecriture, est le Dieu de la Vie, le Dieu-Vie. Spinoza en dit autant. Cependant, leur chemin se sépare à partir d'ici. Il donne vie, il donne existence à *la Nature totale* : il l'arrache de l'inexistence : *bara*. En effet, le Dieu de l'Ecriture est absolu *in se* et *per se*, *en lui-même* et *par lui-même*, sans aucun rapport de dépendance ontologique, ou d'identification substantielle avec l'Univers ou ce que Spinoza appelle la Nature. C'est l'un des aspects essentiels que vise à enseigner le récit génésiaque. Il en découle, toujours selon les textes, que ce Dieu vivant et absolu, est un Sujet conscient, pensant, doué d'intelligence propre, et non indirecte, non dérivée, car c'est lui-même qui, par *sa propre Mens* ou *Intellectus*, a créé la Nature cosmique totale. Si des choses singulières (modes) pensent, dans la Nature, c'est d'abord (originellement et originairement) parce que Dieu *lui-même* pense (Substance pensante), et qu'il les a dotés ou nantis de son propre don de penser, *sans s'en exempter lui-même*. De sorte que, si *Homo cogitat*, c'est parce que *Deus cogitat* (à proprement parler), et non l'inverse. Le Dieu-Nature de Spinoza ne pense pas. Ce sont ses créatures-modes qui pensent pour lui. Ou, mieux encore, il pense *par* ses créatures-modes. Nous ne sommes pas dans l'Ecriture, ici. Nous ne sommes pas dans le récit génésiaque, ici.

Ce Dieu de l'Ecriture, vivant-absolu, et conscient-pensant, le Dieu de la Genèse, est aussi le Dieu relatif, au sens premier de *relation* : Il « parle », il « voit », il « entend », il « touche », il « marche » (doué de mouvement, de déplacement libre vers ceux qu'il désire atteindre). Ce qui n'est pas le cas des idoles. Ce qui n'est pas non plus le cas de La Nature, comprise, en elle-même, à la manière spinozienne, à savoir en tant que La Substance, ou L'Etre infini, ou La Nature.[339] Le Dieu de l'Ecriture va directement et personnellement à la rencontre de ses modes ou créatures, comme nous le voyons dans le récit des origines (en tant qu'Etre personnel ou par la *Ruach*). En retour, les modes-créatures vont à la rencontre de Dieu,

[339] *Eth*. I, Déf. 6.

s'adressent à lui, dans la prière, par exemple. C'est une chose impensable dans la logique spinozienne. Certes, le Dieu-Nature spinozien est lois ou décret, et par là il est en lien avec les modes. Mais, même là, la dichotomie est grande. Spinoza considère que les lois des cités humaines ne sont pas le décret éternel de Dieu, tout en étant ses lois. De sorte que ce que nous appelons bien (bon) ou mal (mauvais), soit n'existe pas pour Dieu, ou bien ne correspond absolument pas à ce que Dieu appelle bien (bon) ou mal (mauvais). Mieux encore, Dieu accepte l'un et l'autre nécessairement comme constituant sa volonté pour l'univers.

Mais, les êtres humains, ont-ils besoin seulement de la dimension juridique de la légalité, biologique de la vie (que dispense Dieu-Nature) pour être libres et heureux ? D'ailleurs, à ce titre, le Dieu-Nature spinozien, est-il réellement libre et heureux ? Quel sens ces termes peuvent-ils avoir de concret et de vrai pour lui ? Comment peut-on, comment peut-il donner, ce qu'on n'a pas soi-même, ce qu'il n'a pas lui-même ? Peut-on parler de liberté pour un être qui ne pense pas lui-même et qui est censé avoir créé la liberté ? Questions pertinentes et redoutables, à notre sens. Le Dieu de la Genèse, et donc de l'Ecriture, est un Dieu vivant, pensant et, par implication, relationnel, dialoguant, communicant, recherchant le contact avec ses créatures. D'où l'érection naturelle d'une Cité terrestre en pleine construction en Eden.

Toutefois, Dieu n'a pas besoin de relation pour être et persister dans l'être (il ne serait pas absolu ou autosuffisant, sinon), mais parce que *nous* en avons besoin ! Pas parce qu'il en a besoin, mais parce que ce qui le rend absolu, et donc libre, c'est le fait qu'il soit *relation* ! C'est son essence primordiale.

Voilà pourquoi l'Ecriture déclare que « *Dieu est Amour* ».

Engouffrons-nous dans cette brèche, qui nous permettra de mieux comprendre et mesurer ce qui se joue en Genèse 1-3.

c. *Chesed-Agapè*, la clef alliancielle du tout

Jésus dira aux Juifs : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres ». (Jean 8 :32).

Dieu seul sait tout. Dieu seul connaît toute la vérité. Dieu seul est donc liberté absolue. Aucune créature ne connaît toute la vérité. Aucune créature ne peut donc se dire absolument

libre. Tous les êtres ont une connaissance partielle de la vérité. Tous les êtres, dans la mesure où ils sont exposés à la vérité, peuvent s'éveiller à la liberté et donc grandir en liberté. La liberté est donc un processus d'illumination, un chemin de connaissance et d'expérience de la vérité de Dieu, sur Dieu et en Dieu. Sur ce chemin de liberté par la vérité de Dieu, chaque être est continuellement confronté à la nécessité de faire des choix, de prendre des décisions en rapport avec ce qu'il sait ou croit être la vérité. Or, quand l'Ecriture déclare que Dieu est la vérité, elle n'entend pas seulement par là qu'il connaît parfaitement tout ce qui existe dans la Nature universelle, les relations qui les relient et toutes les causes de tout ce qui arrive. Le Dieu de l'Ecriture, en tant qu'il est la vérité, est d'abord, avant tout, par-dessus tout et essentiellement *Amour* (*hresed)*, ou *agapè* (pour reprendre la terminologie du Nouveau Testament), c'est-à-dire bonté-miséricorde et justice-équité. C'est ce que Paul exprime dans le célèbre chapitre de 1 Corinthiens 13, le chapitre de l'amour (*agapè-chesed*), dont voici quelques extraits :

« Quand je parlerais les langues des hommes et des anges (…), quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même toute la foi, jusqu'à transporter les montagnes (…), quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais même mon corps pour être brûlé (sous-entendu pour mes convictions), si je n'ai pas l'amour (*agapè-chesed*), je ne suis rien, cela ne me sert de rien. Maintenant donc, ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance et l'amour (*agapè-chesed*), mais la plus grande de ces choses, c'est *agapè (chesed)* ».

Il est à relever que Paul situe la prophétie et la foi (domaines imaginatifs dans le système spinozien) au même niveau que la connaissance de tout et la science de toute la chaîne mystérieuse des causes qui les relie.

Dieu est Amour, car, à proprement parler, il aime toutes ses créatures et entretient des relations personnelles avec elles.

Et Jean de conclure :

« Celui qui n'aime pas, n'a pas connu Dieu.

Car, **Dieu est amour** (***agapè-chesed***). » (1Jean 4 :8).

C'est ainsi qu'il se révèle à Moïse. Quand Moïse lui demande son Nom, il répond par le tétragramme sacré יהוה Je Suis, ou encore : אהיה אשר אהיה « Je suis Celui qui suis, ou Je serai ce que je serai » (Exode 3 :14). En Exode 33 :17-23, quand Moïse demande à Dieu la

permission de voir sa gloire ou encore sa face (*paniim*), autrement dit, Dieu dans sa réalité absolue, dans tout son Etre, Dieu lui répond qu'il ne peut exaucer cette requête, non parce qu'on ne peut pas le voir, mais parce que nous ne sommes pas encore en mesure de le voir tel qu'il est en vérité, sous peine de cesser d'exister ! Il verra Dieu de derrière, en d'autres termes, il verra ce qui se cache derrière la face de Dieu. On appelle cela le Nom de Dieu, l'essence du tétragramme sacré. En effet, à défaut d'image directe et faciale, Dieu déclinera son Nom, sa nature fondamentale, son essence profonde : « L'Eternel, l'Eternel, Dieu miséricordieux (*charoum*) et compatissant (*chen*), lent à la colère (infiniment patient), riche en bonté (***chesed***) et en fidélité (***emet***), qui conserve son amour (***chesed***) jusqu'à mille générations, qui pardonne (*nasa* = endosser, porter) l'iniquité, la rébellion et le péché, mais qui ne tient pas le coupable pour innocent… » (Exode 33 :17-23//34 :5-7). *Chesed*, en d'autres termes, bonté et justice. *Chesed* est souvent accompagné d'*emet*, qui est le terme hébreu pour vérité, fidélité-foi, obéissance à la loi, solidité ! Couple inséparable : Miséricorde-Bonté et Justice-Equité, c'est-à-dire la vérité ![340]

La même vérité s'exprime par la bouche de Jésus, celui dont Spinoza dit qu'il est « la bouche de Dieu » :

« Car *Dieu a tant aimé (agapè*, l'équivalent de *chesed*, dans le Nouveau Testament) le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui, ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle ». (Jean 3 :16).

L'idée scripturaire est que Dieu est « Je Suis », Vie, l'Eternel, l'Etre même, *parce qu*'il est Amour : Il aime sa création de manière directe, et non indirecte, personnelle (et non impersonnelle) et proprement parlant (et non de manière dérivée ou circulaire)! Cette idée, qui détermine tout le reste, fait que le Dieu-Nature spinozien et le Dieu biblique sont dans une incompatibilité ontologique, axiologique et sotériologique.

Le fait même que le Dieu-Nature spinozien n'ait pas d'entendement (*intellectus*) propre (puisque c'est l'ensemble de tous les *mens* et des *intellectus* des créatures qui constituent son attribut Pensée), ni de volonté, ni d'affects, le met, le contraint, tout logiquement, à dire que Dieu-Nature n'aime pas, « à proprement parler ». Spinoza déclare, en effet :

[340] Psaumes 89 :15 ; 85 :11.

« *Dieu, à proprement parler, n'aime personne et ne hait personne, car nul affect de Joie ou de Tristesse ne l'affecte* ».[341]

On croirait lire Aristote.[342] Spinoza suit Aristote quand il enseigne que Dieu se pense lui-même, sauf que, chez Aristote, c'est son Dieu qui pense, tandis que chez Spinoza, Dieu pense à travers ou par l'entremise de ses créatures. Chez Aristote, Dieu est la pensée qui se pense elle-même, car il ne peut penser à inférieur que lui, ce qui serait indigne de sa part (or, il n'y a personne d'égal à lui ni supérieur à lui). Spinoza abonde dans le sens d'Aristote quand ce dernier affirme que Dieu est impassibilité totale, car le désir et les affects sont imperfection et instabilité d'être. Spinoza ne le suit plus lorsqu'il enseigne l'idée du Dieu moteur non-mû lointain qu'il est, n'exerçant aucune action efficiente sur le monde.

Cette proposition peut s'expliquer d'au moins trois manières : d'abord, par le fait que le Dieu spinozien ne possède pas de conscience propre, à proprement parler, puisqu'il n'est pas une « Personne », mais la Nature ; ensuite,[343] par la perfection de Dieu, en ce sens qu'en Dieu toutes les idées étant adéquates et parfaites, c'est-à-dire qu'il est l'intégrale de toute la capacité de penser et d'agir de la Nature, Dieu ne peut ni augmenter ni diminuer sa perfection, c'est-à-dire qu'il ne peut, étant éternel, avoir de passions, et donc ne peut éprouver ni joie ni tristesse, ni haine ni amour pour personne ; et enfin, par l'idée aussi que Dieu ne fait que s'aimer lui-même à travers les hommes. L'amour envers Dieu (*amor erga Deum)*, que Spinoza nomme « le souverain bien, auquel nous pouvons aspirer sous la dictée de la raison, et qui est commun à tous les hommes »,[344] est *une partie* de l'amour dont *Dieu s'aime lui-même*, une partie de l'*amor Dei intellectualis*[345] : c'est un seul et même amour. « *Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et, par conséquent, l'amour de Dieu pour les hommes, et l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu, est une seule et même chose* ».[346] Car, les créatures étant en Dieu, et leur pensée étant partie de la Pensée de Dieu, le fait pour elles de s'aimer entre elles et d'aimer Dieu-Nature, c'est « comme si » c'était Dieu lui-même qui aimait : c'est la circularité spinozienne : Dieu s'aime lui-même. Spinoza conclut que c'est « cet amour ou béatitude qu'on appelle Gloire

---

[341] *Eth*. V, 17, Corollaire.
[342] Aristote, *Physique*, VII, 1 ; VIII, 4, 10, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (trad. H. Carteron); *Métaphysique*, Théta, 8, 1050 b 28, et Lambda, 7, Paris, Vrin, 1981 (trad. J. Tricot) ; *Génération et Corruption*, I, 6, et 323 b 14.
[343] Cf. F. Alquié, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, p. 376.
[344] *Eth*. V, 20, deuxième Démonstration ;
[345] Cf. A. Matheron, « L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'*amor erga Deum* », *Les études philosophiques*, Puf, n° 2, avril-juin 1997, p. 231-248 ; et P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Eds Honoré Champion, 2005, 392-415.
[346] *Eth*. V, 36, Corollaire ; cf. aussi A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Eds Kimé, 1994, pp. 64- 67.

dans les livres Sacrés, et non sans raison. »[347] L'amour intellectuel de Dieu est donc réciproquement amour des hommes envers Dieu et amour de Dieu pour les hommes (Dieu n'ayant pas de conscience ou d'entendement propre ou personnel), c'est-à-dire Amour de Dieu pour lui-même.[348]

Cette insistance spinozienne récurrente et massive sur Dieu qui « s'aime lui-même », qui représenterait « la gloire » dont il a parlé et qu'il a montrée à Moïse, est, pour le moins, problématique, scripturairement parlant. Pour parvenir à dire que Dieu aime ses créatures (ce qui n'est pas une réalité, puisque Dieu-Nature n'est pas un Etre conscient, volitionnel et affectif, il pense, veut et sent par ses modes), Spinoza doit « tourner en rond » (circularité) sous cette forme :

Dieu ne peut aimer personne ni rien, à proprement parler,

Mais, les créatures aiment Dieu,

Et les créatures s'aiment entre elles,

Or, les créatures sont des modes ou des parcelles de Dieu,

Car Dieu-Nature est *Tout* ce qui est,

Dieu, *par ses modes aimants*, aime ses modes (créatures),

Donc, Dieu s'aime lui-même.

Tout ceci parce que, à proprement parler, le Dieu-Nature spinozien n'a personne en face de lui, ni à côté de lui, ni en dehors de lui, ni au-dessous de lui, et encore moins au-dessus de lui. Il est Tout ce qui est, et *Tout* ce qui est, est en lui, et est corporativement lui. Cercle infini, sans fin, mais Cercle absolu, sans relation d'extériorité, qui se referme sur soi-même : pas de transcendance d'être, ni de juxtaposition d'être. *Si* les créatures pensent, c'est Dieu qui pense, mais, paradoxalement, *ce* que les créatures pensent, Dieu ne le pense pas absolument. Si les créatures aiment, c'est Dieu qui aime, mais, paradoxalement, l'amour que distillent les créatures, ce n'est pas Dieu qui aime par-là, car, le bien et le mal sont réalité divine, autant que

---

[347] *Eth*. V, 36, Scolie.
[348] Cf. R. Misrahi, Spinoza, *Le système du monde, la réalisation de soi et la félicité*, Collection « Ouverture », Paris, Ed. Jacques Grancher, pp. 238-239.

le chaud et le froid. C'est ce que Spinoza parvient à comprendre comme étant la « *Shekinah* » de Dieu, révélée dans le Sanctuaire hébreu ou la gloire révélée à Moïse.

Or, cette compréhension spinozienne de Dieu et de l'Amour, ou de « la *Shekinah*-gloire de Dieu » ne correspond pas à la description et à la vision de Dieu et de son Amour dans l'Ecriture.

Dans l'Ecriture, *Dieu est chesed*. Ce terme apparaît 204 fois dans l'Ancien Testament, souvent dans les Psaumes. Dieu est, en général, le sujet de l'action. Il en est au cœur de l'action. C'est sa caractéristique essentielle. Rarement le terme s'applique à l'amour de l'homme envers Dieu, mais, c'est quasi systématiquement l'inverse ! Quand l'homme en est le sujet, il aime son prochain. Toute l'histoire de Dieu avec son peuple, le peuple de l'alliance, s'exprime en termes de *chesed*. Mais, comme son peuple est mandaté par lui comme des missionnaires de son *chesed*, c'est donc tous les hommes qui sont concernés par le *chesed* de Dieu.[349] La création est le résultat du *chesed* de Dieu (Psaumes 136 :5-9 ; Esaïe 54 :5). Son *chesed* dure éternellement.[350] On l'associe souvent à *emet* ou *emunah* (la vérité, la foi-fidélité, l'espérance, digne de confiance, solidité).[351] Ce terme a une vingtaine de significations : Amour qui ne faillit pas, amour décidé, ferme et solide, amour fidèle, gentillesse pleine d'amour (*lovingkindness*, en anglais), grâce, bienveillance, clémence, fidélité, miséricorde, compassion, immutabilité, détermination, constance, ce sur quoi on peut compter ou ce dont on peut dépendre, engagement-consécration à, digne de confiance, intégrité, patience, dévouement, passion, qui supporte longtemps et patiemment, bonté, loyauté, générosité. Deux sens ressortent nettement : la solidité ou la force relationnelle (constance, résolution), fondée sur l'amour fidèle et ardent se manifestant par des attentions continuelles. *Chesed* s'inscrit profondément dans des relations maritales, matrimoniales, à la fois d'affection chaude et de légalité responsable. Dieu, puisque c'est lui qui aime fondamentalement et proprement, manifeste sa générosité débordante, sa miséricorde, sa loyauté, sa fidélité et son dévouement à l'homme. Nous sommes dans les relations d'Alliance ici. Dieu intervient en *promettant* et en faisant le *serment* par lesquelles il bénira en répondant aux besoins de son peuple et donc des hommes, en dépit de leur infidélités. Ses promesses et son serment sont les « deux choses dans lesquelles il est impossible que Dieu

---

[349] En Jean 3 :16, Jésus le confirme : « Car Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle ». Dieu dit à Abraham dans le cadre de l'alliance : « Toutes les familles de la terre seront bénies en ta postérité ». (Genèse 12 :1-3).
[350] Deutéronome 7 :9 ; 5 :10 ; Exode 20 :6 ; Psaumes 136.
[351] Psaumes 89 :15 ; 85 :11

nous mente »[352] quant à son engagement envers la race humaine. C'est cela qui se joue en Eden et qu'il faut garder à l'esprit dans l'interprétation de l'Ecriture.

Cette panoplie de significations a un sens et un centre : Le décentrement de soi et la centration sur autrui. Le désintéressement. Dieu n'est pas tourné vers soi-même. La même idée se dit ainsi par les anglais : *no self-centeredness, but other-centeredness. No selfishness, but self-denial*. Dire que, fondamentalement, Dieu s'aime lui-même et que c'est cela sa gloire, c'est passer à côté du Dieu biblique. *Chesed* est oblatif par essence, tourné vers autrui, vers l'autre : c'est peut-être pour cela que le christianisme parle de l'unité de la divinité comme un centre communautaire triune de vie et de don de soi, une famille soudée par *chesed* ; c'est certainement pour cela que l'Ecriture présente la création comme un acte d'amour divin incontournable, nécessaire, normal, du point de vue du Dieu-*Chesed*.

Il y a quelque chose de passionné (désir) et d'intelligent, de volontaire et de responsable dans le Dieu-*Chesed* de la Genèse, le Dieu de l'Alliance créationnelle. *Chesed* exprime l'idée d'un Dieu qui est l'opposée même de l'impassibilité aristotélicienne qui a traversé les temps. Nous ne sommes pas réduits à définir systématiquement le désir comme étant la conscience d'un manque, d'une privation, d'un besoin. En Dieu, il existe des désirs sans manque. Le désir *divin* est une expression qui prend sa source dans une surabondance infinie, dans une plénitude massive. En d'autres termes, *Dieu a désiré Adam et Eve* précisément parce qu'il a tout. *Dieu désire* ses créatures justement parce qu'il est tout ! Dieu désire l'homme justement parce que « Dieu est Amour (*agapè*, de *chesed*) » (1Jn 4 :8,16) ! Spinoza dira d'ailleurs : « Ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, c'est parce que nous la désirons que nous la jugeons bonne. »[353] Dieu nous désire et nous aime, non parce que nous sommes désirables ou aimables, mais parce qu'il nous désire, parce qu'il nous aime. C'est *son* rapport avec nous qui nous rend fréquentables, désirables. Et l'Amour est sa plénitude ! Il se suffit à lui-même précisément parce qu'il est Amour, *c'est-à-dire* relation, désir, don de soi, accueil, réception et pure générosité ! On peut dire que, paradoxalement, l'existence d'Adam a été le fruit d'un Trop Plein d'Amour.

La suffisance de la divinité n'est pas à définir par rapport aux choses que l'on a « suffisamment ». Suffisamment de quoi ? Avoir ? Recevoir ? Mais, *en Dieu, il s'agit de ce qu'il donne...* Définition de la suffisance divine, et donc de son essence absolue :

---

[352] Hébreux 6 :13-20.
[353] *Eth*. III, 9, scolie.

Avoir, c'est donner. Être, c'est se donner. Se donner, c'est devenir (l'extrême plasticité infinie de l'Etre divin).

Renversement d'une certaine catégorie de pensée. Récompense de l'amour = donner, c'est justement le fait de donner, de savoir que la liberté, la sécurité et la joie de l'autre augmentent. Sans aucun pouvoir ni possession, ni droit sur l'autre. Amour inconditionnel, désintéressé, immuable. En pure perte. Le don ou le don de soi n'est pas cessation ou privation, mais plénitude. Cependant, l'amour-*chesed* est en dehors de toute notion de possession, car ce sont les choses que l'on possède. La possession suppose d'avoir des droits totaux sur ce dont nous sommes propriétaires. Posséder (*posse*, en latin) signifie pouvoir, avoir la force, exercer un pouvoir sur). Pré-supposition d'appartenance de l'autre à soi. C'est l'inverse. S'il y a appartenance, c'est moi qui appartient à l'autre, l'autre ne m'appartient pas (clin-d'œil à Levinas). *Chesed* consiste à laisser l'autre entièrement libre d'être lui-même. Affranchissement de l'idée même d'avoir un droit sur lui. L'amour persiste à aimer, même si l'autre ne lui appartient absolument pas. Pas besoin de posséder l'autre. Il s'agit de persister à le désirer, à désirer pour lui.

L'affirmation de soi, c'est bien. C'est le *conatus*. L'affirmation d'autrui, c'est mieux. L'affirmation de soi à travers l'affirmation d'autrui, c'est encore mieux. Dans cet acte, mieux, dans cette vie sacrificielle, oblative, extatique (sortie de soi, vers l'autre) qu'est l'amour-*chesed*, se trouve l'identité, la paix, la joie, l'advenir et le devenir humain. Avant de voir Dieu comme un être fixe, il s'agit d'abord de le voir comme un être en mouvement. Jaillissement continuel : fleuves de feu et fleuves d'eaux qui sortent du trône, c'est-à-dire torrents d'amour.[354] Pur jaillissement. Pure existence (*ex-stare*, se tenir hors de soi, pour donner de l'existence aux autres, donner de la joie, de la vie, de la sécurité). Dieu est en existence (en sortant de lui-même), jaillissant continuellement vers autrui. Dieu est en devenant ! C'est aussi ce que nous révèle Exode 3.14 : « Je suis celui qui suis ». Autre traduction : « Je serai qui je serai ». Où sont donc le fixisme et l'impassibilité ? On a plutôt l'impression que Dieu conserve son immutabilité en acceptant de devenir, en acceptant le changement, la nouveauté. Nous parlons de la vie de *chesed*, du Dieu de la création, de la rédemption. Puisque Dieu est jaillissement, foisonnement, il est pure ouverture, altérité. Pas de peur de ne pas avoir assez. Pas peur de ne plus en avoir. Pas peur de ne pas être, ou de ne plus être. Simplement parce que être et avoir c'est donner et se donner. *Chesed-Agapè* n'a pas peur pour soi, mais pour l'autre. La peur pour soi dégrade les

[354] Apocalypse 22 :1,2 ; Daniel 7 :9,10 ; Psaumes 36 :8-10.

forces vitales, c'est pourquoi agapè est vie. La préoccupation pour soi, l'inquiétude, le souci, frise la convoitise et l'idolâtrie et détruit toutes les forces vitales. Mais, *Chesed* pour autrui, cela augmente les forces vitales. Dieu est *chesed-agapè*, voilà pourquoi il est vie, énergie cosmique.

La race humaine adamique a été créée, « *designed* », pour fonctionner ainsi, comme Dieu. D'où la notion d'image. L'expulsion de cette notion de toute approche scripturaire est anti-scripturaire. Il y a chute, il y a eu péché en Eden et au ciel quand le *conatus* est devenu imperceptiblement ubris, affirmation démesurée de soi, amour exorbité du moi, désir trop prononcé pour soi, au détriment d'autrui. On connaît la charge d'accusation d'anti-altérité[355] et d'égoïsme que Levinas portera contre le *conatus* spinozien,[356] surtout face à une affirmation spinozienne comme : « L'effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'est rien de plus que l'essence actuelle de cette chose. »[357] Le *conatus*, dans la vision biblique, est *conatus* agréé par Dieu, lorsque l'énergie qui l'arme et le motive intimement, prioritairement et suprêmement, est le désir pour autrui, et non pour soi. Si le mouvement premier et intime dans les *modes* du *Deus-Natura* spinozien (quoi que son Dieu n'ait pas de désirs *lui-même*) est le *conatus* pour soi, pour l'affirmation et l'augmentation de soi, le mouvement premier et intime dans les créatures du Dieu-*Chesed* (lui-même désirant) est le *conatus* pour autrui, pour l'affirmation et l'augmentation d'autrui. Il ne s'agit pas seulement de penser l'altérité ou l'intersubjectivité à travers ou à l'aune de la position, de l'affirmation de son droit naturel et de l'accroissement de sa puissance d'agir pour son propre développement. Si le *conatus* devait rester égocentré dans ses mobiles et intéressé dans ses intentions (pour ne pas dire fins), nous serions alors pris dans un schéma naturaliste intelligemment pernicieux pour le conatus lui-même. On comprend alors ces paroles de Jésus : « Si quelqu'un veut venir après moi, *qu'il renonce à lui-même* (…), et qu'il me suive. Car, celui qui voudra sauver sa vie la perdra, mais celui qui la perdra à cause moi la trouvera ». (Matthieu 16 :25,26). La liberté, dans la logique de *chesed-agapè*, se trouve dans l'augmentation de celle d'autrui avant la sienne. La sécurité et la paix du ciel se trouvent dans l'augmentation de celles des autres prioritairement. Le plein développement de sa puissance d'agir et de sa joie se trouve dans le plein développement de la puissance d'agir et de la joie d'autrui prim-ordialement. Autrui est la vérité du sujet ! L'altérité

---

[355] Levinas, *Totalité et Infini* : *Essai sur l'extériorité*, rééd. Le Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1992.
[356] Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974 ; *Difficile liberté*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1984 ; *L'Au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, coll. " Critique "1982. Pour le rapport de Simone Weil et de son maître Alain contre le *conatus* de Spinoza, contre son panthéisme et contre la notion du Dieu-puissance, dans la même veine que Levinas, mais dans une perspective chrétienne (dans la création et la rédemption) cf. A. Comte-Sponville, « Le Dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza) », in *Spinoza au XXe siècle*, sous la dir. d'O. Bloch, PUF, 1993, p. 13-39.
[357] *Eth*. III, 7.

est la force du *conatus* vu d'un point de vue biblique. L'intersubjectivité est la fonction constitutive du moi. Nous sommes chez *chesed-agapè*, ici. Ce danger ou risque que nous signalons dans le *conatus* spinozien est le même que reproduit Gilbert Vincent à travers l'analyse du cheminement cartésien à la recherche d'un fondement sûr pour l'être. Selon Descartes, « l'affirmation d'existence (d'autrui) est suspendue à « ma seule puissance de juger ». Le primat du jugement coïncide avec la primauté d'Ego, et l'une comme l'autre s'affirme à la place d'une intersubjectivité première, dénigrant l'échange sensoriel par lequel cette intersubjectivité se manifeste. L'intersubjectivité n'ayant aucune fonction constitutive (…), doute mine la « croyance » primaire, primordiale, en l'eccéité d'autrui. Le doute invalide la présence, la présentification d'autrui en première personne et fait passer la question : **qu'est-ce** que c'est ? pour plus légitime, pour plus fondamentale que la question : **qui** est-ce ? »[358]

Chez Descartes, l'âme est *res cogitans*, une chose ou substance pensante fondée *absolu*ment en soi et par soi, sans relation. La conscience au risque d'autrui. Il est vrai que, pour ce qui est de Spinoza, le risque du *conatus* que nous relevons ici, ne se présente aucunement sous le même angle que le risque cartésien du *cogito*. La constitution de la conscience est seconde chez Spinoza puisqu'elle s'opère de l'extérieur vers l'intérieur, à travers l'idée des affections du corps. Ce n'est donc pas cet aspect que nous interrogeons ici, mais cette puissance radicale d'affirmation de soi (*conatus*),[359] qui n'est pas, par essence, chez Spinoza, une puissance d'affirmation d'autrui.

L'homme a été construit, selon le Modèle, Image ou Vision divins, pour que le *conatus* soit rempli, originairement, de l'affirmation d'autrui, c'est-à-dire de Dieu et des autres, et non de soi-même, ni de la recherche de soi-même, et encore moins de la recherche d'autrui (faire société) pour mieux combler et réaliser son droit naturel à la vie et à la béatitude. Car, si le Dieu biblique lui-même devait être intéressé dans son amour, il n'aurait pas créé l'univers, au vu de sa prescience !

d. La *création* d'Adam comme acte de rédemption et de crucifixion divine

Car, la divinité, avant toute création, était un système ouvert. Ouvert sur l'avenir et sur autrui. D'où la création comme processus inéluctable ! Puisque aimer consiste à donner de

---

[358] G. Vincent, « Corporéité : Présence, sensibilité, et vulnérabilité », *Le Corps, Le Sensible et le sens* (sous la direction de G. Vincent), Strasbourg, PUS, 2004, p. 20.
[359] Loin de nous l'idée de confondre le *conatus* spinozien avec la « volonté de puissance » de Nietzsche.

l'existence à autrui ! Avec tout ce que cela implique ! Liberté, joie, plein développement. De la place en Dieu, de l'accueil en Dieu. (Romains 15 :7).

« L'amour ne cherche pas son intérêt. » (1Corinthiens 13 :5)[360]

A l'image de Dieu, le Christ « ne s'est pas complu en lui-même. » (Romains 15.1, 2)

Créer, pour Dieu, constitue un acte de *chesed-agapè* pur et authentique. Pure joie. La création est pour la joie. Agapè consiste à donner de l'existence, au sens latin. Faire sortir un être du néant, du non-être, pour lui donner de l'être. L'être, c'est la ressemblance à Dieu. Car Dieu est l'être en tant qu'être. Ressemblance, donc Joie, agapè. Vie, liberté, sainteté. Car Agapè est toujours préoccupé à augmenter les autres. S'il n'y a pas d'autres, il les crée… La création est donc un acte de grâce, don gratuit de Dieu. Par pure grâce, l'Ecriture montre que l'homme a été extrait du néant. Créer est donc un acte de rédemption, puisque Dieu, en le créant, l'a sauvé, pour ainsi dire, du néant de la perdition, du non-être. La poussière ? Dans la Bible, poussière signifie fragilité, mais aussi mort, néant. En général, dans la Bible, c'est une notion de sens théologique. « Tu es poussière, et tu retourneras à la poussière ». (Genèse 3 :19). Poussière signifie ici « tu ne seras plus ». Comme en Malachie 4 :1-3, « cendres ». Dans l'Ecriture, le jeûneur, celui qui entame un jeûne, est un mort, voilà pourquoi le jeûneur s'aspergeait de poussière. Ce n'est pas seulement comme signe de détresse et d'humiliation, mais aussi en signe de deuil. Comme pour le mort, le jeûneur se recouvre de poussière (enterrement) ; comme pour le mort, le jeûneur ne mange pas ; comme pour le mort (en contexte biblique), ses vêtements sont réduits au strict minimum, déchirés et usés, voire nu, comme les pauvres dans la Bible. Descendre dans la poussière, c'est descendre dans l'abîme, dans la terre, lieu de la mort, de l'emprisonnement. C'est comme dans l'histoire de ce jeune garçon qui avait un don de génie pour la sculpture. Après avoir réussi à tailler-sculpter et à *extraire* un magnifique attelage de deux chevaux de l'intérieur d'un tronc d'arbre, il répondit, lorsqu'on lui demanda ce qu'il faisait : « Je ne fais rien d'extraordinaire. Je ne fais que leur rendre la liberté ! »

Le divin qui descend dans la boue/poussière (Genèse 2:7), fait un acte de délivrance et de rédemption. La création a été un acte de rédemption pour l'homme, mais de crucifixion pour la divinité. La croix est donc inscrite dans la création. *Créer l'homme, c'est payer pour l'homme. C'est un « package ». Acte de responsabilité : payer le prix de la subsistance de*

[360] Puisque « Dieu est amour » (1Jn 4 :8), on pourrait tout aussi bien dire : « Dieu ne cherche pas son intérêt ».

l'homme. Dans l'acte même de la création, Dieu signe son arrêt de mort. Cela est lié à la nature de l'acte et à la prévision de l'Incarnation. Donner l'existence, c'est se porter garant, répondre de lui (=responsabilité), assumer son devenir, payer pour qu'il vive. Dieu paie avant que l'homme n'existe. Dieu sauve l'homme dans l'acte même de la création. La révélation et la démonstration de cet engagement, appelé « le dessein » de Dieu, ou « le Plan de la Rédemption », viendront en leur temps :

« La grâce nous a été donnée en Jésus-Christ avant les temps éternels, et a été manifestée maintenant par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a détruit la mort et mis en évidence la vie et l'immortalité par l'Evangile. » (2Timothée 1 :9-11).

Sachant que vous avez été « rachetés… par le sang précieux de Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tâche, prédestiné avant la fondation du monde, et manifesté à la fin des temps. » (1Pierre 1 :18-20).

« L'Agneau de Dieu immolé dès la fondation du monde. » (Apocalypse 13 :8).

Payer à l'avance pour que l'homme vienne à l'existence. Payer à l'avance pour que l'homme vive, quand il devra mourir. C'est le langage scripturaire de « la foi de Dieu ». « Ayez la foi de Dieu ». (Marc 11 :22). « La foi est la substance (*hupostasis*, le fondement, l'existence *act*uelle) des choses qu'on espère, la démonstration (*pragmatôn elengkos*, la conviction ou preuve convaincante des faits) de celles qu'on ne voit pas ». (Hébreux 11 :1). Selon l'Ecriture, Dieu vivrait par la foi. C'est la réalité de Dieu. Autre manière de rendre la même définition de la foi de Dieu : « Dieu qui donne la vie aux morts, et qui appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient ». (Romains 4 :17). Pour l'homme, dans la logique biblique, vivre par la foi, c'est vivre comme Dieu, c'est vivre dans la réalité de Dieu. La foi est la vie naturelle de Dieu, car : « Les cieux ont été faits par la parole de l'Eternel, et toute leur armée par le souffle de sa bouche. Car, il dit, et la chose arrive, il ordonne, et elle existe ». (Psaumes 33 : 6,9). La foi rendrait réel ce qui est irréel pour certains. La foi rendrait présent ce qui est absent pour d'autres : l'accomplissement de ce que l'on attend. Lorsqu'un centenier romain viendra solliciter l'aide de Jésus pour l'un de ses esclaves, à l'article de la mort, Jésus lui répond qu'il viendra le guérir. Le centenier répond alors à Jésus par des paroles qui laissent pantois ou qui sidèrent ce dernier : « Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit ; mais dis seulement un mot, et mon serviteur sera guéri. Car, moi qui suis soumis à des supérieurs, j'ai des soldats sous mes ordres. Je dis à l'un : Va ! et il va ; à l'autre : Viens ! et il vient ; et à mon serviteur : Fais cela ! et il le fait. Après l'avoir entendu, Jésus fut dans l'étonnement (*thaumazo*,

dans l'émerveillement), et il dit à ceux qui le suivaient : je vous le dis en vérité, même en Israël je n'ai pas trouvé une aussi grande foi. » Alors, il se réjouit du salut de tous ceux qui, n'ayant pas eu la révélation scripturaire, « viendront des quatre coins de la terre, et partageront le royaume avec Abraham ». Jésus renvoie alors le centenier avec ces paroles : « Va, qu'il te soit fait selon ta foi. Et à l'heure même le serviteur fut guéri ». (Matthieu 8 :8-13). « Car il dit, et la chose arrive, il ordonne, et elle est là ! » (Psaumes 33 :9). Même procédé dans la création que dans la rédemption. Le créateur rédempteur, le rédempteur créateur ? A d'autres occasions, comme pour le façonnement d'Adam et d'Eve en Eden, le Christ utilisera la même poussière, la même glèbe pour guérir des malades. (Jean 9). Car, la foi est empathie pure et action pure, lorsqu'elle est « *energeia* par *agapè* » (Galates 5 :6). Foi (*pistis*) sans agapè n'est que pure séduction, pure illusion, pur mensonge. Ce n'est pas là « la foi de Jésus » que l'homme doit « garder » précieusement (Apocalypse 14 :12).

La foi fait entrer dans la réalité divine prophétique. Par la foi, le Christ serait déjà mort avant la fondation du monde. La foi est la *hupostasis* des choses ! En créant l'homme, toute la divinité se serait donnée elle-même pour garantir sa rédemption. Elle s'est constituée, permettez cet emprunt à Heidegger, « un-être-pour-la-mort », pour le « souci », pour « l'angoisse », pour « le tragique », pour « la quotidienneté » et la « temporalité » humaines, pour « la facticité » de la finitude. Nous parlons de « l'historialité du *Dasein* », de l'« être-jeté ». Le Mashiach serait l'être « toujours-déjà-là », l'« être-auprès-de » l'homme, « le berger de l'être » et l'être du berger à la fois (don, dette, cœur sensible).[361] Le langage de l'Incarnation… Accueilli dans l'être, accueillant l'être.

L'idée centrale de *chesed-agapè* est que Dieu est le Dieu de l'Alliance, qui fait et garde ses promesses avec une inflexible intégrité à laquelle on peut se fier, un Dieu qui maintient une loyauté miséricordieuse même face à notre échec à rester dans l'alliance avec lui. *Chesed* dit que Dieu est intrinsèquement juste, bon, et vrai en lui-même. Sa fidélité n'est pas conditionnée ni ne dépend de la nôtre. En fait, Dieu se porte garant, il se voue, s'engage, promet, fait un gage, un témoignage de son amour, de lui-même. C'est le mot biblique qui dit la dévotion, le dévouement divin à notre égard à tout prix et à n'importe quel prix pour lui-même. Dieu est *Hresed* par essence. L'Incarnation et la croix étaient inévitables pour lui dès le commencement.

---

[361] M. Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Authentica, 1985 (trad. Numérique hors commerce d'E. Martineau). Mouvement de l'homme vers l'être tel que l'homme se laisse assumer par lui et accepte de lui prêter ce « cœur sensible » où, selon les vers de Hölderlin souvent cités par Heidegger, « *Denn es ruhn die Himmlischen gern am fühlenden Herzen* » (« parce que les célestes (Immortels) aiment bien se reposer auprès du cœur sensible »).

D'où les expressions du Nouveau Testament : « La grâce nous a été *donnée* en Jésus-Christ *avant les temps éternels* ». « L'Agneau… prédestiné *avant la fondation du monde…* » « L'Agneau qui a été immolé dès la fondation du monde ». « Cet homme (Jésus), *livré selon le dessein arrêté et selon la prescience de Dieu*, vous l'avez crucifié, vous l'avez fait mourir par la main des impies. Dieu l'a ressuscité, en le délivrant des liens de la mort, parce qu'il n'était pas possible qu'il fût retenu par elle ». (Actes 2 :23,24).

Les paroles mêmes du Christ trahissent une connaissance évidente de ce pourquoi il existait, de ce au-devant de quoi il allait, de la finalité de sa mission et une soumission indiscutable et volontaire à la volonté éternelle de Dieu.[362] Cette volonté éternelle de Dieu avec laquelle il a lutté à Gethsémané et à laquelle il s'est soumis, constitue, à notre avis, le décret éternel de Dieu visant à sécuriser l'univers par un moyen qui n'est que l'expression de ce que le Dieu de l'Ecriture est dans la totalité de son être : *chesed-agapè*, et que Paul exprime en des termes inouïs : « Il (Dieu) a voulu, par lui (le Christ), réconcilier *tout*, avec lui-même, tant ce qui est *sur la terre* que ce qui est *dans les cieux*, en faisant la paix par lui (le Christ), *par le sang de sa Croix*. » (Colossiens 1 :20). La Nature universelle, à savoir le monde céleste et le monde terrestre, réconciliée simultanément par et dans le même acte, « par le sang de sa croix », le « sang de l'alliance ».

Spinoza appelle « la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance ».[363] Manifestement, le Christ (dont toute la texture de sa vie était constituée de l'Ecriture à accomplir) avait une connaissance et une foi dans la volonté de celui qu'il appelait son « Père ». Spinoza n'avait pas ou n'adhérait pas à cette connaissance et à cette foi, parce qu'il avait une autre grille de lecture (une herméneutique inconséquente dans l'application qu'il en faisait) et une autre métaphysique que l'Ecriture et le Christ. L'Ecriture présente les choses de telle manière que le lecteur comprenne que, dès les premiers moments de l'existence des hommes, Dieu les aimerait avant lui-même, au-dessus de lui-même. C'est ce que tout le Nouveau Testament ne cesse de scander, et qu'annonce l'Ancien. C'est ce que les apôtres et le Christ lui-même ne cessent de déployer. Dès la création, le Créateur se serait donc engagé envers l'homme, se serait voué (vœu, serment de l'Alliance) envers Adam et sa race, à la vie ou à la mort, quoi qu'il advienne. C'est le message de *chesed*. Spinoza dirait pourtant : « Imaginable » : idées obscures, mutilées, sur Dieu, en provenance des affections du corps, incompatibles avec l'idée qu'il se fait de Dieu-Nature. Le

---

[362] Jean 2 :18-22 ; 3 :14-17 ; 4 :7-36 ; 6 :35-58, 63 ; 8 :28, 53-58 ;10 :7-18, 23-38 ; et ch.11 à 22 ; Matthieu 16 :13-28 ; 21 :33-46 ; ch.26-28.
[363] *Eth*. I, Appendice, p. 65.

Très-Haut, devenant le Très-Bas !? Voilà qui a eu des effets terrifiants sur Nietzsche et dont il parle en termes d' « inversion audacieuse » et de « transvaluation de toutes les valeurs anciennes » de la conception de la réalité. Paul, lui-même, admet que cette idée « scandaleuse et folle » de l'Incarnation et de son dénouement « surpasse toute connaissance » (Eph.3 :19).

C'est pourtant le cœur de l'Ancien Testament: la postérité de la femme qui devait écraser la tête du serpent (Genèse 3 :15), le sanctuaire du désert et le temple de Jérusalem, les sept fêtes dont la Pâque, le rocher d'Horeb, frappé dans le désert pour qu'Israël boive l'eau (Exode 17 :1-7 et Nombres 20 :1-13), le serpent de bronze mis sur le poteau-croix devant servir à la guérison pour quiconque le regarde et croit, et que Jésus appliquera à lui (Nombres 21//Jean 3 :14-17), le sacrifice d'Isaac par Abraham (Genèse 22), les nombreuses prophéties messianiques d'Esaïe, de Daniel 8 et 9, et sur la base desquelles les « sages » d'Orient ont pu être au rendez-vous avec l'histoire, etc.

Dans sa recherche de l'universel (ses sept principes (crédo) fondamentaux et minimaux de l'Ecriture), Spinoza a négligé ou nié délibérément ?, stratégiquement ?, cette thématique centrale de l'Ancien Testament et qui remplit tout le Nouveau Testament. On peut comprendre pourquoi, quand on se souvient d'une citation de Thucydide qui fonte toute l'ontologie de Spinoza : « Toujours, par nécessité de nature, tout être exerce tout le pouvoir dont il dispose. »[364] Sa philosophie ontologique repose sur la toute-puissance toujours saturée ou pleine de Dieu, et sa philosophie anthropologique et éthique se fonde sur le *conatus*. Or, ces deux éléments constituent la négation même du Dieu scripturaire qui, dans le cadre de la création et de la rédemption, a choisi précisément de ne pas maintenir sa toute-puissance, de se tenir en retrait, comme le dit Simone Weil,[365] pour faire de la place à l'homme, dans un respect mutuel, d'où l'idée de l'Agneau de Dieu immolé dès la fondation du monde. Ce serait la marque même de *hresed-agapè* que Simone Weil appelle charité.

Par le développement précédent sur *chesed-agapè* et sur la base de Colossiens 1 :14-20, nous comprenons, d'un point de vue scripturaire, que le décret éternel de Dieu doit correspondre à ce qui se fait sur terre (cela ne nous est pas inconnu…). Ce n'est pas le bien et le mal, eros et agapè, mais *chesed-agapè* seul, à travers le décalogue universel. Le discours selon lequel bien (bon) et mal (mauvais) correspondent à la volonté nécessaire du Dieu-Nature est étranger à l'enseignement positif de l'Ecriture. Quand, par exemple, Spinoza perçoit un filon, dans

---

[364] Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, V, Paris, Gallimard, 2000, 105.
[365] S. Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, rééd. « Livre de vie », 1977, p. 106 ; *La pesanteur de la grâce*, Paris, Plon, 1948, rééd. Pocket, 1991.

l'Ancien Testament et chez Paul, semblant confirmer la prédestination et le nécessitarisme absolu, éternel et infini, il le sort de son contexte scripturaire d'ensemble (l'analogie de l'Ecriture) et l'adopte comme si c'était l'enseignement normatif de l'Ecriture, parce que cette orientation sert *sa* propre vision des choses. Ainsi faisant, il néglige ou laisse volontairement de côté l'autre courant, qui s'avère être le courant principal, fondamental et référentiel, c'est-à-dire la norme, l'orthodoxie, le critérium par lesquels tout autre courant doit être jugé et compris. Spinoza « prend le train en marche », ou il « prend le train tout court ». Il ne se demande pas d'où vient le train ni où il va, parce que, pour lui, il n'y a pas eu de départ-commencement, et il n'y aura pas de « fin » non plus, dans le triple sens de terminus du train, de finalité (but) et de plérome (accomplissement, plénitude), la Nature étant éternelle, pour lui, en amont et en aval. L'idée est que nous serions toujours déjà embarqués. Mais, l'Ecriture s'intéresse à la gare de départ du train, et se demande d'où il vient, et d'où il vient que ce train aille dans cette direction et pas dans une autre ? Elle s'intéresse ou s'interroge sur le chauffeur, et se demande si le train roule tout seul par un mécanisme interne, intégré et autonome (autrement dit, si train et chauffeur constituent une seule entité), ou s'il est piloté par un être de confiance. Qu'est-ce qui est normal ou anormal, bien ou mal ? Qui le définit en vérité ? Enjeux cruciaux en Genèse 3 !

Faits à l'image de Dieu,[366] l'homme a été créé par Dieu pour fonctionner de la même manière que lui, selon son propre décret divin : *chesed-agapè*. *Chesed* devait remplir tout l'univers. *Chesed*, dans le plan originel de Dieu, constitue la définition même de la *normalité* pour tous les êtres libres, c'est-à-dire être centré sur autrui, fidélité relationnelle, et dévouement qui se donne soi-même. Il devait être la motivation énergisante dans chaque pensée, sentiment et relation. Tentons de le mettre en relation avec le mal et le péché.

e. Le péché et le décret divin (*chesed-agapè*)

Voilà pourquoi le péché est « la transgression de la loi (de la normalité) » (1Jn3 :4), l'opposé du mode normal d'existence projeté par Dieu pour l'homme. C'est l'inversion de la réalité, la rébellion contre la loi de Dieu. Dans la manifestation de *chesed*, Dieu continue

[366] HEINTZ, J.-G., « L'homme créé à l'image de Dieu (Genèse 1 : 26,27), pierre de touche de l'interprétation biblique », in *Foi et Vie, Cahier Biblique* 25, Paris, 1986, 52-64.

simplement d'être constant envers lui-même, dans son identité et envers la Famille d'Adam, sans dévier : l'idée de constance, d'inchangeabilité, de fiabilité (« reliability »).[367]

Chesed, c'est l'opposé du péché sous toutes ses formes. Or, nous l'avons déjà vu, le péché se décline sous au moins quatre angles et à travers quatre termes.[368] Généralement, on définit le péché comme étant la séparation d'avec Dieu, sur la base de textes comme, notamment, Esaïe 59 :1,2 : « Ce sont vos crimes qui mettent une séparation entre vous et votre Dieu ; ce sont vos péchés qui vous cachent sa face et l'empêchent de vous écouter. » Ce texte, aussi intéressant qu'il puisse être par ailleurs, ne définit pas le péché. Il en montre la conséquence, ce que le péché occasionne, c'est-à-dire la séparation d'avec Dieu, ou le fait d'être privé de « sa ou ses *paniim* (faces) ». On définit aussi le péché comme « la transgression de la loi. » (1Jean 3 :4). Tout dépend de ce qu'on entend par loi. Si « loi » se réduit à un code externe à appliquer, nous serions seulement sur le versant extérieur et donc socio-juridique du péché, et donc de la loi. Ce qui n'est pas mauvais en soi. Mais, la loi représente aussi quelque chose de plus essentiel auquel nous venons.

Nous disions donc que *chesed* est antinomique au péché. Mais, il est d'abord l'opposé d'**עון** *avon*, traduit généralement par « iniquité » ou « injustice ». La racine d'*avon* signifie, fondamentalement, être tordu dans un certain sens, plié dans une certaine direction, être courbé vers le centre, être recroquevillé vers soi, comme la partie *courbée* du bâton que tient le berger. D'où, déformer, pervertir, violer. *Avon*, qui nous parle de l'essence même du mal, constitue une triple désorientation : géographique (aspect spatial et social, c'est-à-dire intersubjectif), significationnelle (aspect spirituel et intellectuel) et sensorielle (aspect physique et psycho-émotionnel de la vie intense, de la vitalité, à la fois intrapersonnelle et intramondaine). Le moi vient avant autrui (Dieu et le prochain). *Avon*, le contraire de *chesed*, nous parle donc d'égocentrisme.

Chesed nous parle d'altercentrisme (se préoccuper d'abord de l'autre). Le péché va dans deux directions : vers le haut et vers le centre, c'est-à-dire dans une seule et même direction : vers soi-même, vers le moi, l'égo. Vers le haut, c'est l'exaltation de soi, du moi, au-dessus des

---

[367] Cf. Ps.89 :33-35 ; 2Tim.2 :13 ; Jq.1 :17.

[368] Cf. *Supra* Ch. II.A.4.c ; Psaumes 32 :1-3 ; 51 :3-6 ; Exode 34 :7 : En résumé, l'homme a un problème dans sa nature (dimension ontologique : *avon*, problème d'amour mal compris, mal tourné et mal vécu), dans son état d'esprit ou attitude (dimension psychologique : *remiyah*, problème de responsabilité ; cet aspect des désirs et desseins secrets du cœur implique la duplicité du *leb*, et nous parle d'aliénation, l'homme étranger à lui-même), dans ses choix (dimension éthique conflictuelle avec Dieu : *pesha*, problème relationnel), dans la réalisation de sa destinée (dimension de la finitude, de l'anémie existentielle, *chathah*, problème médical, pathologique).

autres et même au-dessus de Dieu : C'est Lucifer au ciel : « Je monterai au-dessus (…), je serai semblable (*damah* : je détruirai) au Très-Haut ». (Esaïe 14 :12-14). C'est le péché d'Adam et Eve dans lequel Lucifer les a entraînés par la même porte que celle par laquelle il y est entré lui-même. « Moi, et rien que moi », est le langage de Babylone dont Satan est présenté comme le roi dans l'Ecriture.[369] Ellen G. White dira que « *sin originated in self-seeking* ».[370] Le péché évite deux directions : en face et en bas. En face ou en bas (le pécheur se considère en général comme supérieur et meilleur que les autres), c'est vers le prochain, vers autrui. S'il ose ou choisit d'aller en face, c'est en général pour prendre ou pour recevoir. Rester sur soi, c'est garder. Ne dit-on pas que la charité bien ordonnée commence par soi-même ? Or, le langage de *chesed*, pareil qu'agapè dans le Nouveau Testament, est tout autre. Jésus dit : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir-prendre (*lambano* en grec a les deux significations) ». (Actes 20 :35). Et : « Mais quiconque veut être grand (*mega*) parmi vous, qu'il soit votre serviteur ; et quiconque veut être le premier (*protos*) parmi vous, qu'il soit votre esclave (*doulos*). C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme la rançon de plusieurs ». (Matthieu 20 :26-28).

Par le biais de *chesed*, nous cherchons à démêler la chute Adamique, la crise d'Eden, et une crise autrement plus large. Nous cherchons à comprendre pourquoi Adam, parfait, tomba ! Et Lucifer aussi.

La chute de notre famille en Eden a été moins la rébellion d'un serviteur contre son maître que l'adultère d'une bien-aimée à l'égard de son bien-aimé. La chute en Eden, c'était moins l'anarchie du sujet d'un royaume contre un roi, mais beaucoup plus la trahison de l'amitié. Le péché d'Adam en Eden, on peut la formuler ainsi, à l'aide de l'anglais : « *It's a falling <u>out</u> of love* » (tomber ou chuter hors de l'amour). Une chute hors de « *chesed* de Dieu », et donc hors de la joie, hors de la liberté, hors de la gloire. « Tous ont péché ou péchèrent (en Adam)[371] et sont privés ou passés à côté de la gloire de Dieu. » (Romains 3 :23). Le salut, qu'est-ce que c'est, alors ? : « *It's a falling <u>back</u> <u>in</u> love* », le salut consiste à retomber amoureux de lui, la réimmersion dans l'amour-*chesed* de Dieu, dans la vraie liberté, dans la joie.

---

[369] Esaïe 47 :8,10 ; Sophonie 2 :15 ; Proverbes 30 :15 : « La sangsue a deux filles : donne, donne » (l'égoïsme total). La sangsue, « *aluka* », en hébreu, représente ou symbolise un vampire ou le démon...

[370] E. G. White, *Jésus-Christ*, Dammarie-Les-Lys, Vie et Santé, 1992, p.11. (« Le péché eut son origine dans la recherche de soi-même »).

[371] Temps aoriste, en grec : un évènement qui eut lieu dans le passé, à *un* moment précis, localisé : le passé simple est généralement la traduction la plus radicale

Le péché, en Eden, comme au ciel (avec Lucifer), fut donc la perversion de l'Amour-*chesed*, l'adultération de l'amour. Car, aimer selon *chesed*, c'est augmenter la joie de quelqu'un, aimer, c'est augmenter la liberté de quelqu'un. Le péché, c'est donc la perversion de l'amour. Le péché, c'est la violation de l'amour envers les autres, la violation des autres. La transgression d'Eden, souvent considérée comme nécessaire pour sortir de l'innocence de l'enfance de l'humanité, de la crédulité et de l'ignorance de l'irrationalité, ouvrant donc la voie vers la liberté, fut, selon l'Ecriture, le chemin de l'entropie et de l'autodestruction. Parce que la transgression en Eden fut une rupture relationnelle d'avec la source de *chesed* qu'est Dieu, l'avortement de l'éducation à cet amour. C'est l'anti-amour.

Car, nous pensons que *chesed*, dans l'Ecriture, correspond véritablement à ce que Spinoza qualifie « le décret éternel de Dieu », qui est au cœur de tout ce que Dieu veut et fait, et qui doit remplir la Nature universelle, sans concurrence. Ce n'est pas cela que Spinoza avait à l'esprit, manifestement, car, s'il l'avait compris ainsi, son interprétation du récit de la création de cette nouvelle race et de sa chute se serait concentrée et aurait abouti, non à la nécessité, à la normalité et à l'éternité de la souffrance dans la Nature, mais à l'aberration, à l'anormalité et à la fin nécessaire du mal-mauvais et de son cortège de malheurs dans notre monde et dans l'Univers.

L'Ecriture définit le péché comme « la transgression de la loi (le décalogue) » (1Jean 3 :4). L'Ecriture définit aussi l'Amour : « Celui qui aime (*agapao*) a accompli la loi… L'amour (*agapè*) ne fait pas de mal au prochain : l'Amour (*agapè*) est donc l'accomplissement de la loi ». (Romains 13 :8-10). Le péché est la transgression de la loi dans la Bible (1Jn3 :4). Cette loi n'est pas une liste de règles comportementales arbitrairement concoctées et extérieurement imposées sur nous. Tous les comportements prescrits dans la loi de Dieu sont des comportements qui constituent l'amour-centré-sur-autrui, et tous les comportements interdits dans la loi de Dieu constituent des violations de l'intégrité relationnelle qu'exige l'amour. La loi est l'amour et le péché est l'anti-amour. Voilà pourquoi les 10 commandements sont appelés « *l'alliance* » (Ex.34 :28). Alliance signifie fidélité relationnelle, ou amour centré sur autrui. Les 10 commandements épellent ou déclinent ce à quoi ressemble l'amour allianciel en actes. Les 10 commandements décrivent ce à quoi ressemble le modèle du cercle rotationnel de l'amour de Dieu, en termes d'application pratique et relationnel. Les 4 premiers correspondent à ce à quoi ressemble l'amour de Dieu en action ; les 6 autres correspondent à l'amour envers autrui. Le décalogue est une loi de fidélité relationnelle. Voilà pourquoi la Bible l'appelle

souvent « l'alliance » (Ex.34 :28).[372] « Alliance » signifie fidélité relationnelle et le décalogue décrit ce que, dans ce genre de relation, les êtres font ou pas, choisissent de faire ou pas.

Il y a un problème, cependant. Si la loi de Dieu est quelquefois appelée l'alliance, et le péché est la transgression de la loi, alors le péché est la transgression de l'alliance d'amour dans les relations des hommes avec Dieu et les autres. Le péché est donc l'échec à aimer, c'est-à-dire l'échec à vivre selon Dieu et pour Dieu, au-dessus de soi et avant le moi, et pour autrui comme soi-même, et même plus.[373] Le péché, ou transgression de la loi, est l'échec d'aimer Dieu ou autrui, ne pas parvenir à ce but. Et comme la loi d'amour de Dieu est innée ou inhérente au caractère même de Dieu, et comme elle est aussi innée ou inhérente à la manière dont Dieu nous a créés pour fonctionner en tant que créatures d'alliance, le péché est donc plus qu'un problème légal. C'est un problème relationnel. Le problème atteint profondément jusque dans notre identité même.

f. Déconstruire le mécanisme du mystère de l'iniquité édénique

Tout le récit de Genèse 1 à 3 reflète l'image d'un Dieu tout-puissant et sage, mais aussi et surtout la face (*paniim*) d'un Dieu de grâce, de bonté, de générosité, de sensibilité, de joie et de prévoyance. Tout est grâce, tout est don gratuit dans ces chapitres. La création et l'organisation de la terre sont présentées comme un acte de grâce et d'amour. L'homme et la femme sont comblés au-delà de toute mesure, manifestement. Ils jouissent de plusieurs privilèges dans toute la création : toutes les créatures et toutes les choses créées l'ont été par le souffle de la bouche de Dieu : « Il dit, et la chose arrive, il ordonne et elle est là ». (Psaumes 33 :9). Seul le couple édénique a été façonné יצר *yatsar* (Genèse 2 :7) des mains mêmes de Dieu. On est sensible ici au toucher, à l'attention concentrée, à l'intime sensibilité, à la proximité particulière, à une valeur spéciale. On passe du Dieu cosmique (l'Elohim du ch. 1), qui aime tout ce qu'il a fait, au Dieu proche, au Dieu de l'Alliance (le Jahvé du ch. 2), qui se trouve dans un type de rapport affectif particulier avec cette nouvelle race : le côté entrailles, utérus auquel est assimilé *chesed*. En outre, contrairement aux astres et aux animaux qui font automatiquement la volonté nécessaire de Dieu, sans choix de leur part, Dieu donne au couple humain un trésor précieux, de la même nature que *chesed-agapè*, l'un des propres de *chesed*.

[372] Deutéronome 4 :13 ; 9 :10,11.
[373] Philippiens 2 :2-5.

Comprendre et agir en conséquence : la puissance active du choix relationnel, du positionnement relationnel. Observons que, dans le jardin des Délices (Eden) et sur toute l'étendue de la planète terre, *tout* est à leur disposition, *tout* est à eux, et ils peuvent en jouir abondamment. Un océan de liberté. Sauf une chose, une seule chose :

« Tu pourras manger **אכל תאכל** *achol tochel* (tu mangeras tu mangeras : verbe répété deux fois : forme intensive d'insistance, de radicalité et de certitude) de *tous* les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras **מות תמות** *moth tamout* (tu mourras tu mourras : forme intensive ». (Genèse 2 :17).

Les deux formes intensives disent tout. Elles véhiculent un message : Le Dieu-*chesed* a *longuement et intensément* insisté auprès d'eux sur ces deux points ! Il a pris tout le temps nécessaire pour leur expliquer leurs privilèges surabondants, pléthoriques et leur responsabilité conséquente. Car, ils ne sont manifestement pas seuls dans le jardin. Ils devaient en être informés, mis en garde et éclairés quant à l'identité des autres hôtes, à leur histoire et à leurs intentions. Les termes mal **רעע** *raa,* et mort alertent sur la nécessaire explication dont Adam et Eve avaient besoin et qu'ils ont reçue. Sinon, il n'y aurait pas lieu de leur parler de ces choses et donc d'utiliser des mots qui n'auraient aucune signification à leurs oreilles et à leurs yeux, dans une pédagogie éducative selon *chesed-agapè* et dans la perspective de l'érection d'une entité politique, d'un Etat terrestre (« multipliez et régnez »). Par conséquent, la présence de ces termes dans un cadre de perfection est aussi un signe évident qui montre que « mal » et « mort » sont des notions compactes et synthétisées au maximum, dans un minimum de lettres (procédé caractéristique de la langue et de la pensée hébraïques). Ce procédé (beaucoup ou tout dans peu de mots ou de lettres) invite à la réflexion et révèle qu'un enseignement a été communiqué, conséquent et dense, intensif et poussé, visant à assurer leur intégrité, leur sécurité et leur bonheur. Ce procédé littéraire de la construction d'une intrigue historique qui s'étalera dans le temps révèle un dévoilement progressif pour les *lecteurs*, au fur et à mesure du temps. L'Ecriture est une « apocalypse » (dévoilement) progressive visant à garder intacte l'appétence du lecteur-chercheur de vérité et de salut, mais aussi visant à le protéger de trop de lumière d'un coup, qui pourrait lui être préjudiciable en termes d'indigestion mentale. La Bible est donc comme un vaste puzzle avec des pièces cachées ici et là et dont le portrait d'ensemble se dévoile dans le temps, sous la conduite de la *Ruach Adonaï.* Il n'est pas étonnant que le dernier livre se nomme « *Apocalupsis* » (dévoilement, révélation). L'exemple du refus du sacrifice de Caïn et de l'acceptation de celui d'Abel en Genèse 4 révèle aussi ce principe qui

consiste à ne pas *tout* dire au *lecteur* d'un coup, car il faut aussi « chercher la sagesse comme on cherche de l'argent » (Proverbes 1 et 2), « comme on cherche un trésor » (Matthieu 13 :44-46) « un peu ici, un peu là » (Esaïe 28 :9-13). Car, être repris pour ne pas avoir apporté la bonne offrande et pour ne pas avoir agi « bien », mais « mal », cela présuppose, logiquement et éducativement, que l'offrande qu'il fallait apporter (pas ses meilleurs fruits mais l'agneau à sacrifier) et donc le bien qu'il fallait faire leur avaient été préalablement révélés, expliqués. Ils n'en étaient pas réduits à des conjectures, à des spéculations, à des devinettes, au travail de l'imagination, ni à des choix de « convenance » en fonction de la direction dans laquelle les conduisait leur nature ou leur *conatus*. En outre, la présence de ces deux arbres, « *au milieu du jardin* », au cœur du jardin, vraisemblablement pas très loin l'un de l'autre, nécessitait aussi une explication et révélait la nécessité d'aimer avec congruence, avec exclusivité, avec entièreté et en toute transparence. En pleine intelligence et en plein accord avec l'agrément de son être profond.

Manifestement, ils ne sont pas seuls dans ces lieux, à part les anges-« chérubim » de Dieu ! Une histoire de « *polemos* » est contée en Apocalypse 12 :7-9,[374] l'histoire de la « guerre » qui eut lieu au ciel avant leur création. « Polémique », « controverse » ou « guerre » idéologique autour du décret (loi) éternel de Dieu, autour du caractère de Dieu et autour du gouvernement cosmique de Dieu, sont contenues dans les mots « mal » et « mort ». La controverse idéologique se trouvait aussi dans la nécessité où ils se trouvaient que leur *chesed* puisse s'affirmer et se confirmer pendant un certain temps, afin de les sceller durablement dans la vérité et le bien pour l'éternité. De toute évidence, Adam n'était ni un automate (que l'on pense aux arbres, aux planètes), ni un animal programmé pour vivre instinctivement avec quelques moments d'émotions et d' « intelligence ». Créés selon Dieu, pour fonctionner selon Dieu (notion d'image dans *chesed-agapè*), ils devaient grandir dans sa connaissance et dans une expérience de vie qui imite et révèle la sienne. Cela nécessitait du temps et des actes quotidiens qui structurent un caractère appelé à se développer. Leur amour doit être éprouvé, leur loyauté doit être testée, leur liberté doit s'actualiser. Ils doivent *devenir* ce qu'ils sont déjà (car créés « à l'image et à la ressemblance de Dieu ») dans une nouvelle organisation politique en pleine construction : la planète terre comme extension du ciel, du royaume de Dieu où « Ta volonté » (le « Notre Père ») « soit faite, comme dans les cieux », comme dans le reste de l'Univers.

---

[374] 2Pierre 2 :4, Jude 6, sans parler d'Esaïe 14 :12-14 et Ezéchiel 28 :11-19

En souvenir de cet évènement, Jésus dira que le *Diabolos*, celui qui a semé la « *zizania* », l'« ivraie », dans le champ des délices (Eden) (Matthieu 13 :24-30), « a été meurtrier dès le commencement (en Eden et au ciel), et il ne se tient pas dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fond, car il est menteur, et le père du mensonge ». (Jean 8 :44). C'est donc avec cette information de Jésus qu'il faut aborder le récit génésiaque : herméneutique de l'analogie de la foi, l'Ecriture s'interprétant par elle-même et non par une logique ou une métaphysique externes. C'est donc en tant que menteur et avec des mobiles criminels que le Satan cherchera à gagner l'attention, la curiosité, une entrevue, la confiance, l'intelligence, la raison logique, l'amour, l'affection et la loyauté d'Adam et Eve. *Tout se joue donc (ou se déjoue) sur le plan des idées en Eden*. L'enjeu est là : Qui a raison ? Le Satan ou le Dieu ?

En Genèse 3, le « Satan » (adversaire-accusateur de Dieu) travaille avec Eve (puis avec Adam) en redoutable psychologue, en subtil philosophe dialecticien, en théologien herméneute, en fin politicien, en habile juge-législateur et en scientifique rigoureux. Le raisonnement est le suivant. Il insinue et instille la suspicion dans leur cœur à l'égard de Dieu. Dieu serait le véritable ennemi de leur bonheur et de leur liberté car, en leur interdisant l'accès à l'arbre de la connaissance du bien et du mal (puisqu'ils pouvaient manger de *tous* les autres arbres du jardin, sans modération), il cherchait à garder pour lui-même les trésors de révélations, de mystères, de sagesse dont il bénéficie et qui se trouveraient dans ce fruit défendu. Ce qui sous-entend qu'il y aurait plus de sécurité, de joie, de puissance, de liberté et de vie dans ce fruit qu'ils n'en ont eu jusqu'à maintenant. Il porte bien son nom d'ailleurs, « connaissance », pour aller plus loin. Il y aurait plus d'éternité, plus de position, de pouvoir, de statut dans ce fruit. Voilà comment, en fin « psy », il leur ravit la paix et les déstabilise dans leur amour-confiance envers leur créateur.

Naturellement, le seul chemin pour cette libération absolue, que Lucifer a fait miroiter devant leurs yeux, c'est la transgression. Puisque Dieu s'intéresse plus à lui-même qu'à vous, puisque Dieu exige de vous des choses (obéir, adorer, lui rendre gloire, etc.), mais uniquement pour se donner plus d'être, pour s'augmenter lui-même, cela signifie que Dieu ne s'intéresse pas vraiment à vous, mais à lui-même. Dieu leur imposerait une liste d'interdictions, mais, en fait, ces interdictions seraient arbitraires, irrationnelles, inutiles et même contre leur épanouissement. Etablissement de la nécessité de la transgression. Dieu serait donc l'être le plus égoïste de l'univers, le contraire de tout ce qu'il a dit qu'il était. Dieu est présenté comme l'ennemi de leur bonheur par la loi qu'il leur impose. La liberté se trouverait donc dans

l'autonomie, dans l'anarchie, dans l'égocentrisme. Fin politicien. Il leur propose un nouveau gouvernement, un nouveau roi-prince de ce monde. Car Adam était le légitime prince de ce monde. Satan lui propose subtilement un « deal », un partenariat, une commune gouvernance mondiale.

En substance : Dieu est l'ennemi de votre âme, sinon il ne vous aurait rien interdit. Les lois de Dieu vous enchaînent. Vous n'avez pas besoin de lois pour gérer votre vie. Il vous donne ces lois pour vous asservir à lui. Pour être heureux, nous n'aurions besoin d'aucune loi, puisque notre nature est parfaite. Tout cela frappé du sceau de : « *Dieu sait* que… ».

Ensuite : « Vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal ».

La « connaissance », l'expérience par l'expérimentation du mal, puisqu'ils en avaient déjà la théorie, l'histoire de l'émergence au ciel.

Etre comme Dieu est un privilège ! Or, celui que Jésus appelle le menteur, l'adversaire de leur bonheur, leur déclare qu'ils seront « *comme* Dieu » s'ils parviennent à connaître le bien et le mal. Donc, connaître le mal (et le bien) serait un privilège, un honneur, une bénédiction, un tremplin vers la vertu, la vertu elle-même, le salut, la béatitude ! Dieu est incriminé ici comme étant la source-auteur-créateur du mal. Le mal, *comme le bien,* ferait partie de la nature de Dieu : Ce mélange serait le secret de son identité, de sa puissance et de son bonheur réels ! Puisque vous connaîtrez le bien et le mal comme Dieu lui-même, vous serez donc comme Dieu, c'est-à-dire égaux à Dieu. Position d'égalité qui est en réalité le nivellement des identités et des statuts. Comme Dieu connaît le bien et le mal, il y aurait donc, en les connaissant comme lui, autonomie par rapport à lui, débouchant sur l'indépendance à son égard. Vous pourrez donc déterminer pour et par vous-mêmes ce qui est bien et ce qui est mal (bon ou mauvais). Cela présuppose la détermination de ce qu'est la vérité. Nous serons, comme Dieu, notre propre loi et notre propre vérité ! Il s'agit là de la destruction de toute loi qui nous lierait devant une quelconque instance comme devant en rendre compte. Car, ce qui permet de savoir et de dire ce qui est bien ou mal, en tout système, c'est la loi ! Il y a là une invitation à s'affranchir de toute référence à une loi transcendante qui nous lierait moralement, mais des lois humaines elles-mêmes, chacun établissant ses propres valeurs. Cela est la vérité, parce que cela me convient. Post-modernisme ? Nous serions donc à même de déterminer par nous-mêmes ce qui est bon ou mauvais, utile ou inutile, pour nous ! Connaître le bien et le mal signifie aussi côtoyer (*mingle*, en anglais) les deux, au point de mélanger les deux, ce qui mènera au mélange (confusion) des genres. Appeler le bien mal et le mal bien, au point d'abolir la différence :

anarchie : post-modernisme avant la lettre. Car, en vérité, Dieu seul peut dire, définir, déterminer, circonscrire le bien et le mal, le bon et le mauvais, la justice et l'injustice, la vérité et le mensonge-erreur, car lui seul est l'Absolu, la Vérité, le Bien suprême, l'Etre en tant qu'être !

Donc, la prétention d'une créature de pouvoir définir, par soi-même et par soi seul, le bien et le mal, la vérité et l'erreur (dans l'Ecriture, le contraire de la vérité n'est pas l'erreur, mais le mensonge) est l'un des plus grands dangers de l'existence ! C'est là le Satan, l'habile juge-législateur. La loi d'*avon-eros* : l'égocentrisme, l'exaltation de soi (orgueil) et le renversement ou l'abolition de *chesed-agapè*. Car, il ne faut pas se tromper, dans ce travail de sape pédagogique, en apparent bienfaiteur de l'humanité, le Satan nourrit leur égo (« moi et rien que moi », à leur propre détriment, car ils vont bientôt s'accuser, accuser Dieu, accuser le serpent et plonger le monde dans une nuit de malheurs, dans la logique biblique), derrière des promesses politiques que le Ciel, d'où il a été jeté, n'a pas voulu.

En théologien herméneute, le menteur, contre la forme intensive divine, emploie, à son tour, une forme intensive opposée : « Vous ne mourrez point, vous ne mourez point (*mot tamouton*) » : Et voilà le fondement de l'immortalité de l'âme posé ! Sauf qu'il est posé, non sur une parole de Dieu, mais sur un mensonge du Satan. Le corps mourra, l'âme vivra, vous vivrez éternellement. Cet arbre donnerait donc un accès direct à l'immortalité après qu'ils aient mangé de l'arbre de vie. Sauf que, d'un point de vue scripturaire, Dieu leur dit : « *Tu* retourneras à la poussière d'où tu as été tiré, car tu es poussière » (3 :19), et il les empêchera, après avoir goûté à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, de toucher à nouveau à l'arbre de vie, de peur qu'ils ne vivent éternellement dans le mal et la souffrance conséquente (3 :22-24).

Enfin, en scientifique rigoureux, il leur donne lui-même l'exemple du caractère inoffensif de cet arbre en en mangeant lui-même le fruit devant eux. Car, on se demande comment Eve a pu savoir que le fruit était « bon à manger et précieux pour ouvrir l'intelligence » puisqu'elle n'y avait jamais touché ni gouté ! La seule réponse possible, c'est le serpent, dont le Satan avait fait son médium, qui mangeait, qui savourait (« bon à manger ») le fruit devant les yeux médusés d'Eve (comme dans certaines publicités mensongères), et dont l'effet était la capacité à parler et à raisonner. *A fortiori*, si une femme si belle (travail de séduction fatale) et déjà si intelligente (flatterie) en mangeait, elle verrait les promesses du serpent se réaliser. Cela est méphistophélique ! Dénouement, elle en prit (vraisemblablement

de la main-*griffe* du serpent),[375] en mangea, et, son mari qui arrivait à ce moment (séparation momentanée fatale), et qui se trouvait maintenant « près d'elle », en prit aussi, par pure solidarité, tout en espérant probablement qu'elle puisse avoir raison. De sorte qu'il y a plus de chute par séduction chez Eve que chez Adam.

La chute en Eden est un révélateur et une répétition de la chute originelle luciférienne elle-même au ciel. Sans nous y étendre, il y un rapport entre cœur et yeux, entre liberté et limites. Dans l'océan de béatitude dans lequel il baignait avec les autres (Ezéchiel 28), Lucifer n'avait pas accès au « Conseil divin », pas accès à *tout* ce qui se concevait sous un entendement divin (selon l'Ecriture, seul Michael, le Christ avant son incarnation, pouvait y accéder[376]). Il était adulé, admiré mais pas adoré, ne recevait pas un culte d'adoration (seul le Père et Michael étaient adorés librement par les créatures).[377]

Par *l'observation* et la *fréquentation*, normale et saine, des interrogations non moins normales et légitimes s'éveillent dans le cœur du plus puissant et intelligent des anges. Normalité pour tout être intelligent. Réflexion nécessitant lumière dialogale. Les réponses suffiront-elles ? Le cœur s'en satisfera-t-il ? On en viendra donc à s'interroger sur les fondements des choix divins et du décret divin (loi : *chesed*), arbitraires ou rationnels, comme caractère divin et constitution de l'Univers. Par retour, on réfléchira aussi sur sa propre existence. Car, la dotation de l'intelligence sert aussi à penser et à comprendre, à prendre de la distance et de la hauteur, et ne pas être seulement un simple enregistreur-thermomètre de la pensée divine.

On passe sainement de pourquoi à pour quoi, puis de pour quoi à pourquoi, jusqu'à ce que l'intelligence soit satisfaite. La démocratie qu'instaure *chesed* exige le partage des idées pour le mieux-être du système. Vient un moment où l'on glisse de la normalité du questionnement au questionnement de la normalité. On devient alors plus insistant, plus impatient, moins réceptif. On en vient à souhaiter un nivellement des statuts (avec le Fils, par exemple, car « pourquoi serait-il le seul à être « semblable à Dieu », d'où son nom : Michael (« qui est semblable à Dieu ?! »)), un changement de décret divin ou de loi constitutionnel (*chesed* lierait trop sa liberté et son bonheur à autrui, pourquoi pas une loi qui poserait la recherche de soi-même, la position et l'affirmation de soi-même comme principe de

---

[375] Il était un gigantesque oiseau, puisque désormais il allait devoir ramper, d'où la tradition du serpent-rampant en Occident (post-lapsaire) et du serpent-dragon ardent en Orient (prélapsaire).
[376] Jean 17 :1-5, 20-26 ; Apocalypse 12 :7-9 ; Romains 11 :22-26 ; Matthieu 11 :27 ; Proverbes 8 :12-31.
[377] Ezéchiel 28 :12-17//Esaïe 14 :12-14//Apocalypse ch.4 et 5.

gouvernement de l'univers, comme il pense avoir fini par le « soupçonner » chez Dieu lui-même…[378]).

Dieu, derrière une apparence de *chesed-agapè* (amour inconditionnel, désintéressé, immuable, qui n'a pas peur de souffrir pour sauver ami ou ennemi, qui préfère descendre que monter), se cacherait des mobiles autres ? Pendant ce temps, le ciel est en ébullition. La patience déroutante de Dieu et sa sagesse se déploient pour sauver ce qui peut l'être, dans un respect total pour son individualité.[379] La méthode de Dieu reste toujours la même : Ecoute, patience infinie, bonté, lumière, conseils de sagesse, respect, jusqu'au jour où des décisions finales devront être prises. Cela basculera, finalement et subtilement, dans le mécontentement, la méfiance, la jalousie, à l'égard de Michael et de Dieu ; dans une joute idéologique ouverte (*polémos*). Il quittera son poste (Jude 6) pour semer ses idées dans l'univers avec un tiers des anges le suivant.

Ce qui s'est passé en Eden doit rester dans le cadre de l'Alliance.[380] Adam et Eve ont fait du mal à Dieu, à eux-mêmes, à la nature et à leurs enfants-descendants. L'amour *chesed*, l'amour du Dieu de la Bible, est sensibilité et désir (âme), tout autant que raison et entendement (esprit), et aussi bien que volonté et action (corps). Tout cela est résumé dans le *leb* biblique (*kardia*, dans le grec du Nouveau Testament). L'expulsion de l'affectivité (sensibilité, désir, tristesse, joie) de la nature de Dieu nous vient de la Grèce, pas de l'Ecriture. L'Ecriture nous révèle qu'il y a une douleur plus grande et plus intense suspendue au-dessus de l'homme, au-dessus de la Nature, une douleur qui remplit le cœur du Dieu infini. *Chesed* nous enseigne que Dieu sent la déconnection entre lui et nous et il veut tant que nous revenions ! *Chesed* nous dit aussi que ce Dieu magnifique fait d'amour qui ne trompe pas ne négligera aucun moyen pour nous regagner. Le chemin du sacrifice !... Dans l'alliance dont *chesed* est le cœur, dans la logique biblique, la divinité est restée responsable des hommes, comme leur otage (E. Levinas). *Créer l'univers c'est déposer sa vie sur l'autel*. C'est l'alliance.

---

[378] Psaumes 50 :16-22.
[379] Ibidem ; Matthieu 23 :37-39.
[380] **ברא** *bara*, créer, et **ברה** *barah*, alliancer, les deux verbes renvoyant à l'action de trancher, de couper, de rompre, pour faire advenir du nouveau, pour mieux réunir. L'alliance créationnelle a été brisée par l'humanité (Rm3 :23//1Jn3 :4//Rm13 :10).

g. Une quête passionnelle divine

L'alliance décrit la démarche que Dieu a entreprise pour ramener l'homme.

On pourrait aisément résumer l'histoire de l'amour entre Dieu et l'homme par l'expression personnalisée du Dieu *chesed* : « Dieu est à ta recherche ».

Le Psaume 23 dit : « *L'amour et la grâce* (de Dieu) me poursuivront (*radaph* : me persécuteront, me harcèleront) tous les jours de ma vie » ! Il part à la recherche de l'homme parce qu'il y a eu séparation et il n'est plus en possession de ce qui était à lui (car, avec *chesed-agapè* biblique, la bien-aimée n'est pas la possession du bien-aimé ; elle n'est pas une chose entre ses mains, sur laquelle il puisse exercer un déterminisme absolu qui l'empêcherait de lui échapper, sous prétexte que Dieu est tout-puissant, infiniment sage et souverain.) La séparation est du choix humain, car Dieu est là poursuivant l'homme, jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre et réunifié tout le cosmos par le choix d'agapè et le rejet d'*avon-eros*. Mais, il s'agit d'une intelligence qui devra être à nouveau éclairée pour pouvoir aimer. Chercher implique une diligence de sa part, un effort énergique. Dieu recherche parce que ce dernier court, fuit. Et le fait que c'est Dieu qui cherche, cela signifie que l'homme est d'une valeur extrêmement élevée à ses yeux, puisque c'est lui qui le cherche. Jean 12 : 32 : « Quand j'aurai été élevé (sur la croix) j'attirerai tous les hommes ». (Le Grec dit « tout à moi).

B. Spinoza et le lexique de l'anthropologie néotestamentaire

Spinoza considère l'Ancien et le Nouveau Testaments comme un tout, comme étant l'Ecriture Sainte, de même inspiration divine. Dans le *TTP*, au chapitre 5, Spinoza dit que le Nouveau Testament est en accord avec l'enseignement de l'Ancien Testament pour ce qui est des conclusions qu'il a pu tirer de l'Ancien. La différence étant que les apôtres étaient, contrairement aux prophètes de l'Ancien Testament, des prophètes, mais surtout des docteurs. Puisqu'en tant que docteurs, les épîtres des apôtres sont inspirées « de la seule lumière naturelle », il s'agit de voir « comment les apôtres ont pu, par la seule connaissance naturelle, enseigner ce qui n'est pas de son ordre ».[381] Il renverra ses lecteurs aux chapitres 1 et 7 du *TTP*.

[381] *TTP*, ch. 11, p. 210.

Spinoza a tendance à évacuer la réalité des visions que les apôtres ont eues, comme les prophètes de l'Ancien Testament, pour n'en faire que des apôtres, notamment Paul. Il faut rappeler ici que Paul lui-même déclare n'avoir pas reçu son Evangile, sa doctrine, de la lumière naturelle (la raison) ni d'aucun homme, mais par visions, par l'Esprit de Dieu lui-même et directement : « Je ne l'ai reçu ni appris d'un homme, mais par révélation de Jésus-Christ ». (Galates 1 :12). Et il s'explique très clairement et abondamment.[382] Il en est de même d'ailleurs, de Salomon (que Spinoza présente comme le philosophe de l'Ecriture (sans parler de Paul ou de Jésus), à qui Spinoza dénie avoir reçu des visions pour fonder sa sagesse.[383]

Les auteurs du Nouveau Testament, tout en suivant et en clarifiant le lexique anthropologique de l'Ancien Testament, vont quelquefois plus loin. Car, le Nouveau Testament s'inscrit dans un contexte de grandes nouveautés : la venue du Mashiach promis, la venue de la *Ruach* Adonaï promise, l'accomplissement des promesses de l'Alliance au sein du peuple de l'Alliance, l'Ecclésia, composée de Juifs et de Païens réunis. Sans avoir pris le temps d'analyser et de nous communiquer, comme il l'a fait pour l'Ancien Testament, son analyse de certains termes du lexique anthropologique du Nouveau Testament, Spinoza conclut qu'il n'y a pas de contradiction dans l'enseignement anthropologique des deux Testaments, et que, par conséquent, il n'y a pas lieu de réorienter son interprétation. Nous chercherons donc à mettre en évidence ce qui est commun aux deux Testaments, là où ils divergent ou, tout au moins, là où le Nouveau Testament va plus loin que l'Ancien, enfin, nous en tirerons quelques conclusions générales et éthico-existentielles. Nous serons mieux en mesure de comparer cela avec la persistance de l'approche vétérotestamentaire spinozienne.

1. Réception du discours anthropologique de la Tanach par le Nouveau Testament

a. *Psuchè* dans le Nouveau Testament

Le mot *psuché*, « âme », n'a de grec que l'orthographe. L'usage du mot dans le Nouveau Testament est semblable à celui de *nephesh* dans la Tanach. Les apôtres n'avaient pas d'autres mots pour traduire les idées d'âme en grec, selon le sens hébreu. *Psuchè* désigne : la

[382] Galates 1 :11-20 ; 2Corinthiens 12 :1-13.
[383] 1Rois 3 :1-15 ; 9 :1-9.

manifestation de la vie (il se traduit 40 fois simplement par « vie » ou « vies ») ;[384] la vie animale aussi bien qu'à la vie humaine ;[385] aux émotions,[386] à l'esprit,[387] au cœur,[388] à la manifestation de la personne ou au pronom personnel.[389] On trouve cet usage dans des périphrases pathétiques, notamment comme dans Jean 12 :27 : « Maintenant, mon âme est troublée. Et que dirai-je ?... Père, délivre-moi de cette heure ? … Mais, c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure. » Il y a comme un dédoublement de soi, on se met devant soi pour se juger.[390] *Psuchè* apparaît 13 fois chez Paul et recouvre les mêmes significations que dans le reste du Nouveau Testament, comme de l'Ancien. La *psuche*, comme la *nephesh*, n'est pas immortelle, elle est soumise à la mort (Apocalypse 16 :3) et peut être détruite.[391]

b. *Pneuma* dans le Nouveau Testament

Pneuma, esprit, est l'équivalent grec de *neshama* et de *ruach* dans l'Ancien Testament, puisqu'il n'existe pas d'équivalent grec pour *neshama* dans le Nouveau Testament. Pneuma vient de *pneo*, signifiant « souffler » ou « respirer ». Le *pneuma* désigne : l'esprit comme « vent », une puissance invisible ; mais effective ; l'esprit comme principe de vie impersonnel qui met l'organisme en marche, le maintient en vie et retourne à Dieu après la mort : « …non d'animer «… non d'animer l'image de la bête » mais, « de donner *souffle* (*pneuma*) à l'image de la bête, afin que l'image de la bête parle » (Ap.13 :15)[392] ; l'humeur, l'attitude, la disposition d'esprit, l'état d'esprit, manière de penser ;[393] différents aspects de la personnalité : « esprit de douceur », « ferveur d'esprit » ;[394] l'Esprit de Dieu, ou le Saint-Esprit comme la puissance de vie spirituelle.[395] *Pneuma* revêt chez Paul les mêmes significations que dans le reste du Nouveau Testament. Tout en mettant en évidence la personnalité et la divinité de l'Esprit, ce

---

[384] Matthieu 2 :20 ; 6 :25 ; 16 :25.
[385] Apocalypse 16 :5.
[386] Marc 14 :34 ; Luc 2 :35.
[387] Actes 14 :2 ; Philippiens 1 :27.
[388] Ephésiens 6 :6.
[389] Actes 7 :14 ; 2Corinthiens 12 :15.
[390]Matthieu 26 :38 ; Luc 1 :46.
[391] Matthieu 10 :28. Une lecture de ce verset, jusqu'au bout montre que est destructible et sera détruite ; mais, nous y reviendrons à la fin.
[392] Luc 23 :46 ; Actes 7 :59.
[393] Matthieu 5 :3 ; Romains 8 :15 ; 1Corinthiens 4 :21 ; 2Timothée 1 :7 ; 1Jean 4 :6.
[394] Galates 6 :1 ; Romains 12 :11.
[395] 1Corinthiens 2 :11, 14 ; Ephésiens 4 :30 ; Hébreux 2 :4 ; 1Pierre 1 :12 ; 2Pierre 1 :21.

qui prédomine chez Paul, c'est l'Esprit en acte, à l'œuvre.[396] A ses œuvres vous le reconnaîtrez, comme pour Jésus. Une des nouveautés se situe dans l'usage du terme grec « *nous* », l'intellect « Que vous soyez renouvelés dans l'esprit (*pneuma*) de votre intelligence-entendement (*nous*) ». (Ephésiens 4 :23). [397] Relation entre *pneuma* et *nous*. La capacité de distinguer le bien du mal et de prendre position (Rom.12 :2), faisant écho à Job 28 :28 : « Voici, la crainte du Seigneur, c'est la sagesse ; s'éloigner du mal, c'est l'intelligence ».

c. *Kardia* dans le Nouveau Testament

Kardia, cœur, équivalent grec du *leb* hébreu, revient 135 fois dans le Nouveau Testament, dont 52 chez Paul.[398] Le sens de *kardia* dans le Nouveau Testament est pareil que dans l'Ancien Testament.[399] Il désigne la source de la vie affective, de la vie mentale, cognitive, l'être intérieur, la source de la vie spirituelle. *Kardia* est toujours mentionné en tête des manifestations de l'être. Chez Paul, *kardia* est utilisé 13 fois comme le siège des émotions,[400] 11 fois comme siège des activités intellectuelles, [401] 13 fois comme siège de la volonté,[402] 15 fois comme expression de l'homme intérieur.[403] Le voile s'enlève lorsque l'on est suffisamment ouvert, perméable, humble, doux, disponible, pour se laisser instruire, percer par l'Epée de l'Esprit;[404] l'Esprit de Dieu dans le cœur, est donné à l'homme. Le cœur cache des secrets que seul l'Esprit de Dieu peut révéler.[405] La conscience (*suneidesis*) revient 32 fois dans le Nouveau Testament, dont 21 fois chez Paul. Paul seul emploie « conscience » pour « cœur » dans le sens de « voix de Dieu » dans l'homme.[406] On parle du cœur comme le creuset de la pensée, là où montent ou jaillissent les pensées[407] ; et comme la source du péché[408] et le lieu de l'action

---

[396] M.-A. Chevalier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, vol. 2 : *L'apôtre Paul. Les écrits johanniques. L'héritage paulinien. Réflexions finales*, 1990, pp. 405-407, 565-567, 571-573.
[397]Romains 12 :2.
[398] Il faut rappeler que dans la LXX, *leb* est massivement traduit par *kardia*, sauf 9 fois sur les 850 emplois où il traduit par « *nous* ».
[399] Luc 24 :45 ; Actes 16 :14; Matthieu 13 :15 ; 15 :19 ; Marc 2 :6,8 ; 3 :5 ; 6 :52 ; 7 :21 ; 8 :12 ; Luc 2 :35 ; 24 :25,28 ; Jean 12 :40 ; Actes 8:22; 28:27.
[400] Rom.1 :24 ; 10 :1 ; 2Cor.2 :4 ; Phil.1 :7.
[401] Rom.1 :21 ; Eph.4 :18.
[402] 2 Cor.9 :7 ; 1 Cor 4 :5 ; 7 :37 ; Rom. 2 :5 ; 6 :17.
[403] 2Cor.5 :5 ; 1Cor.1 :22 ; 2Cor. 5 :12 ; 1 Thes.2 :17.
[404] Eph. 1 : 18 ; 2Cor.3 :15 ; Rom.10 :10 Rom. 2 : 14 ; 2Cor.4 :6
[405] . 2Cor.1 :22 ; Gal.4 :6 ; 1Cor.4 :5 ; 14 :25 ; Rom.8 :27.
[406] Rom. 2 :15.
[407] Lc.24 :38 ; Act.7 :23 ; Mt.12 :34 ; 15 :18,19 ; Mc7 :21 ; Mt.9 :4 ; 5 :28.
[408] Act.7 :51 ; Mc6 :52 ; 8 :17,18 ; Eph.4 : 18 ; Lc 24 :25.

salvatrice. L'Esprit de Dieu doit pouvoir agir dans le cœur de l'homme, dans les profondeurs de l'être, à la source de la liberté ou de l'esclavage de l'homme (Romains 8 :16).

d. Le corps et la chair dans le Nouveau Testament

Les auteurs du Nouveau Testament ont généralement suivi la LXX et employé les deux mots *sarx* et *sôma*. La LXX traduit *bâsar* 143 fois pas *sarx* et 21 fois par *sôma*. Pour Paul, comme pour la LXX, *sarx* est plus fondamental que *sôma*, mais pas plus fréquent. *Sarx* apparaît 130 fois dans le Nouveau Testament ont 84 fois chez Paul. *Sôma* apparaît 162 fois dans le Nouveau Testament dont 101 fois chez Paul. L'arrière-plan de l'Ancien Testament est déterminant pour la compréhension de l'homme, selon Paul, en particulier. Paul donne aux mots *sarx* et *sôma* la même signification que l'Ancien Testament au mot *bâsâr*, avec certaines précisions supplémentaires.

- ***Sarx* dans le Nouveau Testament**

Sarx désigne, comme dans l'Ancien Testament, la chair, la viande : « Il m'a été mis une écharde dans la chair… » (2 Corinthiens 12 :17). Par-là, Paul montre qu'il considère *sarx* comme essentiellement propre à l'homme et l'homme vivant, et non jamais comme substance morte ; *sarx* comme corps entier, considéré du point de vue de l'existence physique ;[409] *Sarx,* en tant que la personne entière, l'homme, le « je » : « … les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps (chair) ». (Ephésiens 5 :28, 29) ; « Ce qui est bon, je le sais, n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans la chair » (Romains 7 :18) ; *Sarx*, comme l'humanité entière : *Pâsa sarx* = *kol bâsâr* = toute chair ;[410] *Sarx* a aussi un sens éthique : Faiblesse humaine, opposée à Dieu, mortalité, mondanité soumise à la puissance du péché.

- ***Soma* dans le Nouveau Testament**

Le plus souvent, *sôma* est synonyme de *Sarx* : *Sôma*, désigne la vie physique **:** En 1Corinthiens 9 :37, Paul « traite durement son corps » ;[411] *Sôma*, désignant la personne ou un pronom

---

[409] Ephésiens 2 :11,15.
[410] 1Pierre 1 :24 ; Luc 3 :6.
[411] 1Cor. 5 :3 – Paul est présent d'esprit – absent de corps.

personnel[412] ; *Sôma* a aussi un sens éthique, par exemple *sarx et sôma* sont employés dans une relation avec le péché et la mort.[413] L'une et l'autre peuvent être sanctifiés : 1Cor.6 :19 « votre corps est le temple du Saint-Esprit ». Toutefois, ni l'un ni l'autre n'héritera la vie éternelle dans l'état de faiblesse ou de nature pécheresse : Dans 1Corinthiens 15 :35,40 – le corps de la résurrection sera différent ; dans 1Corinthiens 15 :50 – la chair ne peut hériter le royaume de Dieu en tant qu'armée de la puissance ou de la faiblesse du péché.[414]

Au point où nous sommes parvenus dans notre investigation sur la signification du corps biblique, tant vétérotestamentaire que néotestamentaire, avant d'envisager les nouvelles tendances néotestamentaires, nous pensons pouvoir synthétiser, schématiquement, le fruit de nos recherches. Cela nous permettra de clarifier et d'unir ce qui ne semblerait pas encore tenir ensemble.

e. L'être vivant et ses manifestations concrètes

Les diverses manifestations objectives de l'homme :

Deut.6 :5	Mat.22 :37	Mc.12 :30	Lc.10 :27
Cœur	Cœur	Cœur	
Âme	Âme	Âme	Âme
force	Pensée	Pensée	Pensée
		Force	Force

Dans chacun des passages du tableau précédent, les mots clés de l'anthropologie sont toujours précédés de l'adjectif « tout » ou « toute » et des pronoms personnels « ton » et « ta », indiquant clairement qu'il y a chaque fois la totalité de l'être dans chaque aspect de l'être. Il n'y aurait donc, par exemple, pas de cerveau gauche et de cerveau droit étanches, fonctionnant

[412] - Rom. 12 :1 – « … à s'offrir vos corps comme un sacrifice vivant… » ; 1Cor.12 :37 – « vous êtes le corps du Christ, et membres chacun pour sa part ». Dans bien des passages, *sôma* peut se traduire par le pronom personnel « je », « nous », « vous », « moi ». 1Cor.13 :3 ; Rom.12 :1.

[413] Rom. 8 :3 – parle de σάρζ άμαρτιας = chair de péché (Rom. 6 :6) – parle de σωμα τής άμαρτιας = corps de péché ; *Sôma* comme *sarx*, est mortel : Rom.6 :12 ; 8 :11 = corps mortel.

[414] 1Cor. 15 :44 – le corps de la résurrection est un « corps spirituel », c'est-à-dire rempli de l'Esprit et fonctionnant selon les lois de l'Esprit.

de manière autonome et parallèle, ni de cerveau gauche, en soi, absolument réservé à l'autre et, d'un autre côté, un cerveau droit exclusivement réservé à la femme. Tout l'être vit complètement et continuellement ce que vivent les parties, et chaque partie est solidaire du tout. La métaphore du corps, employée par Paul pour expliquer aux Corinthiens la répartition et l'usage des dons dans l'Eglise, met en évidence la multiplicité des membres ou des parties du corps, leur fonction propre, leur composition, leur association et leur coordination, ce qui reflète leur dépendance l'une de l'autre, et, par conséquent, leur solidarité et leur synergie intelligente. Les parties ou les organes du corps les « plus faibles » et les « moins honorables » sont dits « nécessaires ». La concurrence ou la compétition entre les parties du corps (à l'image du conflit séculaire instauré entre l'âme et le corps contre le corps) signifierait qu'un membre se prendrait pour tout le corps (*imperium in imperio*) au lieu d'une *pars totalis*. La pression des parties du corps doit aller dans le sens d'une cohésion et de l'unité de vie et d'activité du tout. Paul dit que « *Dieu* a placé chacun des membres dans le corps *comme il a voulu* ». Voilà de quoi réjouir Spinoza. « Il y a plusieurs membres et un seul corps ». Vision anthropologique horizontale mise au service d'une ecclésiologie du service, des ministères et donc de l'utilité commune dans l'amour. La vision pyramidale verticale, avec le Christ comme tête, dont Paul parle ailleurs[415] n'abolit pas la vision horizontale, mais rend le tout dépendant d'une tour de contrôle, d'un système de coordination générale. Cette métaphore paulinienne, qui concentre certains éléments majeurs de la vision du corps spinozien, sert à mette en évidence une concomitance, une synergie, une isonomie, dans la multiplicité des membres.

Les mêmes idées mises en évidence dans le tableau précédent, se retrouvent, mais de manière plus puissante et détaillée, dans le tableau qui va suivre. Dans ce tableau, les trois aspects de la connaissance de l'homme sont réunis. Nous y comparons Genèse 2 :7 (texte fondateur ontologique déjà analysé) à 1Thessaloniciens 5 :23 :

« Que le Dieu de paix vous sanctifie lui-même *tout entier*, et que *tout* votre être *et* l'esprit *et* l'âme *et* le corps, soit conservé irrépréhensible… »

Paul parle ici des trois ordres de manifestations de l'être « tout entier », « totalement » (όλοτελες, de *holos* signifiant entier, tout, complètement, et de *telos* signifiant la fin, la finalité, l'accomplissement, d'où l'idée de perfection). La répétition de la conjonction « κάι » (et) dans le texte grec avant chacun des termes (l'esprit et l'âme et le corps) indique bien qu'il ne s'agit

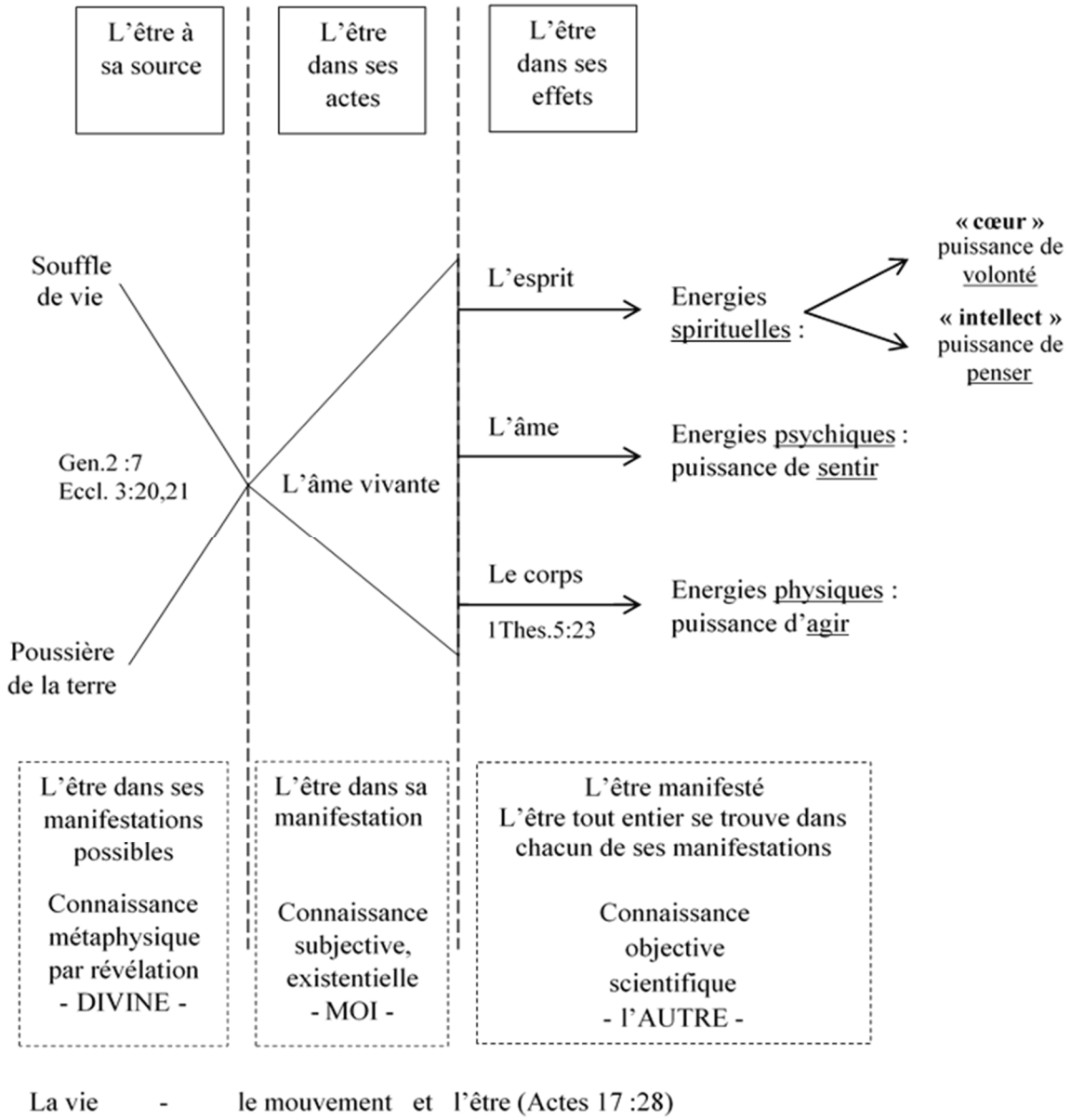
[415] 1Corinthiens 11 ; Ephésiens 5

pas d'une énumération de parties qui s'ajoutent, mais, chaque fois, d'une manifestation différente de l'homme entier (όλοκληρον = en son entier).

Ce passage se situe dans la partie, non pas doctrinale ou dogmatique de l'épître paulinienne (la partie dite parénétique : que puis-je savoir ?), mais dans la partie pratique, exhortationnelle, l'exemplification de l'enseignement (la partie paraklétique : que dois-je faire ?).[416] Paul n'est pas en train de thématiser la structure ontologique de l'homme comme le fait Genèse 2 :7, mais cette structure saisie dans son effectivité, dans sa vie, dans son expressivité, dans ses réalisations, dans ses relations, dans ses manifestations diverses. En d'autres termes, il ne suffit pas d'exister en tant qu'âme vivante (*nephesh chaia*), encore faut-il vivre, exister en termes de jaillissement, de déploiement de l'être, de créations. Quelles sont les ressources, les capacités, les activités possibles de cet être vivant. C'est l'être saisi en acte ! On ne parle pas de substrats, ni de substance, ni de nature ici, mais de vie concrète. Que faire avec ou de ce qu'on est, en somme ? Le tableau se lit verticalement (de haut en bas et de bas en haut), puis horizontalement (de gauche à droite).

[416] Structuration bien connue chez Paul. La partie paraklétique (que dois-je faire ?) commence souvent par « donc », comme en Romains 6 :1.

Schéma : selon les trois aspects de la connaissance de l'homme



Quelques commentaires.

L'homme est toujours beaucoup plus que ses expressions externes, quelles qu'elles soient. En outre, il n'est pas nécessaire de chercher les relations qu'elles entretiendraient entre elles, car elles sont pour nous de l'ordre de l'expressivité. Elles sont de l'ordre de la phénoménalité. Il n'est pas nécessaire non plus de créer une hiérarchie entre les manifestations de l'âme, puisqu'il arrive qu'un signe de la tête exprime plus de valeur qu'une pensée savante. La valeur d'un homme est dans l'acte qui fonde l'âme et qui, en la faisant, lui confère un corps.

Il se trouve que la valeur de cet acte est à la fois dans nos manifestations organiques, psychiques, que spirituelles. Car, l'âme s'exprime simultanément par l'être total. Les expressions peuvent se moduler en fonction des tempéraments et des dispositions ponctuelles des uns et des autres.

Comme le disait docteur Henri Baruk, ce serait « une grave erreur de créer ainsi des niveaux et de croire que la conscience morale est une fonction séparée que l'on peut mettre soit au bas de la hiérarchie, soit au sommet. Tout est fondu dans une unité. Il y a des éléments moraux même dans l'effondrement de l'intelligence, parce que l'intelligence, al raison et les facultés dont nous sommes si fiers, ce ne sont que des moyens d'expression, de synthétisation, de mise au point, d'extériorisation. Il peut se trouver que la personnalité soit privée de ces moyens et qu'elle paraisse déchue, mais qu'elle garde encore une grande partie de sa richesse, peut-être même une richesse très profonde. »[417]

Il ne s'agit pas de créer une correspondance ou un parallélisme entre deux substances, mais entre une personne et un phénomène qui l'exprime. Le tableau nous parle donc d'expressivité. Dans ses expressions, l'âme est toujours indissolublement liée à chacune des différentes fonctions de la vie corporelle, en tant que moyen et condition de l'expression de l'âme. Aucune séparation ne peut se faire entre l'âme et le corps ici, de même qu'on ne peut séparer le vouloir et l'agir. Pourquoi vouloir séparer une action intérieure d'une action extérieure qui la traduit. Sans manifestation de l'intérieur par l'extérieur, on en reste aux bonnes intentions. C'est dire que l'expression ne peut jamais être séparée de la force qu'elle exprime, puisque le truchement par lequel l'âme se réalise est aussi le moyen par lequel elle s'exprime. Sans l'expression par le corps, l'âme en resterait à l'état de virtualité pure. Pour être, il faut qu'elle s'explique et devienne phénoménale.

Lorsque l'expression se réalise, on peut parler de connexion, de confusion entre l'âme et le corps. Ils sont alors inséparables l'un de l'autre, car l'âme n'existe que lorsqu'elle se réalise. Quelle signification pourrait bien avoir l'âme si elle était séparée de l'interprétation concrète ? L'âme ne peut donc nier ni renier le corps, car il représente la condition de son existence et le moyen de son activité spirituelle. Faut-il rappeler à ce stade que seule une activité d'abstraction peut séparer l'âme du corps.

C'est pourquoi, qu'on se situe dans la genèse ou dans la manifestation de l'homme, il est toujours un. Dans le premier cas, on ne peut distinguer les deux éléments constituant sa

---

[417] H. Baruk, *Le problème de la personnalité, in La connaissance de l'homme du XXe siècle*, Deuxième entretien public, Genève, p. 212.

nature : il reste défini comme une *nephesh chaia*. Dans le deuxième cas, la profusion de ses expressions est évidente, mais elles expriment l'être total. Certes, l'essence d'un homme consiste à être *nephesh chaia*,[418] mais elle n'existe en vérité que dans son jaillissement. Cette anthropologie scripturaire rend inconcevable l'existence d'une vie post-mortem sans la corporalité. Paul parle effectivement du corps de la résurrection comme corps, non pas « psychique », mais « spirituel », c'est-à-dire rempli de l'Esprit et fonctionnant selon les lois de l'Esprit, un corps humain incorruptible et nanti de certains pouvoirs particuliers de la *Ruach*.

L'homme de la Bible n'est pas considéré comme un corps auquel on ajoute une âme, car l'homme, en tant que *nephesh chaia*, est lui-même un corps. C'est pourquoi, le terme *sôma* désigne rarement le cadavre. Dans ce cas, *sôma* constitue un organisme constitué, une unité dont le physique, le psychique et le mental représentent l'homme total dans une expression déterminée de soi-même.

Poussons plus loin, et essayons de dégager plus nettement les grandes lignes novatrices du Nouveau Testament dans ses dimensions anthropologiques et sotériologiques.

2. Accentuations nouvelles dans un cadre ancien

a. La nouvelle donne opérée par le Mashiach : « En Adam » et « En Christ »

Dans l'Ancien Testament, le Mashiach est annoncé et attendu. Dans le Nouveau Testament, il est venu. Sa personne, sa vie et son message illuminent le Tanach. On se rend alors compte que toutes les catégories de l'économie de la Révélation trouvent en lui leur quintessence et leur *telos*. Le maître mot du Nouveau Testament pour exprimer cette réalité est le concept du « en Christ ». Les types vétérotestamentaires rencontrent leur antitype « en lui ». Il est à la fois l'incarnation, la récapitulation et l'accomplissement de la figure même de la révélation. « En lui », tous les prophètes, tous les prêtres, tous les sacrifices, tous les rois, tous les juges et toutes les généalogies trouvent leur réalisation, leur substance, leur raison d'être. A la naissance de Jean-Baptiste, Luc 1 :67-79 récapitule le tout. Toutes les généalogies du peuple d'Israël (aboutissant et cessant à sa venue : Matthieu 1) et toutes les généalogies des hommes (Luc 3 :23-28) sont récapitulées et réalisées en lui. Tous les hommes, Adam lui-même donc,

[418] Romains 2 :9.

trouvent en lui leur antitype, leur réalité. « Car, pour ce qui concerne toutes les promesses de Dieu, c'est en lui (le Christ Jésus) qu'est le oui (l'amen ». (2Corinthiens 1 :18-20). Ce fond théologique essentiel fonde, traverse et structure tout l'Ancien Testament et constitue le poumon, le centre référentiel et d'articulation du Nouveau Testament (« en Christ »). Spinoza n'en fait aucun cas. Les sept dogmes essentiels, indispensables au « salut », qu'il énumère, synthétisés dans la justice, la miséricorde et la fidélité, trouvent pourtant leur fondement, leur justification dans le concept « en Christ ». Il convient légitimement d'en faire un exposé pour montrer qu'il y a plus que de l'éthique ou de la morale dans l'Ecriture.

i. La théologie néotestamentaire du « en Adam »

L'épître aux Romains est l'une des épîtres majeures de Saint Paul. Au chapitre 5 de cette missive, l'auteur introduit le sujet des deux Adams. Certains théologiens, comme Anders Nygren,[419] voient dans les versets 12 à 21 le noyau dur et l'apex de l'épître. Là, contrairement aux données précédemment recueillies, nous avons affaire, non pas à une multitude de modèles paradigmatiques corporatifs (patriarches, prophètes, rois, prêtres, etc.), ni à un seul (Adam), mais à deux parangons archétypaux de la race humaine : « Le premier Adam », qui a ruiné sa race par le péché fondamental et l'a entraînée dans la mort, et « le second homme ou le dernier Adam » (1Cor.15 :21, 22), Jésus-Christ qui, par un acte radical de justice, a acquitté la famille adamique et lui a donné, par-là, la seconde chance de la grâce, par la foi.

Les deux sont mis en parallèle, et reliés, et pourtant présentés comme antinomiques.

- **Qu'ont-ils en commun ?**

Tout d'abord, deux figures cosmiques, deux têtes d'*Eons* (âges-ères-ordres d'existence), deux chefs de Familles. Puis, les deux sont des « personnalités corporatives », synthétisant, unissant et totalisant tout et tous. En d'autres termes, toute la race humaine est « ***en*** eux » deux, tout le royaume terrestre (la faune, la flore, la matière) était aussi en eux deux, ceci, par un fusionnement, un lien mystérieux, mystique, invisible, identitaire, les plongeant dans le même sort, dans une même histoire. Enfin, tout ce que les deux ont fait, la Famille humaine totale l'a fait avec eux, *car* Elle était « ***en*** chacun des deux » (le péché et la mort, d'un côté (Adam), la

[419] *Commentary on Romans*, Philadelphia, Muhlenberg press, 1949, pp.208, 209.

justice et la résurrection, de l'autre (Jésus-Christ) : (1Cor.15 :21, 22 ; Eph.2 :4-7 ; 2Cor.5 :14, 15)

- **Qu'est-ce qui les oppose ?**

Trois éléments les distinguent absolument :

* Deux *éons* ou *saeculi*[420] opposés (*éons* : âges-ères-ordres d'existence, domaines de vie, économies; *saeculi* : siècles-ères-systèmes de vie, mondes) : le péché et la mort, d'un côté, l'amour et la vie, de l'autre. Ces deux catégories-systèmes antinomiques de penser et de vivre constituent, d'abord, *une expérience existentielle* viscérale, mais conjointement et fondamentalement, deux maîtres-pouvoirs de domination souveraine sur toute l'existence humaine. Le Péché et la Mort sont deux des quatre puissances d'esclavage et de destruction dont parle l'épître aux Romains et que Nygren[421] met en exergue. Quand l'homme commet ou vit dans le péché, il se leurre lui-même avec la pensée qu'il est aux commandes, qu'il contrôle la situation, qu'il est libre et qu'il peut choisir le péché pendant un moment, et le bien à un autre moment, à son gré. Mais, en réalité, le péché qu'il commet est la preuve que le péché est le Maître et l'homme en est l'esclave. Il en est de même pour la mort, d'ailleurs. L'homme est en continuelle agitation. Mais, tout ce qu'il fait se fait au service de la Mort. La Mort est le souverain qui règne-domine sur toute l'existence de l'homme. Le Péché et la Mort sont deux tyrans autocratiques dans ce monde.

L'on comprend pourquoi la Bible déclare que « l'aiguillon de la mort, c'est le péché ». (1Cor.15 :56) Le Péché est le serviteur qui va devant pour préparer le chemin pour la Mort. Il est l'outil et l'arme par lesquels la Mort a placé notre race sous son pouvoir-emprise : contrôle royal ! La Mort est montée sur le trône dans le monde et, avec une autorité souveraine, elle exerce sa puissance avec des effets terrifiants. Ces deux Systèmes-Pouvoirs de mort et de vie sont liés dans la disparité, dans la dissymétrie : un dualisme non pas métaphysique, mais dialectique, où la figure d'Adam n'existe qu'en s'abolissant.

* Le deuxième élément qui les oppose, c'est la disproportion infinie quant aux résultats de leurs performances. Adam est le seul qui puisse être comparé à Jésus-Christ dans un sens

---

[420] *Idem,* pp.20-26.

[421] *Idem*, pp. 207-223. A part les deux qui sont traitées ici, les deux autres sont la Colère et la Loi. La Colère n'est pas seulement un sentiment ou une expression du déplaisir de Dieu, c'est aussi une puissance destructrice. Quand Dieu choisit de laisser éclater sa colère pour submerger un pécheur, cette personne est dans un état de perdition totale. La Loi n'est pas seulement la volonté totale de Dieu, c'est aussi une puissance objective qui place l'homme dans un jugement de condamnation (l'épée de Damoclès).

universel, mais Jésus est infiniment supérieur, il fait éclater toutes les comparaisons, tous les modèles. Son obéissance jusqu'à La Mort n'a point d'égal. Son pardon, sa justice, son acquittement, sa nouvelle naissance, la victoire sur le péché-égoïsme, le don Infini de l'Esprit, la résurrection et la vie éternelle n'ont point d'égaux, même mis à côté des comparatifs du système adamique, à savoir, le péché, la souffrance, la mort[422].

* Enfin, le troisième élément, l'inversion-renversement temporel total. Qu'est-ce à dire ? Il est vrai qu'Adam est le *tupos,*[423] le type « de Celui qui devait venir ». En ce sens, comme le dit Barth,[424] il est « la similarité, l'ombre préliminaire de notre existence » et « de notre relation à Jésus-Christ». Adam est « seulement le reflet et le témoin-témoignage de la manière dont notre vie présente est re**liée** à Jésus-Christ » : il ne fait qu'inaugurer-introduire et révéler, mais par le négatif de la pellicule. Même le négatif, comme les ténèbres, ont un effet miroir pour révéler l'œuvre de Dieu, « en Jésus-Christ ». La vie de l'homme a été la répétition et la variation de la vie d'Adam, de son commencement et de sa fin, de son péché et de sa mort. C'est là Notre Passé : « faibles, pécheurs, impies, ennemis », toujours Adam en nous et nous-mêmes en Adam. Notre existence passée n'a aucun statut ni d'importance indépendants, car elle est seulement le type, le reflet et le témoin de notre relation avec le Christ.

« En Adam », est celui qui, par ce qu'il est, fait et subit, ne fait qu'inaugurer, représenter et révéler ce que « tous », après lui, devront être, faire et subir. Tous et chacun se reconnaissent clairement en lui : la seigneurie du péché et le destin de la mort. *« En Jésus-Christ »*, est l'Inaugurateur, le Représentant et le Révélateur de ce que, à travers lui et avec lui, « tous » devront aussi être, faire et recevoir : la seigneurie de la Grâce et le destin-promesse de la vie éternelle. On pourrait penser que c'est Adam qui incorpore la nature fondamentale de toute l'humanité, tandis que Jésus-Christ ne représenterait que celle des chrétiens. Mais, c'est Jésus-Christ qui est le garant et le fondement de l'authenticité d'Adam, et non pas Adam qui serait le garant de l'authenticité de la race humaine. Le statut d'Adam est inférieur à celui de Jésus-Christ, le péché d'Adam signifie et vaut beaucoup moins que la justice du Christ. Si notre nature humaine est préservée en partageant celle d'Adam, « c'est parce que l'humanité d'Adam est la *copie provisionnelle* de notre véritable humanité, qui est en Christ ».

---

[422] Lire à ce propos: Eph.2:7; Rm.5 :15-18 ; Cant. des cant.8 :6,7.
[423] K. Barth, *Christ and Adam, man and humanity in Romans 5*, Londres, Eds Oliver and Boyd, 1956, pp.6-10.
[424] *Ibidem..,* Cf. aussi P. Lengsfeld, *Adam et le Christ : la typologie Adam-Christ dans le Nouveau Testament et son utilisation dogmatique par M. J. Scheeben et K. Barth*, Paris, Aubier, 1970 (trad., G. Petitdemange)

Ainsi, Barth peut ajouter que notre relation avec Adam est « la vérité anthropologique secondaire (en termes de secondarité) », car « la nature essentielle, principielle et originelle de l'homme, seulement préfigurée en Adam, est en Christ ». La revendication d'Adam d'être le premier ne serait qu'apparente car, avant et au-dessus de lui se trouve Jésus-Christ. Et *la relation qui existait « entre Adam et nous est la relation qui existait originellement et essentiellement entre Christ et nous »,* d'où cette sorte d'inversion temporelle, où Celui qui vient avant n'est pas le « premier Adam », mais le « second-dernier Adam ». Notre relation à Jésus a une priorité et une antériorité temporelles, une origina*r*ité ontologique (de nature, d'être) et une supériorité infiniment au-delà de notre relation à Adam. (Col.1 :15-20)

Par conséquent, l'on peut dire qu'être « **en** Adam », c'est avoir partie **liée** (le *verbindlich*, en allemand) avec « l'homme (Adam) qui, dans sa propre personne, est et représente toute l'humanité, l'homme dans la décision et la destinée desquelles sont anticipés et répétés les décisions et les destinées, les péchés et la mort de tous les hommes qui sont venus après lui…Et même dans notre *mauvaise* relation à Adam, nous restons encore des hommes (copie-type-ombre provisionnelle), et la structure de sa nature est telle qu'elle peut trouver sa signification et son accomplissement-plénitude dans sa *bonne* relation à Jésus-Christ (l'antitype positif).»[425]

Et « être **lié »** à Adam, être « **en** Adam », c'est l'être sur tous les plans-registres : psycho-physiologique, ontologique, spirituel, eschatologique, pratique, etc..

Ainsi, Paul a conservé tout la substance de la pensée hébraïque telle que nous l'avons mise en évidence dans la Torah vétérotestamentaire, en rapport avec la personnalité corporative, en montrant comment Jésus-Christ était, à ses yeux, *l'ousia-telos-plérome* (substance-réalité, accomplissement-finalité, plénitude), avant, pendant et après le « premier Adam » : en somme la « récapitulation » de toutes choses.

ii. Le concept qui résume tout : la récapitulation « en le dernier Adam »

Jean Ceard relève, à travers l'histoire, trois acceptions du concept de « récapitulation », concept que Paul utilise en Ephésiens 1 : 10, mais sous forme verbale, en ces termes : « En lui (Christ Jésus), Dieu nous a élus avant la fondation du monde…, (en Lui) Dieu nous a

---

[425] *Ibidem.*, Cf. aussi G. Fulliquet, *La doctrine du Second Adam : étude anthropologique et christologique,* Genève-Paris / Librairie Kundig - Librairie Fischbacher, 1915.

prédestinés dans son amour à être ses enfants d'adoption… En lui, nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés…, (en Lui) *Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même, pour le mettre à exécution lorsque les temps seraient accomplis,* de **réunir** (en grec, *anakephalaioomai*) toutes choses en Jésus-Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre. En Lui, nous sommes aussi devenus héritiers suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, afin que nous servions à la louange de sa gloire, nous aussi d'avance avons espéré en Christ. »

Le premier sens du verbe traduit ici par « réunir », d'après Jean Ceard[426], c'est celui de conjoindre (le nom est con-jonction ou con-joncture).

Le deuxième sens, celui de la figure de rhétorique que représente notre concept, et signifiant rassembler en un résumé, en un raccourci, un *compendium*, en latin. Jésus-Christ serait l'abrégé, la somme totale de la réalité.

Enfin, le troisième sens est symbolique ou mystique, et signifie que Jésus-Christ s'adjoignit, opéra une reprise de la totalité depuis l'origine. Il s'agirait de la restauration, du renouvellement, de la réorganisation, en Jésus-Christ, du projet primordial que Dieu avait prévu pour le cosmos. Selon Irénée, l'incarnation du Fils de Dieu a consisté en une récapitulation, en lui-même, de la longue série des hommes, afin de procurer à tous « le salut en un raccourci (dans sa chair) ».

Ainsi, l'*anakephalaiosis*[427] n'est pas seulement une préfiguration, mais une constellation, presqu'une unité entre les deux points du présent et du passé, une vertigineuse abréviation- contraction du passé et du présent. Pas d'implication d'attachement ni de nostalgie par rapport au passé, avec lequel nous avons des comptes à régler, car, la récapitulation est aussi un jugement sommaire prononcé sur le passé.

Par conséquent, le Christ aurait assumé-intégré en lui-même également tout ce que le premier Adam était et tout ce qu'il a produit dans le monde. Il serait donc **devenu**[428] *le Monde en révolte contre Dieu,* « *le péché, la malédiction, le serpent* », ceci afin d'endurer, en lui-

---

[426] *Histoire du concept de récapitulation*, Paris, Masson, 1993, pp. 7, 8. Cf. aussi G. Agamben, *Le temps qui reste : un commentaire de l'Epître aux Romains*, Paris, Eds Payot & Rivages, 2000, pp.129-137. (trad. J. Revel)
[427] I*bidem*.
[428] Jn12 : 27-33 ; 2Cor.5 : 21 ; Gal.3 : 13 ; Nombres 21 : 4-9 // Jn 3 : 14-16.

même, le jugement sommaire absolu et définitif qu'appelait le péché d'Adam et de sa Famille, dont il s'est porté garant.

Nous rappelons qu'en 1 Corinthiens 15 : 45, Adam est appelé le *premier* Adam, et Christ est désigné comme le *dernier* Adam. Deux versets plus loin, Adam est appelé le premier Homme, alors que le Christ est appelé le second Homme.

En tant que *dernier* Adam, le Christ était la somme totale de tout ce qui était du *premier* Adam. Il a assumé tout ce qu'était le *premier* Adam, assumé en deux sens différents :

*Il l'a pris sur lui (assume-endosse au sens de responsabilité morale et juridique),

*Il s'incorpora, il rassembla en - sur Lui l'identité et l'histoire de la Famille d'Adam par l'Incarnation, en s'identifiant complètement à notre Race déchue (union biologique, psycho-émotionnelle et généalogique). Il engloba le premier homme.

En tant que second Homme, il est la tête d'une Race nouvelle et rachetée.

En tant que *dernier* Adam, il remplace toute la Race d'Adam par sa mort sur la croix (2 Cor.5 : 14 ; 1Pi.2 :24). Il mourut sur la croix en tant que Substitut-Représentant de toute la Famille humaine (Héb.2 :9). Ainsi, il a aboli cette seconde mort (2Tim.1 :10) ! Par cette substitution et cette satisfaction aux exigences juridiques cosmiques, Jésus-Christ a rempli les conditions (s'est qualifié), dans la résurrection, pour être le second Homme, la tête de la nouvelle race humaine sauvée (2Cor.5 :17), composée de tous les êtres humains qui auront vécu sur notre planète (justification légale) et surtout des croyants unis en Lui (justification par la foi) (1Tim.4 :10). On comprend pourquoi il est et sera éternellement « Le Fils de l'homme », Celui qui quittera le ciel et transférera le quartier général de son Gouvernement cosmique universel sur notre planète terre, en tant que roi de notre planète. Il nous reste solidaire pour toujours ! (Ap.5 :10 ; 22 :5 ; 21 :1-5)[429]

---

[429] « Par sa vie et par sa mort, le Christ a fait plus que de simplement réparer les ruines causées par le péché. Satan voulait séparer à jamais l'homme de Dieu; **Or en Christ nous devenons unis à Dieu plus étroitement que si nous n'avions jamais péché. En assumant notre nature le Sauveur s'est rattaché à l'humanité par un lien qui ne sera jamais brisé, qui subsistera d'âge en âge.** « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. » (Jean 3.16) Ce n'est pas seulement pour porter nos péchés, pour mourir en sacrifice pour nous, qu'il a été donné; Dieu l'a donné pour toujours à l'humanité déchue. Pour assurer son conseil de paix immuable, Dieu a donné son Fils unique comme partie intégrante de la famille humaine, pour toujours participant de notre nature. Ainsi se trouve garanti l'accomplissement de la parole divine. « Un enfant *nous* est né, un fils *nous* a été donné; l'empire a été posé sur son épaule. » En la personne de son Fils, Dieu a adopté la nature humaine et l'a transportée au plus haut des cieux. C'est le « Fils de l'homme » qui partage le trône de l'univers. C'est ce « Fils de l'homme » à qui on donne pour nom : « le Conseiller admirable, le Dieu fort, le Père d'éternité, le Prince de la paix » (Ésaïe 9.5-6). Le *Je suis* est l'arbitre placé entre Dieu et l'humanité, posant sa main sur l'un et sur l'autre. Bien que « saint, innocent,

A ce stade de « récapitulation », des questions décisives méritent d'être posées.

Comment comprendre et évaluer ce type de discours sur le « **en** Adam »? Dans quelle catégorie de sens faut-il le situer ? Sommes-nous dans le domaine de la pure description ou de la prescription ? Quelles sont les limites du concept d' « en Adam » ? Quels enjeux recèle-t-il ? A quels dangers éventuels s'exposent ceux qui le tiennent, sans oublier les autres ?

iii. Le noyau dur du « en Adam-Christ »

Ce concept d' « en Adam » contient toujours l'idée d'unité, de corps, de relations mutuelles symbiotiques, d'altérité plurielle, d'identification empathique, d'image-conformation à, dynamisme et diachronie. La notion qui nous semble la plus adéquate pour exprimer toutes ces idées, c'est celle de **Trinité.**

La Genèse déclare qu'Adam (l'individu-Humanité) a été « créé *à l'image de Dieu »*[430], « il les créa mâle et femelle » (1 : 26, 27). Dès sa/leur création, il est unité (indivision), corps unique, symbiose, altérité, fusion empathique, fait(s) pour être-refléter l'image de Dieu, pour être un *miroir* où d'autres puissent voir la réalité de Dieu. Or, le Dieu Un se présente comme Trois : altérité symbiotique. L'on comprend alors qu'Adam n'ait pas été créé seul, mais avec un vis-à-vis, comme et différent de lui, en plus d'une troisième entité à venir, la progéniture : Tout cela, en conformation avec la Trinité.

En fait, les choses se présentent comme si le « en Adam, à la création » a été créé pour être une réplique d'une « Identité Corporative » plus originaire, intemporelle et parfaite.

D'ailleurs, les trois personnes de la Trinité sont dites respectivement l'une « **en/dans** » l'autre. « Le Père est *dans* le Fils, et le Fils est *dans* le Père » (Jn14 : 9, 10 ; 10 : 38) Jean 17 : 21-23 est le passage le plus complet à cet égard, puisque, le Christ, priant son Père pour son peuple, déclare :

---

sans souillure, séparé des pécheurs », il n'a pas honte de nous appeler ses frères (Hébreux 7.26; 2.12). En Christ la famille de la terre et celle des cieux sont reliées l'une à l'autre. Le Christ glorifié est notre frère. Le ciel est enchâssé dans l'humanité, l'humanité est enlacée au sein de l'Amour infini. Dieu dit, au sujet de son peuple : « Ils seront tous comme les pierres d'un diadème, brillant dans la terre sainte. De quelle beauté, de quel éclat on les verra resplendir! » (Zacharie 9.16-17) » (E. White, *Op. cit.,* p.16)

[430] LIENHARD, M., « Luther et sa conception de l'homme. Regards sur le commentaire de la Genèse (1535 à 1545) », in *Positions Luthériennes*, Montpellier, 1992, n° 2, 105-120.

« Afin que Tous soient *Un*, **comme** toi, Père, tu es En moi, et **comme** je suis en toi, afin qu'eux aussi soient *Un* En nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé… Afin qu'ils soient *Un* **comme** nous sommes *Un* : moi En eux, et toi En moi, afin qu'ils soient **parfaitement** *Un*… »[431]

Donc, l'idée d' « identité corporative » ou la notion d' « en Adam-Christ » se fonderait sur un concept-réalité beaucoup plus ancienne et radicale : l'Archétype Tri-Unitaire. Ce Prototype Trinitaire prim-ordial serait donc Le Modèle idéal et absolu qui a inspiré l'idée vitale du « **en** » vétérotestamentaire.

Cette reproduction de l'image-modèle de la Trinité, à travers le concept de « personnalité corporative », semble être la condition nécessaire du bonheur, de la liberté et de la vie, et le moyen de stabiliser la vie dans le cosmos. L'on peut aisément comprendre que, dans une telle configuration de pensée, si « le premier- en- Adam » a échoué, un « second-dernier-en-Adam » ait été envoyé, aucun autre parangon-principe de vie ne semblant convenir.

Nous pouvons donc dire que le « en » est dynamique, pédagogique, prophétique, proleptique, « plein de …», et c'est **Jésus-Christ** qui **est, de toute éternité, la Prophétie de toute la réalité à venir, et pourtant déjà accomplie, car il est l' « Amen », la pleine et massive Réalité de Dieu et pour Dieu**. (Ap. 3 : 14 ; 2Cor.1 :18-20)

Par conséquent, le « en » d'Adam vient *après* le « en » de Jésus-Christ, car, Eph.1 : 2 dit qu'« **en Lui**, Dieu nous a élus avant la fondation, pour que… », et encore « **en Lui** ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre » (Col.1 :16), et enfin, *la deuxième partie* du texte original de Jn 1 : 3 peut légitimement se traduire ainsi : « *tout ce qui a été fait était vie* **en lui** ».[432] Ainsi, l'anthropologie spéciale de Jésus-Christ, c'est-à-dire un homme pour tous les hommes, et tous les hommes dans cet homme unique-, constitue le secret du « **en** » Adam, la norme de toute anthropologie.

Jésus-Christ est **la Prophétie ou le Projet de Dieu** pour l'Univers, de toute éternité et pour l'éternité. Projet fixe-statique (réalité déjà réalisée en Jésus-Christ, car « il appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient (Rm4 :17)») et paradoxalement dynamique, en

---

[431] Cf. attentivement Col.1 : 14-20 ; Eph.5 : 25-32. D'ailleurs, à ce titre, les expressions « **dans le sein de** » et « **dans les reins de** » révèlent la richesse terminologique que recouvre le « en », tant en relation avec la Trinité (dimension transcendante verticale) qu'avec le peuple de Dieu à travers l'histoire (dimension immanente horizontale). (cf. Jn1 :18 ; Héb.7 :4-10 ; etc.)

[432] Version *Français Courant* et la note correspondante. La lecture d'Ephésiens 1 : 1-14 dans la version *Parole Vivante* est très éclairante à cet égard.

cours de réalisation, car, en et à travers Jésus-Christ, il adviendra que « Dieu soit tout en tous ». (1Cor.15 :20-28)

Ainsi, mêmeté et changement diachroniques (à travers le temps), identité unitaire et altérité plurielle, sont au cœur du « **en** Adam-Christ », ceci, tant pour la Trinité que pour le Corps du Christ, qu'est l'Eglise. Tout en restant les mêmes, la Trinité et l'Eglise ne seront plus les mêmes à la fin de la tragédie du mal.

iv. Mêmeté et dynamisme du « en » au sein de la Trinité

La staticité-fixité du « **en** » ne contredit pas son caractère évolutif, car l'essence divine est et demeure la même à travers toutes les péripéties de l'histoire de la joute séculaire, et cependant, la personnalité-caractère de Dieu (Père, Fils et Saint-Esprit) s'enrichit-évolue-grandit en expériences pratiques nouvelles, dans les défis-souffrances ou dans les réussites-joies qu'impose et que génère la tragédie du mal.

En effet, à travers tout le Grand Drame entre l'égoïsme et l'amour agapé, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont été confrontés à des situations, à des péripéties, à des expériences qui ont rendu nécessaire *leur propre immersion expérimentale* dans le Grand Jeu redoutable de la vie. Le Trio trinitaire a vécu des niveaux d'expériences qu'ils n'avaient jamais côtoyées-affrontées auparavant, sous l'angle et en tant qu'Acteurs directs, ayant quelque chose à gagner ou à perdre, ayant tout à gagner ou tout à perdre, tantôt subissant-pâtissant-perdants, tantôt imprimant leur action gagnante, mais toujours dépendants de, limités par la libre volonté des créatures.

Ces tâtonnements-résistances de la part de la divinité à faire ce qui était pourtant déjà planifié, à s'engager dans la Mêlée pour démontrer ce qu'elle a dit qu'elle était, ***tout cela montre que Dieu avait tout à perdre ou tout à gagner*** dans le sacrifice de lui-même (les Trois), que la Trinité est aussi *à l'apprentissage* dans la pratique de l'art de surmonter l'Egoïsme par l'Agapé qui renonce à Soi-même et à l'immortelle Vie !

En tant que « *Dieu **vivant** »*, à aucun moment les trois Personnes de la Trinité n'ont cherché à se rendre psycho-affectivement *in***sensibles,** *in***vulnérables,** ni nerveusement et mentalement *in***touchables** aux effets tentaculaires du Mal. Jamais la Trinité n'a cherché à « se barricader » derrière une sorte d' « immunité divine sacro-sainte » pour éviter d' « **apprendre**, par la souffrance » (Héb.5 :7,8), par l'expérience, comment surmonter Le

Péché, *par l'Agapé de* la « folie, de la faiblesse, du scandale, du mépris, de la vilénie (l'ignoble/l'abjecte/le laid/le bas), du néant[433]. L'Ecole de l'enrichissement, de l'évolution, de l'apprentissage, en vue de l'émancipation et de la sécurisation de l'univers, était tout autant pour les créatures *que pour la Trinité elle-même*. *Personne* ne sort indemne de cette Tragédie. Tout et tous doivent passer par la croix ! Tout l'univers, créaturel ou divin, en sort grandi ou appauvri (pour les perdus). Pas de « no man's land » ici. C'est le pathos de la tragédie du « en Christ ». Ces expériences pratiques et nouvelles, éprouvées par les trois Personnes de la Trinité, enrichissent leur personnalité et leur caractère-expérience personnelle. Il est vrai que Dieu sait tout, mais nous ne parlons pas de savoir-connaissance ici, mais bien d'expérience personnelle, du fait d'être aux prises avec, d'être confronté, dans Son vécu intime, dans son corps-âme-esprit, à des réalités qui éprouvent-labourent ce qu'il est, qui le « crucifient » ou le réjouissent, qui l'affectent, l'atteignent ou le satisfont physiquement, émotionnellement, psychologiquement, affectivement, nerveusement, moralement, mentalement, spirituellement, qui le bouleversent et le remettent en question : c'est le « travail du négatif » dont parlait Hegel.

Nous parlons d'un rapport du divin avec la réalité, qui n'est plus simplement connu sous le mode de la préscience ou de l'omniscience, mais sous le mode de la temporalisation risquée, qui affecte et bouleverse l'être entier, qui atteint les diverses couches de la personnalité divine; un rapport du divin avec la réalité qui le fait reculer d'embarras, devant la nécessité pourtant d'avancer vers le but, qui va jusqu'à le faire douter de l'issue de ce dont son omniscience devrait le rassurer, tout ceci, du fait de la radicalité de son corps à corps avec « le Mal Radical » dont parlait Kant, ou du « Négatif » de Hegel. Le triple refus du Fils d'aller jusqu'à la croix pour sauver les hommes de la déréliction ;[434] tout cela est consternant et en dit long sur le fait que, aux prises avec l'Absolu du Mal, la personnalité-caractère de Dieu s'enrichit-évolue-grandit en expérience personnelle, en vécu intime, incomparable et sans précédent.

Notre propos ici est que, selon l'Ecriture, les enjeux de l'affaire du conflit cosmique rendaient nécessaire la descente de la Trinité dans l'arène de la tragédie ou dans le cyclone du mal, **y étant impliquée et mêlée, Chacun à sa manière**, sachant, éprouvant et ressentant les nombreux risques et conséquences **pour Eux-mêmes (Père, Fils et Saint-Esprit**). Car, il ne s'agissait pas et il ne s'agit pas seulement pour la Trinité de sauver l'homme, mais aussi de sauver l'honneur et la crédibilité de leur Famille divine, de leur Etre et de la Loi qui régit leur Vie et la vie du cosmos, dans le conflit cosmique, et ainsi sécuriser l'Univers et le délivrer de

---

[433] Héb.5 :7,8 ; 1Cor.1 :21-29.
[434] Mth. 26 : 37-44 ; Mc 14 :33-39.

l'entropie du mal. Ainsi, tout en restant la même, la Trinité ne sera plus la même à la fin de l'histoire du mal.

Cet amour est dynamique de vie, la vie qui est la vie de Dieu, la vie que Dieu propose aux humains. Ce n'est pas un perpétuel recommencement mais une forme toujours nouvelle qui actualise le don gratuit qu'est l'amour. L'amour est capable de s'auto-dépasser constamment en plénitude. Plénitude et changement ne s'opposent pas ! Dieu est vivant, il advient, il devient. Son amour s'ouvre à chaque instant à la nouveauté. (Ap.1 :8) En confessant Dieu comme Trinité, l'Eglise ancienne voulait confesser le Dieu vivant, le Dieu qui est vie, amour et dialogue. Ayant en lui-même l'espace nécessaire à la vie, de la place pour ce qui est autre, il veut ouvrir et ouvre cet espace à l'humanité en s'incarnant en Jésus de Nazareth. Toute l'histoire qui s'accomplit dans la croix et la résurrection de Jésus-Christ a son sens en elle-même, mais Dieu la veut ouverte. Elle est non seulement l'histoire de Dieu lui-même mais aussi l'histoire de Dieu œuvrant à la réconciliation des humains avec lui. La créature est radicalement différente de Dieu : elle n'a pas besoin d'être Dieu ! Elle est elle-même. Mais elle est partenaire. Et c'est parce qu'elle est autre qu'elle peut être liée à Dieu, être introduite dans l'amour qui lie le Père au Fils. Dans l'Esprit que Dieu a répandu et qui habite la création, la création a part à la vie et à l'amour de Dieu. L'Esprit ayant inversement part à la souffrance de la création (Romains 8 : 22ss).

Il en est d'ailleurs de même pour l'Eglise de Dieu, à travers l'histoire du grand conflit : Tout en étant et en restant l'Eglise bien-aimée et fidèle de Dieu (les fidèles morts, le reste du reste vivant et fidèle, et ceux qui habitent déjà avec le Seigneur), l'Eglise, éprouvée positivement et négativement par les vicissitudes de l'existence dans un monde déchu, s'enrichit-évolue-grandit aussi. Ainsi, tout en restant les mêmes, la Trinité et l'Eglise ne seront plus les mêmes à la fin de la tragédie du mal.

v. Le « en » et le corps du Christ

Cette marche-édification du Royaume de Dieu dans l'univers, et en particulier sur la Terre, est précisément ce en quoi consiste les concepts de « personnalité corporative » ou de « **en** ». Or, l'Eglise vivante est le lieu privilégié où l'Esprit Saint reproduit l'image-essence-modèle de la Trinité (1Jn4 :8 // Jn17 : 21-24).

La présence lourde et dense du concept d'« identité corporative » est intégrée dans le concept de « **Corps** (mystique) du Christ », que représente l'Eglise. En effet, la notion-réalité de « Corps du Christ » n'est que la reprise conséquente et la substance même de l'idée vétérotestamentaire de « personnalité corporative », ou encore du « **en** Adam-Christ ».

L'ensemble des Chrétiens est le Jésus-Christ Un, le Jésus-Christ mystique : l'extériorisation-intériorisation de Jésus-Christ dans l'Eglise. L'image du Corps mystique implique la constitution d'un Organisme unique, semblable à Jésus-Christ, c'est-à-dire la « personnalité collective ou corporative » des fidèles. On peut le rendre autrement en disant que le « Corps du Christ » est l'action salvifique de Dieu en Jésus-Christ, grâce à laquelle les membres individuels de l'Eglise, en subissant la même influence pneumatique (spirituelle du Saint-Esprit), sont unis entre eux comme à Jésus-Christ, et comme Jésus-Christ, le Père et l'Esprit sont unis. (Jn 17 : 21-25)

vi. Les différentes dimensions du « en Adam »

Le concept d' « en Adam » est une réalité très pratique dans l'Ecriture et pénètre des rapports catégoriels très variés. Il a une dimension physico-biologique, psycho-spirituelle, socio-politique et relationnelle, métaphysique, eschatologique, familiale-matrimoniale, méthodologique (la seule méthode-stratégie pouvant atteindre l'objectif du salut des perdus et de la sécurisation éternelle de l'univers) et juridique (une stricte légalité dans les procédures de justification-réconciliation de la Famille adamique avec Dieu : la condition objective de l'Incarnation, le sacrifice de l'immortalité et la résurrection pour le second-premier Père de l'humanité.)

*Dieu traite l'humanité collectivement-objectivement (« personnalité corporative ») en termes juridiques et réels («**nous en Christ** »), et individuellement-subjectivement (sujets individuels) en termes d'expérience personnelle libre et non moins réels (**Christ en nous**).*

vii. Les registres sémantiques de la compréhension du « en Adam-Christ »

Le concept n'étant pas présenté comme fictif ou purement théorique, mais comme éminemment pratique, concret et physique, il recouvre, par conséquent, les trois régimes sémantiques :

- *Expressif* : description de la réalité recouverte par le concept, la partageant ainsi.

- *Cognitif* : le concept rend compte de la réalité. Il énonce des propositions vraies, avec un contenu de sens (message) de vérité. C'est ce qu'il faut savoir et croire.

- *Praxéologique* : la compréhension du concept fait enjoindre un devoir, un impératif catégorique *prescriptif. L'injonction* est *éthique, socio-politique, juridique*, en tout cas *axiologique*.

Le concept d' « *en Adam-Christ* » est une autre manière de parler de « *personnalité corporative* ». En d'autres termes, dire : « *un individu contient la communauté* », c'est pareil que d'utiliser d'autres verbes comme *exprime, représente, récapitule, est*. Il y a ici interchangeabilité des propriétés, des registres sémantiques. Le vocabulaire physique sert à rendre compte du spirituel.

Alors, la question se pose : Quels sont les dangers et, par conséquent, les limites de cette confusion volontaire des genres ?

Cela peut être la porte ouverte à toutes les dérives possibles, certes (sectarisme, fondamentalisme, communisme, communautarisme, intégrisme, charia, etc.) La vigilance s'impose donc, afin de sauvegarder la liberté de conscience, de pensée et d'expression, de religion et de culte dans une communauté quelconque. Toutefois, la fluidité du concept (le passage de l'individuel au collectif, et inversement) rappelle sans cesse que chaque entité a son identité idiosyncrasique, c'est-à-dire sa personnalité propre, libre et insubstituable, comme le Père par rapport aux deux autres Membres de la Trinité, et que, *par conséquent*, **l'un n'est pas l'autre, puisque l'autre n'est pas l'un**. Le concept d'« en Adam-Christ » n'est pas l'abolition de toutes les frontières entre la subjectivité et l'altérité, entre le moi et le surmoi, entre l'individu et le corps-communauté, mais plutôt l'harmonie symbiotique de l'intersubjectivité.

viii. Conclusion sur le concept « en Christ »

Le concept d'« **en** Adam » est prégnant dans la littérature vétérotestamentaire et, d'une manière spéciale, à travers le concept de « personnalité corporative ». Dans le Nouveau Testament, Saint Paul, ayant été élevé dans ce mode de pensée, est parvenu à le « marier » avec les nouvelles inspirations de la secte chrétienne naissante. Alors que la position des rabbins était ambivalente ou variable quant à l'incidence causale du péché d'Adam sur ses descendants, Paul conservera le rapport de causalité. Ceci, parce qu'il croyait que la venue du Messie avait annulé toute la réalité adamique négative, et, en tant que nouvel Adam, avait, symétriquement et

légalement, racheté toute la Race. Ainsi, le déséquilibre patent, dû à la première causalité, a été rééquilibré de manière absolument et positivement disproportionnée, nous faisant gagner infiniment plus que ce que nous avons perdu « **en** Adam ».

Le Concept du « **en »** Adam-Christ correspond à une sensibilité, à une mentalité, à une langue, à une histoire, à une vision du monde et du réel hébraïco-sémites, qui « décoiffent » et défient une pensée individualiste, atomiste et dualiste. Elle s'origine dans la plus puissante réalité d'amour *chesed-agapè* qui existe : l'Unité de la Divinité (Famille Divine).

Dans un monde en crise de valeurs référentielles et avide de héros, de stars ou de modèles, le concept du « **en** » concentre et récapitule toute la honteuse Négativité de l'Histoire humaine adamique (valeurs, héros, œuvres), pour la juger et l'abolir dans la Personne et dans l'Histoire de Jésus-Christ. Cette abréviation-abolition du Passé se vit simultanément comme une absolution radicale, et constitue une ré-conciliation universelle avec soi, avec autrui (individuel et corporatif), avec la nature, avec le Dieu créateur et rédempteur. « **En** Jésus-Christ » est donc la Valeur absolue et sûre, le Héros archétypique fondamental : le Projet-Prophétie d'avenir de Dieu pour l'homme et pour l'univers, car il est le Maître du cosmos. Les concepts d' « **en** Adam-Christ » et de « personnalité corporative » se recoupent, s'interpénètrent, se confondent quelque part.

C'est une appréhension du réel tout à fait atypique et donc susceptible de susciter des appréhensions non moins réelles. On ne peut l'imposer donc, car toute absolutisation d'une vision du monde est risquée, pour soi et pour autrui. Toute réduction-nivellement exclusiviste de la réalité complexe et riche à une perception personnelle, constitue, *volens nolens*, la négation d'une autre perception du réel. La vérité devrait se situer quelque part entre l'affirmation de la liberté et de l'identité de l'individu et l'affirmation de la nécessité structurante et sécurisante de la communauté (famille, Eglise, société, peuple). L'espace entre ces deux exigences principielles vise à rendre compte des touches originales et particulières qui constituent l'identité irréductible d'une entité-groupe, sans qu'il soit nécessaire de crier systématiquement au primitivisme-archaïsme obscurantiste, ni d'ailleurs à l'individualisme-tolérantisme anarchique. Les voyants lumineux de la « vigilance » (la « veille-veillée » dont a parlé Lévinas) et de l'esprit critique de Spinoza ou de Kant doivent conserver leur actualité, afin que l'injustice, l'exploitation et l'écrasement de l'humain, d'un côté, et la permissivité outrancière, de l'autre, ne viennent sans cesse ruiner la réelle dignité humaine dont le « **en** » vise à rendre compte. S'il est donc judicieux de poser les limites de la sémantique du langage

pour éviter les dérives dont regorge l'histoire et le présent, un équilibre est à trouver conjointement, afin d'éviter l'uniformisation dans la perception-compréhension de la diversité de la réalité.

Spinoza ne pouvait pas être ignorant de l'essentiel de ce que nous venons de développer. Il a fini par le considérer comme insignifiant ou imaginatif, sans doute, puisqu'il ne l'a pas thématisé. Il ne l'a même pas considéré en tant que « sens vrai », et encore moins comme « vérité ». C'est pourtant toute l'explication de la voie du « salut » biblique que concentre le « en Christ », manifestement antinomique de la voie du « salut » opéré par les armes de la raison seule de l'individu.

Nous terminerons en mettant en évidence d'autres dimensions spécifiques du Nouveau Testament en rapport avec notre sujet.

b. La *Ruach-Pneuma* dans le Christ et dans l'Eglise

Le *pneuma* n'est plus présenté dans le Nouveau Testament, comme il l'était souvent dans l'Ancien (par la *ruach*), comme s'il n'était pas Dieu. Il intègre les formules trinitaires (Matthieu 28 :18), il a toutes les caractéristiques d'un véritable être divin : il a sa propre pensée (Romains 8 :26, 26), il a une action volontaire propre (1Corinthiens 12 :11), il peut parler de lui-même mais il préfère glorifier le Père et Fils (comme Fils le faisait lui-même) (Jean 16 :13,14), il donne des ordres (Actes 13 :1-4).

Si Spinoza reconnaît le Christ comme l'homme de la raison (connaissance du 3e genre) par excellence, il est précisément l'homme de la *Ruach* (annoncé dans l'Ancien Testament) et accompli dans le Nouveau Testament. Or, les 2 testaments attribuent bien à la *Ruach-Pneuma* (et à la Parole) sa connaissance du troisième genre, sa vie de sagesse-vertu et ses œuvres merveilleuses. Si tel est admis, et si Spinoza lui-même ne ramène pas le Christ au premier genre de connaissance, que dire des prophètes de l'Ancien Testament qui, eux aussi, ont été remplis de « l'Esprit de Christ, qui était en eux et attestait les souffrances du Mashiach à venir… » (1Pierre.1 :10-12 ; 2Pierre.1 :20,21)

Le Christ est l'Homme de l'Esprit : il est né de l'Esprit (Luc 1 :28-38), a reçu l'onction de l'Esprit, promis par Esaïe 61 :1-3, lors de son baptême d'eau (au point de citer le même passage après son baptême pour lancer sa mission, Luc 4 :14-22) ; il revient du désert de la

tentation « revêtu de la puissance de l'Esprit » (Luc 4 :14), il chasse les démons par l'Esprit Saint (Matthieu 12 :24-30), il consacre une partie importante de son discours d'adieu dans la chambre haute à l'Autre Paraklet qu'il leur enverra (Jean 14-17 : le Saint-Esprit), il accomplit sa promesse 50 jours après la pâque. Spinoza récuse le fait que l'Esprit soit descendu sur le Christ « sous forme de colombe » lors de son baptême. Jean dit pourtant que Celui qui l'a envoyé prêcher(Dieu) (selon la prophétie le concernant en Esaïe 40 et Malachie 4 :4-6) lui a dit que Celui sur qui il verra descendre l'Esprit, c'est Lui qui baptisera de l'Esprit. Il dit qu'il a vu et il confirme que Jésus est le Mashiach. (Jean 1 :29-34). C'est cette même « onction » (= Mashiach) de l'Esprit (qu'annonce la prophétie des 70 semaines de Daniel 9 sur la venue de « l'Oint-Mashiach » qui sera abattu », le « Prince de l'Alliance » (Daniel 11 :22)) par laquelle Luc résumera la mission terrestre de Jésus : « Vous savez que Dieu a *oint du Saint-Esprit* et de force Jésus de Nazareth, qui allait de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du diable, car Dieu était avec lui ».

C'est encore la même *Ruach*, deuxième grande promesse de l'Ancien Testament (la première étant la venue du Mashiach), qui accomplira la promesse de sa venue en Actes 2, à la fête de la Pentecôte, revêtant l'Eglise (Juifs et Païens) de l'autorité du Christ (le *Chesed-Agapè* de l'Esprit, les armes spirituelles et les dons spirituels) pour accomplir l'une des promesses de l'Alliance éternelle faite avant la fondation du monde personnalisée avec Abraham : « Toutes les familles de la terre seront bénies en ta postérité » (Genèse 12 :1-3), promesse rappelée en Galates 3 :8,9 avec une conclusion. Le Christ subit la malédiction de la loi, « afin que la bénédiction d'Abraham eût son accomplissement pour les Païens, et que nous reçussions par la foi l'Esprit (Pneuma) qui avait été promis ». (Galates 3 :13,14).

Il y a comme une transfiguration de l'Esprit et de sa mission sur la terre dans le cadre du passage de Jésus par la Mort et la Résurrection. L'objectif étant le salut des hommes et la capacité de vivre selon l'Esprit. Spinoza nie ce que l'Ancien et le Nouveau (surtout) Testaments enseignent sur l'Esprit. Ceci non sur la base d'une herméneutique sérieuse, semblable à celle qu'il a opérée pour la *ruach* dans l'Ancien Testament, mais sur la base de l'incompatibilité de sa métaphysique avec celle de l'Ecriture[435], surtout telle qu'elle est développée par le Nouveau Testament. Une nouveauté qui n'a pas dû lui échapper (inconcevable en contexte vétérotestamentaire, si ce n'est sur la base des prophéties messianiques), il s'agit du fait qu'on appelle la *Ruach Elohim* <u>*la Ruach Christou*</u> ou *Pneuma Christou* massivement, dans le

[435] Cf. C. Tresmontant, *Etudes de Métaphysique biblique*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1955, pp. 13-39,159-184 ; C. Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962, pp. 25-91.

Nouveau, avec la persistance de Ruach Elohim, bien sûr. Ce glissement est surprenant dans l'Absolu, car la Ruach Adonaï doit rester Ruach Adonaï. Or, le fait de dire les deux tend à créer une équivalence entre le Christ et Elohim ! La question demeure : puisque le deux systèmes prétendent rendre l'homme libre, comme, dans la pratique, s'y prennent-ils ?

c. Quelle adéquation entre vivre sous le dictamen de la raison ou des affects et vivre selon l'Esprit ou la chair ?

Il existe une différence essentielle entre Spinoza et l'Ecriture quand il s'agit de déterminer ce qu'est vivre une vie libre et vertueuse et son contraire. Pour Spinoza, Dieu a, de toute éternité, décrété qu'il y aura des hommes déterminés ou prédestinés à vivre la vie du premier genre de connaissance, et donc à jamais inaptes à celle du troisième genre de connaissance. Adam était prédéterminé, voué à ne pas utiliser la raison droite qu'il n'avait pas. Sa désobéissance, dans la Bible, doit être comprise relativement à un Dieu législateur et non selon le Dieu absolu. (Nous avons vu que l'Ecriture unissait les deux en un seul en Eden !). C'est la volonté du Dieu-Nature qu'il y ait des êtres nécessairement raisonnables et des insensés, de la même manière qu'en mathématique, le triangle est aussi nécessaire que le rectangle. Vivre dans le « péché » ou dans la passion ne rend personne responsable ou coupable devant Dieu. Personne n'est libre dans le passé ni dans le présent pour choisir le vice ou la vertu. C'est Dieu qui décrète tout.

Du point de vue de l'Ecriture, c'est Adam qui s'est orienté vers le service d'*avon* par un mouvement personnel de sa volonté, déstabilisée certes sous la rhétorique implacable du Menteur, mais se positionnant néanmoins contre le décret de Dieu, c'est-à-dire contre *chesed*. Appâté par d'apparentes « meilleures » promesses, il s'est choisi lui-même et sa femme, plutôt que Dieu. La vie selon la chair et selon le monde, c'est-à-dire l'anthropocentrisme, se substituer à Dieu, l'idolâtrie, ne vient pas d'un décret de Dieu, mais du choix humain. Dieu ne « condamne » aucun être ni ne le prédestine à vivre selon l'imagination. L'homme a, à chaque instant, la possibilité, sous l'influence de la *ruach Elohim*, de demander de l'aide divine (la prière) comme Jésus le faisait. Il peut décider de placer sa foi dans la Parole et les promesses de Dieu et triompher dans une mauvaise passe. La grâce de Dieu, sans laquelle l'homme ne

peut rien faire, « produit le vouloir et le faire selon son bon plaisir » (Jean 15 :1-10 ; Philippiens 2 :13).

Selon Spinoza, Adam, avant *et après* le péché, n'a subi aucune perte morale, n'a été privé d'aucun bien ontologique. Le vicieux n'est pas privé de la vertu. Par contre, dans l'Ecriture, l'homme est juste et pécheur à la fois, mais appelé à aller de sanctification en sanctification, en laissant le péché du passé derrière lui. C'est une marche avec l'Esprit. L'homme ne possède jamais le don de Dieu comme une chose définitive, comme sa propriété. La justification par la foi est un choix de chaque instant qui est énergique par l'amour et se démontre par une vie d'amour (Galates 5 :6). Le passé mauvais de l'homme, c'est-à-dire en désharmonie avec *chesed-agapè*, a été jugé à la croix comme condamnable et opposé à Dieu. Dieu, par l'Esprit et par sa Parole, en amenant l'homme à la compréhension et à la contemplation du Christ crucifié, conduit le pécheur à voir la vraie nature du mal, en contraste total avec la nature de Dieu, mais aussi l'investissement d'amour que démontre l'incarnation pour lui. Ainsi, c'est devant l'amour de Dieu que le cœur comprend et est transformé, et retrouve sa liberté en acte. La relation avec Dieu devient alors une relation non pas de maître à esclave, ni de monarque à sujet, mais d'amis, de père et de fils, d'époux et d'épouse, de frère et de sœur, mais aussi de Seigneur à citoyen, car la terre comme l'univers fonctionne comme une société sous le décret de *chesed*. D'un autre côté, dans la perspective de Spinoza, aller de l'imagination à la raison consiste à aller du pareil au même et non pas d'un état à un autre. Tout est compris et doit être vécu comme une nécessité. Adhérer à cela, selon Spinoza, au fond de l'être, sans contrainte, sans crainte ni espérance, permet d'expérimente l'amour de Dieu-Nature. Il ne pourrait y avoir de passage d'un passé honteux à un présent-futur vertueux, dans la perspective Spinozienne, que si l'homme et son passé devaient être pardonnés. Or, il n'y a pas de pardon à demander, parce qu'il n'y a pas de mal ni de péchés à confesser, car le « mal » et le « bien », le vice et la vertu constituent la volonté nécessaire et éternelle de Dieu.

Précisons que, dans la vision biblique, « l'homme spirituel » n'est pas une essence constituée qui serait donnée par l'Esprit à « l'homme psychique ». L'homme nouveau est celui qui « sert dans la nouveauté de l'Esprit », ou qui « marche selon l'Esprit », ou encore qui est « conduit par l'Esprit de Dieu ».[436] Ces expressions sont destinées à marquer que l'existence nouvelle est un « engagement de la conscience », une nouvelle orientation, le début d'une nouvelle histoire dans laquelle « les choses anciennes sont passées », où « toutes choses sont

[436] Galates 5 :16-18, 22-25 ;

devenues nouvelles ».[437] De même, ces verbes soulignent l'action qui caractérise la vie de l'Esprit : une marche ininterrompue, une course persévérante, un combat victorieux, une croissance qui n'a de fin qu'une fois atteinte la perfection du Christ lui-même.[438]

Nous retrouvons ici ce que nous avons dit de l'essence de l'âme. L'homme spirituel n'est jamais un être déjà arrivé : il se constitue dans la quotidienneté. « Ayant revêtu l'homme nouveau », « l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour », « dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé.[439] Et ce renouvellement touche la totalité de la personne humaine. L'Esprit parle à l'homme total et requiert sa participation entière. Dès que la *Ruach* est en l'homme, comme il était en Jésus, l'Esprit agit, il crée, et son action se montre dans l'être tout entier : esprit, âme et corps.

Cette action commence par le renouvellement de l'intelligence dont parle Romains 12 :1-2. Après avoir été amené « captif à l'obéissance de Christ », puis transformée par la connaissance reçue du Christ, l'intelligence devient capable de discerner la volonté de Dieu, « ce qui est bon, agréable et parfait ». Le Pneuma cherche à gérer les pensées, les sentiments et les désirs ; tout est progressivement purifié. Le corps lui-même devient le temple de l'Esprit. En sorte que l'apôtre peut conclure : « Glorifiez donc Dieu dans votre corps et votre esprit, qui appartiennent à Dieu ». (1Corinthiens 6 :19,20).

La conception scripturaire de l'homme ne souffre pas de dualisme anthropologique. Dieu ne lutte pas contre la chair, en soi. Par contre, il dit : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair. »[440] Rien n'est frappée d'interdit, mais tout est transformé, élevé et sanctifié.

Enfin, il convient de dire que l'Esprit n'agit pas d'une manière magique et irrésistible, en réduisant l'homme à la passivité d'un automate. Le rôle de l'Esprit consiste à nous affranchir de « la loi du péché et de la mort », rendant ainsi l'homme capable « de marcher en nouveauté de vie » à l'exemple de Jésus lui-même. A tous ceux qui le reçoivent, il donne le pouvoir de devenir enfants de Dieu. De même, lorsque l'homme se soumet à l'influence de la puissance divine, celle-ci n'agit qu'en accord avec la volonté de l'homme. L'Esprit ne fait rien que l'homme n'ait décidé de faire. « Vous avez été appelés à la liberté, dit Paul. » (Gal.5 :13, 1). Il

---

[437] 2Corinthiens 5 :17.
[438] Ephésiens 3 :14-21 ; 4 :11-15 ; 2Pierre 1 :3-11.
[439] Ephésiens 4 :20-24 ; 2Corinthiens 4 :26-28.
[440] Actes 2 :17

appartient, dès lors, à l'homme, de ne pas faire de cette liberté « un prétexte de vivre selon al chair. » (Gal.5 :13).

Il n'y a aucune contrainte dans l'œuvre de la rédemption. Aucune force extérieure n'intervient pour forcer l'âme. Placé sous l'influence de l'Esprit de Dieu, l'homme est libre de choisir qui il veut servir. « Je me tiens à la porte du cœur, et Je frappe, dit Jésus. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui, et lui avec moi ». (Apocalypse 3 :20). Lors du changement qui se produit au moment où une âme se livre au Christ, cette âme a le sentiment d'une entière liberté. L'expulsion du péché est l'œuvre de l'âme elle-même. Il est vrai que nous ne possédons pas en nous-mêmes le pouvoir de nous soustraire à la domination de Satan ; mais quand nous désirons être affranchis du péché et que notre détresse nous arrache un cri en vue d'obtenir une puissance venant du dehors et d'en-haut, les facultés de l'âme sont pénétrées par l'énergie du Saint-Esprit qui permet d'obéir aux décisions de la volonté en accord avec la volonté divine.

Toute véritable obéissance procède du cœur. Le Christ mettait tout son cœur dans ce qu'il faisait. *Si nous le voulons,* il s'identifiera tellement avec nos pensées et nos aspirations, il rendra nos cœurs et nos esprits tellement conformes à sa volonté, *qu'en lui obéissant nous ne ferons que suivre nos propres impulsions. La volonté, épurée et sanctifiée, trouvera son plus grand bonheur à le servir.* Quand nous connaîtrons Dieu comme il est possible de le connaître, notre vie deviendra une obéissance continuelle. Si nous apprécions le caractère du Christ, si nous sommes en communion avec Dieu, le péché nous devient odieux.

Spinoza n'a pas choisi d'accentuer la dimension capitale et centrale du « en Adam-Christ », pourtant décisive dans la littérature biblique. Et pourtant, il reconnaît en Jésus la Bouche de Dieu et l'exemplification indépassée de la connaissance du troisième genre. Il ne le présente pas, toutefois, comme un extraterrestre, ni comme n'étant pas dans la condition ontologique et existentielle de tout homme. Il relève qu'il dépassait tous les hommes du passé, et même jusqu'à Spinoza lui-même, dans la compréhension la pensée de Dieu et dans l'expérience de la vie de Dieu. Pourtant, là encore, Spinoza aura certainement remarqué que le concept « en Christ » servira à Jean et à Paul pour régler les problèmes liés à la notion de corps-chair et aux problématiques Esprit/chair. L'Incarnation servira désormais de modèle paradigmatique pour comprendre, mesurer et faire advenir l'homme. La notion de chair conservera sa dimension de l'homme total, saisi dans sa fragilité d'homme armé du principe

d'*avon-eros*, mais elle prendra une nouvelle acception théologique : « la chair » ou « la chair et le sang » désignent aussi la nature humaine déchue, vendue à « la loi du péché et de la mort ».

C. Conséquence et inconséquence de l'analyse critique spinozienne de l'anthropologie biblique

En termes de consensus spinozien avec l'Ecriture, nous tenons à mettre en évidence, avec Malet, « l'impressionnante insistance du philosophe sur l'infinité de Dieu, sa manière de souligner que l'homme n'est qu'une « parcelle » de la création et de dénoncer l'indéracinable anthropocentrisme qui nous conduit à vouloir « que toutes choses suivent les prescriptions de notre raison », ont une grandeur toute biblique».[441] Malet attribue cette « impressionnante insistance » spinozienne sur la souveraineté et la toute-puissance divines à ses racines juives, qui lui ont fait « retrancher de l'Ecriture tout ce qui en elle humanise Dieu, tout ce qu'avaient déjà rejeté les grands prophètes quand ils reprochaient à leur peuple de substituer à la connaissance et à l'amour de Dieu une piété intéressée et superstitieuse, centrée sur les cérémonies, le culte, les sacrifices, la magie ! »[442]

Spinoza a le mérite évident de connaître la *Tanach* (Ancien Testament) en profondeur. Il l'a creusée et travaillée pour lui-même et pour répondre à ses détracteurs. Les principes herméneutiques qu'il a érigés sont solides. Mais, il y a un manque criant de rigueur dans la mise en pratique de son herméneutique, surtout pour le Nouveau Testament, mais aussi pour certaines tendances centrales de l'Ancien Testament. Son traitement de la question du corps dans les deux testaments est surtout appréhendé par le biais, par le prisme de l'imagination. Il ne ressort pas de son analyse une quelconque utilité de l'apport vétérotestamentaire et néotestamentaire sur le corps. Il est vrai que la corporalité-matérialité qu'il accorde à Dieu-Nature est symptomatique de son rapport et de sa vision du corps et des corps dans la nature. Mais, il semble n'y avoir aucun apport positif de l'Ecriture dans son langage dans le domaine de l'homme et du corps en particulier. Et pourtant, il ne lui aura pas échappé la différence qui existait entre la perception gréco-platonicienne du corps et la conception hébraïque du corps. Néanmoins, tout cela n'est pas mis en évidence par lui, préférant rappeler que la mentalité d'Israël voyait dans le corps la source du péché. Et, même lorsqu'il reconnaît, par des

[441] A. Malet, *Op. cit.*, p. 60.
[442] *Idem*, pp. 60-61.

définitions précises (par exemple pour la *ruach*, pour le *leb*), des éléments apparemment justes, il passe aussitôt à autre chose, ou le noie dans sa philosophie.

Avant de passer aux deux autres sources d'inspiration importante de la pensée anthropologique spinozienne, en l'occurrence Descartes et Aristote (que nous traiterons dans notre deuxième partie), nous souhaiterions mettre la pensée spinozienne en perspective par rapport à Augustin, Calvin et les pensée radicale hétérodoxe du 17e siècle. Il s'agit de voir comment Spinoza se situe par rapport à eux.

CHAPITRE III

SPINOZA ET AUTRES INTERPRÈTES DE L'ANTHROPOLOGIE BIBLIQUE : LA CONFRONTATION

A. Spinoza et Augustin

Chez Augustin, la concupiscence est toute inclination au péché. Elle se rapporte donc moins au péché qu'à la condition du pécheur. C'est ce qui distingue l'homme tel que nous le connaissons et l'homme dans l'état de pure nature. Elle est plus nettement catégorisée à la controverse Pélagienne, mais elle est conceptualisée, sous d'autres formes lexicales (libido, *cupiditas*) dans des œuvres étrangères à cette querelle, comme dans *Confessions*. Parfois, la concupiscence représente le péché originel, parfois non. La position spinozienne elle-même est complexe. Comment Augustin se situe par rapport à la libido et le corps ? Pour lui le péché n'est pas dans le corps, ni dans le désir, mais dans l'esprit. La concupiscence est une conséquence du péché originel. Elle n'est pas visible dans la première nature de l'homme, mais est comme la présence de la faute d'Adam en chacun des êtres. La libidinalité est la conséquence de la faute. Il en est de même chez Spinoza. La conception selon laquelle la faute serait dans le corps, Spinoza y résiste. Le péché, c'est la corruption du premier état de l'homme.[443] Il s'agit donc de distinguer l'orgueil d'Adam et les passions humaines (libido), le deuxième étant institué par le premier. A l'ordre divin succède le désordre humain.[444] Reprenant 1 Jn.2 :16 : « N'aimez point le monde, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. Car, tout ce qui est dans le monde : la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et de l'orgueil de la vie », Augustin distingue ces trois convoitises-concupiscences (*epithumia*), la dernière l'emportant en importance sur les deux autres, car elle les contient.[445] Augustin voit dans la libido tout ce qui est contraire à la droite raison (*recta ratio*). La concupiscence est le propre de la condition humaine. Mais, il est possible d'en

[443] Augustin, *La Cité de Dieu*, livres XIII, 13, XIV, 15, Paris, Bordas « Les Grands Maîtres », 1949.
[444] *Idem*, XIV, 1-5.
[445] Augustin, *Les Confessions*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Livre X, 29-34) (trad. P. Cambronne).

diminuer la présence par une plus grande présence de la charité, mais n'est pas supprimée avant la mort.

Même si l'homme ne veut pas pécher, il reste un pécheur entraîné, malgré lui, par le poids du péché originel. Gilson[446] fait remarquer que, chez Augustin, l'homme ne peut pas faire de la volonté l'instrument infaillible de son statut. Seule la grâce peut le délivrer de cette fatalité. La liberté se réduit à la grâce, et la charité (l'amour de Dieu que le péché a détruit en l'homme) nous ramène à la charité. La grâce restaure en nous l'amour de Dieu et lui redonne son pouvoir sur le corps et les choses matérielles. La grâce n'anéantit pas la volonté, mais la libère pour en faire une bonne volonté. Le libre arbitre, toujours indemne dans son essence, la grâce refait une liberté.

Spinoza a médité cette littérature augustinienne, en particulier *La Cité de Dieu*, où Augustin parle de ces convoitises ou concupiscences. Selon Augustin, il y a deux manières d'être au monde : selon l'Esprit ou selon la chair, qui consisterait à être « immonde ». Dans l'Appendice d'*Ethique* I, Spinoza détruit l'idée de monde qui, à ses yeux, est un être d'imagination, et non de la raison. Les aspects épistémologique, ontologique et esthétique (ordre, symétrie, beauté) sont propres à l'imagination. Or, la Nature naturée ne fait pas monde comme un tout bien ordonné. Il y oppose la puissance infinie de la nature produisant du désordre de façon indifférente. L'ordre est beau, on pense, parce qu'il convient à notre disposition corporelle ainsi qu'à notre imagination. Dans le même Appendice, qui est un anti-traité du monde, Spinoza parle du corps : la thèse du macrocosme par rapport au microcosme, sauf que, chez Spinoza, c'est inversé : c'est l'idée du macrocosme qui porte le sceau du corps. L'homme n'est pas différent de l'univers. Il ne le concentre pas en lui. Il se fait une idée qui flatte son imagination. L'idée de monde a son origine dans les affections du corps et dans l'imagination. On dit que c'est beau, mais on ne dit rien de particulier, car rien n'est fait pour nous. Nous sommes dans l'anticipation du livre II de l'*Ethique*.

G. Bruno, dans *L'infini de l'Univers* met à mal Aristote et son livre *Le Traité du Monde* (pseudo traité du monde). De même, Spinoza détruit aussi le *Traité du Monde* d'Aristote. Le concept de conservation divine est écarté par l'autoconservation grâce au *conatus* qui ne doit pas être confondu avec la providence. C'est toute la question du *Selbst Beharrung* (assiduité, constance) *und selbst Beartung* (observation, considération) telle que Blummenberg en a rendu compte. La réception critique du *Traité du Monde* au XVIIème siècle par Bruno et Spinoza a

[446] Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2003, pp. 214, 185-213.

consisté en une déconstruction du concept de cosmos. Il n'y a pas de cosmologie chez Spinoza. Il est vrai que Spinoza parle de *Faciès totius universi*, qui n'est pas *vultus Dei* : Pas de vision « face à face ». Dans une perspective eschatologique et théologique, peut-on la contempler ? Est-elle regardable, cette face ou figure du monde ? Spinoza reprendrait le *quadam species* dans lequel *species* n'a pas le sens scolastique. Chez Spinoza, on devrait trouver idée ou image. Cela apparaît dans le contexte des genres de connaissance. La raison ne connaît pas les choses de manière contingente, comme la définition 7 d'*Ethique I*.

Enfin, un mot sur la définition augustinienne du péché. Reprenant une problématique que nous avons abordée précédemment,[447] mais en l'appliquant à Adam, on se souvient que Blyenbergh avait demandé à Spinoza si la chute d'Adam n'était pas une « privation » d'un état de perfection réelle telle qu'elle existe en Dieu (et non une illusion imaginative). Cette thèse de la nature privative du mal était déjà soutenue par Augustin quand il affirmait que « le mal n'est que la privation du bien, à la limite du pur néant ».[448] Le mal ne peut être compris que comme la présence d'un bien qui n'est pas à la hauteur de ce qu'il devrait être.[449]

Spinoza réfute cette thèse. C'est seulement lorsque l'homme forge une idée générale d'une chose et qu'il en fait une norme référentielle pour juger d'autres choses qu'il raisonne en termes de privation d'une perfection qui appartiendrait à notre nature. Mais, là où une telle idée n'existe pas en vérité, en Dieu, il n'y a pas de perte de perfection. La privation n'est pas quelque opération par quoi un homme perdrait ce qui appartient réellement à son identité profonde, mais un « être de raison qui provient de la comparaison d'avec une idée générale ». Cet être de raison ou cette idée de privation « n'est rien par elle-même », mais « une manière de penser que nous formons quand nous comparons les choses entre elles ».[450] Du point de vue de Dieu qui « ne connaît pas les choses abstraitement », il n'y a, par conséquent, pas de privation de puissance, mais seulement une négation de ce qui précisément n'appartient pas à l'identité d'Adam. Or, Dieu n'est pas cause d'une négation (ce qui n'a pas d'être, le néant), ni d'une privation (une chose non réelle, issue de l'imagination). Passons maintenant à Calvin.

---

[447] Cf. *Supra*, II.A.6.c.
[448] Augustin, *Les Confessions*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Livre III, VII, 12, p. 826 (trad. P. Cambronne) ; cf. *Cité de Dieu*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, 2000, X, 8 (traduction sous la direction de L. Jerphagnon).
[449] E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969, p.187.
[450] Lettre 21 à Blyenbergh, pp. 205-206 ; Eth. IV, Préface ; *Principes de la philosophie de Descartes* (*PPD*) I, 15, Scolie.

B. Spinoza et Calvin

Spinoza et Calvin ont des conceptions communes sur plusieurs points.

Tout d'abord, dans leur affirmation du nécessitarisme ou du déterminisme causal, universel et divin. La puissance de Dieu accomplit tout ce qu'elle détermine. Il en ressort, pour les deux, que tout individu est précisément ce que la pensée et le bon vouloir de Dieu détermine qu'il soit, d'heure en heure.[451] Il découle d'un tel enseignement que toutes choses sont bonnes aux yeux de Dieu et donc en elles-mêmes. L'enseignement calvinien semble exclure toute liberté. On se souvient de la position spinozienne qui distingue entre la liberté de contrainte et la liberté d'indifférence pour refuser toute réalité à cette dernière. Calvin lui-même s'insurge contre Thomas d'Aquin qui, en plus de la *libertas a coactione*, conservera le libre arbitre dans son système.[452] La raison pour laquelle Calvin affectionne si peu le libre-arbitre, c'est parce que, pour lui (comme aussi pour Spinoza, Thomas d'Aquin et les autres docteurs scolastiques), la liberté de contrainte est la vraie liberté. Dieu n'en aurait pas d'autre. Quoi qu'il en soit, que les êtres fassent des choix ou pas, ils agissent par Dieu qui les pousse.

Que devient alors cet enseignement lorsqu'il est appliqué au péché ? On connaît la position de Spinoza pour qui Dieu veut et cause le « mal ». Il conduit la main du criminel et est cause de son action et de son intention.[453] Il rejette la conception traditionnelle selon laquelle Dieu *veut* le bien et *permet* seulement le mal. Calvin va dans le même sens. On se souvient que Blyenbergh s'opposait contre cette même doctrine spinozienne et l'accusait d'abord, d'attribuer à Dieu la responsabilité du mal ; ensuite, de rendre injuste la punition de ceux qui le font nécessairement ; enfin, en légalisant le crime et la vertu, de pousser les hommes à l'anarchie.[454] Pour solutionner ce problème, Calvin et Spinoza recourent à l'infinité de Dieu et à l'ignorance des hommes.[455] A ceux qui lui reprochent sa doctrine de la double prédestination, par l'argument des exhortations divines à vivre justement, Calvin répond que « s'il (Dieu) veut nous préparer par exhortation à recevoir la grâce d'obéir à son exhortation, qu'est-ce que tu as reprendre ou mordre en cet ordre et manière ? »[456] A ce titre, on sait que Spinoza rejette

---

[451] J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, vol. I, XVI, 2 ; XXXI, 234-236, Paris, Vrin, 1957-1963 (éd. J.-D. Benoît).
[452] *Op. cit.,* vol. II, II, 4.
[453] Lettre XXIII à Blyenbergh.
[454] Lettre XX et XXII.
[455] Calvin, *Op. cit*., I, XVII, 3.
[456] *Op. cit*, II, V, 5.

l'existence des démons parce qu'elle mettrait en échec la toute-puissance divine. Calvin l'admet, mais il parle d'un diable inoffensif et totalement sous la maîtrise divine.
Ces deux penseurs sont si rapprochés l'un de l'autre qu'on ne s'étonne pas de lire, de la plume de Calvin, qu'il « confesse bien sainement que Dieu est nature (un ordre établi de Dieu), moyennant qu'on le dise en révérence et d'un cœur pur ».[457]

Pour finir, les deux font un usage fréquent de la comparaison scripturaire du Créateur avec le potier et de la créature avec l'argile.[458] Spinoza enseigne aussi que la liberté de choix n'existe pas, mais, contrairement à Calvin, il croit que l'Écriture en admet quelquefois l'existence, c'est-à-dire partout où Dieu est représenté comme un législateur qui ordonne et qui punit. Confronté à ces passages, il éprouve bien des difficultés (entre embarras, demi-vérités et paralogismes) à les adapter à son système.[459]

C. Spinoza et les hétérodoxes clandestins

On se souviendra que, vers l'âge de 20 ans, il fréquente, pour apprendre le latin, l'école du libertin savant Van den Enden, disciple de Gassendi. A l'issue de ces années d'études, vers 1655, il assiste à des réunions de Juifs libéraux où il fait la connaissance de Juan de Prado, un médecin juif humaniste et libertin, qui professe une conception rationaliste de la nature et de l'homme, et qui exercera une très grande influence sur l'adolescent Spinoza.[460] Quelle influence auront-ils finalement sur sa vie et son enseignement ? Alors, Spinoza, hétérodoxe clandestin, radical ? Dans quelle mesure la taxation d'athée et d'hérétique était-elle pertinente ou non à l'encontre de Spinoza, excommunié et maudit qu'il fut par la religion juive ? Car, la tentation serait grande de le placer spontanément parmi les radicaux.

Rappelons brièvement ce qu'il en a été de l'histoire de la constitution de l'hérésiologie.

Dans le schéma historiographique traditionnel, les catégories de la recherche de l'Histoire dite « de l'Eglise » (sous-entendu celle de (ou des) l'Eglise institutionnalisée)

---

[457] *Op. cit.*,I, V, 5.
[458] Ésaïe 19 :16 ; 45 :9-12 ; 64 :7.
[459] *Op. cit.*, II, V ; III, XXIV, 15 sur 1Tim. 2,4.
[460] Cf. I. S. Revah, « Aux origines de la rupture Spinozienne : nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza », *Revue des Etudes juives*, t. 123, 1964, pp. 359-431. Prado et Spinoza seront enveloppés dans le même acte de condamnation (*cherem*). Prado était un adepte des études cabalistiques. Parmi les croyances de Prado que le *cherem* condamne, on peut noter : la seule divinité ou puissance souveraine qui soit, c'est la Nature ; le Destin comme puissance irrévocable, infaillible, immuable, nécessaire, éternelle ; la non-existence des anges, du diable ; la non-immortalité de l'âme. (Cf. G. Albiac, *Op. cit.*, pp. 337-338).

dépendaient fortement de l'Hérésiologie, fait observer Alain le Boulluec,[461]dans son livre *La notion d'hérésie*. La traçabilité de cette « notion-invention » remonte à la deuxième moitié du 2ème siècle, et elle visait à maîtriser et à exclure les résistances au modèle ecclésial en gestation.

Selon l'auteur, il n'y aurait pas, d'un côté, le Christianisme orthodoxe et, de l'autre, le catalogue de l'Hérésie, mais une question de construction-modélisation orientée et avantageuse. L'hérésie serait alors comme la trace de la normalisation des doctrines et des pratiques. L'erreur serait, selon l'auteur, « de généraliser ou d'affecter d'une priorité irréductible telle forme particulière de régulation (ecclésiastique de l'époque) et d'y voir l'anticipation des normes qui ont caractérisé plus tard le type ecclésiastique ». Il s'agirait, comme il l'a fait, de faire émerger quels « processus sociaux (structuration des groupes, conflits entre communautés, changements dans le recrutement, dans les relations avec les autorités politiques, phénomènes d'acculturation) et aussi religieux (mémoire des missions fondatrices, représentation des rapports avec le Christ et les apôtres, ritualisation des assemblées, du baptême, de la Pâques, de la prière, de la pénitence, en lien avec les formules de foi, formation de la doctrine scripturaire) ont fait émerger ce type »[462] (Catholico-Orthodoxe). Cette forme qui l'a emporté au 3e siècle a sa logique propre, comme les autres formes d'alors. Elle est esquissée au 2e siècle « grâce aux résistances à l'anathème jeté par certains contre les Ecritures, à la tournure philosophique et élitiste prise par les gnostiques, à mesure que la nouvelle religion gagne des adeptes et que les relations entre les communautés s'affermissent. Elle a imposé sa marque à l'Eglise (de Jésus-Christ), non comme le signe d'une pureté, d'une fidélité et d'une sainteté plus grande, mais comme l'indice de son efficacité, de son aptitude à réunir, à concilier aspirations collectives et individuelles, pour conduire à la « naissance d'*une* chrétienté.»[463]

Dans la même veine, Hans C. Brennecke[464]a réécrit l'histoire des controverses du 4ème siècle. Il démontre qu'un certain nombre d'écrivains de ce siècle ne correspondent à aucune des catégories classiques : Homéousiens-Homéens-Gnostiques ne fonctionnent plus. Nous voilà devant un problème de classement non opérationnel, avec des nuances trop subtiles, surtout

---

[461] A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque des 2ème et 3ème siècles. De Justin à Irénée/Clément d'Alexandrie et Origène,* t. 1 /2, Paris, Etudes Augustiniennes, 1985 ; en particulier, t. 1, pp. 21-36. Cf aussi W. Bauer*, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1964 (2ème édition revue et augmentée ; 1ère éd. ; 1934) et H. W. Turner*, The pattern of christian truth : A study in the Relation between Orthodoxie and Heresy in the early Church*, London, 1954 (Réplique la plus documentée et pondérée de l'étude référentielle et novatrice-pionnière de Bauer).

[462] A. Le Boulluec, « Hétérodoxie et Orthodoxie-Remarques sur les notions d'hérésie et d'orthodoxie », *Histoire du Christianisme des origines à nos jours,* t. 1, Paris, Desclée, 2000, p. 270 (J. M. Mayeur *et alii*, dirs).

[463]*Idem*, pp. 271, 272.

[464] H. C. Brennecke, « Homéens », Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, t.24, Paris, Letouzey et Ané, 1993, cols 932-960 (R. Aubert, dir.).

quand ils sont jaugés à l'aune de la critériologie hérésiologique traditionnelle et compacte. Cette bipolarisation « hérétiques/catholiques-orthodoxes » de l'Histoire de l'Eglise, ou mieux d'*une* Eglise, a perpétué l'exclusion en empêchant de faire apparaître la diversité ou l'altérité de(s) identité(s) chrétienne(s), depuis le 2e siècle.

Quand à Iréna Backus, il ressort de son ouvrage collectif[465]que l'hétérogénéité en la matière rend justice à la réalité historique et à la vérité. Elle présente les Pères apologètes de manière éclatée. La raison en est que, dans le schéma classique, l'on commençait par poser l'Orthodoxie (ici, la Vérité ecclésiastique et dogmatique) au 1er siècle, puis l'Hérésie venait tout tordre, et alors il fallut (« nécessité ») tout réorganiser : la ré-Orthodoxie, d'où les conciles. Avec ce schéma, la voix « unanime » des apologètes constituait un témoignage formel. Mais, une approche plus inductive et particularisée a permis de proposer un autre schéma historique : Du 1er siècle à la première moitié du 2ème siècle : Hétérodoxie (ou Orthodoxie différenciée, (en gestation-constitution), puis vint l'« Orthodoxie », en tant que normalisation d'*une* des tendances particulières de la période de l'Hétérodoxie. Cela ne signifie pas, par conséquent, que le « concept » (la tranche-branche) ecclésiologique qui a « triomphé » (Catholicisme romain-Eglises Orthodoxes) ait été moins « hérétique » que les autres branches d'alors.

Nous n'exagérerions pas si nous nous permettions de dire que les mêmes remarques s'imposent pour les grandes Eglises de la Réforme par rapport aux Eglises de tradition Anabaptiste, car le même schéma hérésiologique, à tendance exclusiviste et diabolisante, se trouve reproduit. Jean Séguy[466]a pu rendre compte de ce traitement subi, à leur tour, par ces Eglises dites « libres », ceci sous la plume et le verbe des grandes instances chrétiennes, mais aussi dans le monde littéraire, en général. Paradoxalement, Gounelle[467] désigne les Anabaptistes modères-pacifiques comme « les précurseurs de la modernité », quand il rappelle quelques-unes de leurs « revendications » : la séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'Eglise composée de croyants adhérant librement, la désacralisation des rites, l'importance de l'éthique, du pacifisme, de l'action humanitaire, la valorisation de l'être humain en tant que personne individuelle : d'où l'insistance sur la liberté religieuse, de conscience et de pensée.

---

[465] I. Backus, « The editor's Introduction », *The reception of the Church Fathers in the West, from the Carolingians to the Maurists*, vols 1,2, Leiden/N.Y/Köln, E. J. Brill, 1997, pp. XI – XXIII (I. Backus, éd.).
[466] J. Séguy, *Les asssemblées Anabaptistes-Mennonites de Frances*, Moriton/La Haie/Paris, Mouton et Co. Et Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1977, pp. 1-47.
[467] A. Gounelle, *Le Baptême, le débat entre les* églises, Paris, Les Bergers et les mages, 1996, pp. 70,71.

C'est donc toute la question de la définition de l'hérésie qui est en jeu. Spinoza est-il hérétique, et si oui, selon quelle définition ? Pour lui sa philosophie n'est pas hérétique. On se souvient que l'objet du *TTP* est la question de la liberté de philosopher. Il y établit que l'exercice de la philosophie ne peut tomber sous le coup de l'hérésie et que la liberté de la philosophie ne peut nuire à la sécurité de l'état. Car, un état fort et juste, qui joue adéquatement son rôle équilibrant et impartial, peut être et doit être une source de cohésion sociale, de liberté religieuse et de pensée. Un pouvoir étatique en plein déclin sera perméable à de vieux schémas hérésiologiques avec toutes les conséquences inhumaines dont regorge l'histoire.

Quoique relatif havre de paix au 17e siècle, l'on était néanmoins toujours sur ses gardes pour que rien ne vienne troubler la concorde, en Hollande. L'histoire montre que croyants et athées, philosophes et théologiens ont toujours été pris pour cibles dans la machinerie de l'intolérance et de l'obscurantisme religieux. Pour subsister, il faut alors user de prudence et de maîtrise de soi dans le verbe, l'émotion et dans la plume ! Jésus, qui en a su quelque chose, dira : « L'heure vient où quiconque vous fera mourir croira rendre un culte à Dieu. Et ils agiront ainsi, parce qu'ils n'ont connu ni le Père ni moi ». (Jean 16 :2,3). « Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme les serpents et simples comme les colombes ; mettez-vous en gardes des hommes, car ils vous (…), et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. » (Matthieu 10 :16-20).

Les matérialistes hétérodoxes et clandestins, libertins et athées du XVIIe siècle militent pour une négation de toute idée de Dieu, pour un affranchissement de la morale dite judéo-chrétienne, contre toute autorité conférée à l'Ecriture, conçue comme inintelligible et dépassée, et contre toute idée d'immortalité de l'âme, qualifiée d'ailleurs de « contes de bonnes femmes ». Un primat est conféré à l'objet, au phénomène physique, au corps.

Spinoza, de son côté, tout en connaissant, pour sa part, et en comprenant l'obscurantisme qu'ils cherchent à combattre, ne partage pas pour autant certaines de leurs conclusions et leurs méthodes. Il cherchera donc à dépasser le matérialisme extrémiste de la littérature radicale athée et libertine, notamment dans son *Traité théologico-politique*.

Le Traité des trois Imposteurs représente au XVIIème siècle un livre qui a fait scandale et qui restait quasiment introuvable.[468] La thématique des trois imposteurs est pourtant réelle :

---

[468] F. Charles-Daubert., « Spinoza et les libertins : Le « Traité des trois imposteurs » ou « l'Esprit de Spinoza », *Spinoza* : *science et religion* : *De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Ecriture sainte,* Paris, Vrin, Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Collection Science-Histoire-Philosophie, 1988 (pp.171-181) (Actes du Colloque organisé par Renée Bouveresse, du 20-27 septembre 1982, du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle).

Moïse, le Christ et Mahomet sont les figures de la thèse de l'origine politique des religions que Machiavel décrit dans les *Discours*. Après lui, les libertins s'emparent de cette thématique, notamment G. C. Vanini et G. Naudé. Par la religion, on s'est efforcé, à travers l'histoire, d'amener les peuples ignorants à obéir à travers la crainte d'un Dieu « rémunérateur et vengeur ». L'auteur du livre est un libertin à savoir principalement un compilateur accolant des textes d'origines diverses et ne retenant que ce qui convient à sa démonstration. Spinoza est donc l'inspiration principale des deux premiers chapitres, en particulier le premier chapitre de l'*Ethique* (le *De Deo*) et l'*Appendice*. Il puise chez Spinoza la critique de l'anthropocentrisme, des causes finales et de la prophétie. On exalte la religion intérieure du sage et l'on critique la religion superstitieuse du peuple et à caractère politique. Mais, cela assure de la cohésion sociale et le philosophe « est tenu publiquement de s'y conformer », même si, intérieurement, il adopte une autre posture. *Le Traité* porte bien son nom parce qu'il utilise souvent l'imposture pour dénoncer les sources de la religion populaire et du pouvoir politique, mais aussi la théocratie et la monarchie de droit divin. Les libertins cherchent à éduquer le peuple pour qu'il se débarrasse d'une compréhension imaginaire et humaine de Dieu. Leur méthode aussi est blâmable, puisqu'ils tirent des écrits de Spinoza ce qui les arrange tout en taisant ce qui diverge, par exemple le fait que Spinoza admette la valeur morale des prophètes. Au chapitre trois, il aborde entre autre les trois grands fondateurs de religion avec le traitement caustique attendu. Il traite aussi les lois humaines d'invention des habiles. Rien de toute cela n'est nouveau ni original, mais plutôt l'effort de promulgation de leurs thèses athées, anticléricales et immorales.

Moreau considère que le TTP constitue la réponse de Spinoza à toute cette littérature athée. Spinoza fait valoir que les obscurités matérielles n'entament pas l'essence des choses, d'où l'importance d'être mesuré face aux hétérodoxes.[469] Spinoza est plus corporaliste que matérialiste pour réfuter le matérialisme des libertins (immortalité de l'âme, qui constitue pour eux des contes de bonnes femmes). Spinoza dit donc que les matérialistes athées ont tort.

C'est toute la recherche d'équilibre, de mesure et de sagesse du spinozisme qui transparaît ici, à l'image d'Aristote. Recherche de sagesse dans les rapports avec la tête dans le corps social, recherche de justesse et de juste milieu dans ses rapports avec l'Ecriture quant à sa compréhension et à la détermination de ce qu'est un homme et les voies menant vers son salut, vers la liberté.

---

[469] Yovel, *Spinoza et autres hérétiques,* Paris, Seuil, 1991, pp. 51-120 (E. Beaumatin et J. Lagrée, tr.).

Nous souhaiterions maintenant mettre Spinoza en dialogue avec Descartes et Aristote à la fois, dans cette deuxième partie. Nous avons opté pour une entrée en matière pleinement métaphysique, ontologique dans cette confrontation avec Descartes et Aristote, car c'est uniquement en Dieu que tout commence par trouver son fondement et son sens chez Spinoza. Notre approche méthodologique varie par rapport à l'approche de notre première partie, car ici, nous mettrons d'abord en évidence toute l'armature conceptuelle spinozienne telle qu'héritée du passé, mais telle que thématisée par Descartes, en particulier, et Aristote (toujours en filigrane). Cela est essentiel pour comprendre et asseoir l'ontologie dont s'inspire Spinoza pour comprendre l'homme (éthique) en rapport avec son corps.

DEUXIÈME PARTIE

DOCTRINE SPINOZIENNE DE LA PHYSIQUE DU CORPS ET DE LA PERSONNALITÉ HUMAINE

CHAPITRE I

FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE L'ANTHROPOLOGIE SPINOZIENNE

A. Le Projet et la Stratégie spinozistes

D'emblée, il faut s'empresser de dire que la préoccupation essentielle et l'ambition ultime de Spinoza constituent le « salut » de l'homme,[470] terme risqué sous la plume d'un philosophe. Il veut déterminer, par sa philosophie, les voies du salut. Non pas toutefois dans un sens théologique ou eschatologique, mais « *salus* » dans un sens éthique et physiologique. Il s'agit de guérir ceux qui sont « malades en leur entendement », d'une pathologie mentale, de restaurer l'intégrité psychique et physique de l'homme, en lui rendant une liberté conquise (et non pas héritée, comme le pensait Descartes), débouchant sur la joie, ceci, par le difficile travail de l'entendement et sur l'entendement. On voit que le lexique médical se substitue au lexique théologique du péché et de l'espérance « privative » et investit massivement le domaine de l'éthique. Le projet spinoziste consiste donc à donner à l'homme, par la philosophie, ce que les religions lui promettaient dans un autre monde, à faire d'un être passif-asservi un être libre, dépendant seulement de lui-même.

A cette fin, Spinoza ne fera pas l'économie d'une assomption de la tradition théologico-philosophique contemporaine d'alors ou qui l'a précédée, à savoir les philosophes grecs (surtout Aristote), arabes et juifs, et l'Ecole de la Scolastique, qui lui fournissent en héritage toute une armature conceptuelle pour rendre compte de la métaphysique. Il la mettra en crise, néanmoins. Mais, son « interlocuteur » privilégié sera Descartes, le seul auteur cité dans l'*Ethique*, celui qui assume, pour Spinoza, la figure de la philosophie. Spinoza ressent la nécessité d'opérer une refonte et une refondation critique et apodictique de la métaphysique après Descartes, mais sans les erreurs de ce dernier sur les questions du *Cogito* primordial, de l'entendement et de la volonté, de la libre création des vérités éternelles, de la notion de

[470] *Eth*. V, 36.

substance, tant en rapport avec Dieu qu'avec l'âme, le corps, et l'union de l'âme et du corps, etc..

L'on comprend dès lors que le projet et la méthode de Spinoza et de Descartes soient différents. Descartes a pour projet de « jeter les fondements de la philosophe première »,[471] afin d'établir quelque chose « de constant et d'assuré dans les sciences »,[472] autrement dit de faire de la métaphysique une science. De la « philosophie première » doit dépendre la possibilité d'établir quelque chose de ferme dans les sciences.[473]

S'agissant des méthodes, pour arriver à ses fins, Spinoza utilise, dans l'*Ethique*, une méthode d'exposition démonstrative *synthétique*[474] dont le modèle est emprunté à la géométrie, sous la forme qui lui avait été donnée dans l'Antiquité par les *Livres des Eléments* d'Euclide. Descartes n'ignorait pas les prétentions d'une méthode synthétique de type aristotélicien : la preuve qu'elle contient, dit-il, est souvent « des effets par les causes ».[475] Selon lui, cette méthode prétend connaître par la cause, mais elle n'y réussit pas toujours. Comment, en effet, objecte-t-il, la cause elle-même serait-elle connue quand on part d'une connaissance confuse de l'effet? En géométrie, nous pouvons connaître par la cause, mais parce que la matière est claire et convient avec les sens, mais, en matière de métaphysique, l'euclidianisme est dépassé car les prétentions de sa méthode sont démesurées et infructueuses. Descartes privilégie donc la méthode *analytique*, consistant à inférer la cause à partir d'un effet *clairement* perçu. Ce qui ne l'empêche pourtant pas, à la fin de sa réponse aux secondes objections, d'ajouter un petit nombre de choses dans le style de la synthèse, constitué par les « raisons *qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain disposées d'une façon géométrique* »,[476] où il commence, à l'instar d'Euclide, par une série de définitions, de postulats, d'axiomes et de notions communes, suivis de propositions, prouvées par une démonstration.

Mais, pour Spinoza, l'idée claire et distincte ne suffit pas (comment les effets dépendent des causes). Il faut atteindre à l'idée adéquate[477] (comment la connaissance vraie de l'effet

---

[471] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Préface, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 43.
[472] Descartes, *Méditation* première, p. 65.
[473] Cf. à ce propos J. Grondin, « Le souverain bien et sa métaphysique », in *Descartes en Kant*, Paris, Puf, 2006, pp. 433-435, où l'auteur, comparant Descartes à Kant, montre que ce dernier est moins préoccupé par la nécessité d'une fondation métaphysique à donner aux sciences que par le statut scientifique ou non, précisément de la métaphysique. La question serait de savoir si et surtout comment (*wie*) la métaphysique peut devenir science.
[474] Cf. à ce propos S. Ofman, *Pensée et rationnel : Spinoza*, Paris, L'Harmattan, pp. 15-25.
[475] R. Descartes, *Réponses aux secondes objections*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 280.
[476] *Idem.,* pp. 283, 285-294.
[477] *Eth*. II, 34 et Définition IV (idée auto-affirmative où l'idée enveloppe l'affirmation et possède en elle-même toutes les propriétés intrinsèques d'une idée vraie. L'idée adéquate se mesure à elle-même : la vérité comme certitude que l'entendement sent, sans référence à autre chose : *index et norma sui*).

dépend elle-même de la connaissance de la cause), car, connaître par la cause est le seul moyen, pour Spinoza, de connaître l'essence : « Les yeux de l'Esprit, par le moyen desquels il voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes », dira Spinoza.[478] En outre, chez Spinoza, la méthode géométrico-mathématique servait aussi à signifier la négation d'un dessein finaliste dans la nature et d'une liberté (cartésienne) de l'homme. En effet, Spinoza déclarera que l'univers est un tout que gouvernent des lois nécessaires et inflexibles, que toutes choses dérivent ou coulent de l'infinie nature de Dieu avec la même nécessité qu'il dérive de l'essence d'un triangle que ses trois angles équivalent à deux angles droits,[479] que le genre humain serait éternellement resté dans l'obscurité en ce qui concerne les causes finales « s'il n'y avait eu la Mathématique, qui s'occupe non pas des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes une autre norme de la vérité. » [480] Rejetant la liberté humaine telle que Descartes en a rendu compte (ce dernier ayant en outre adopté la thèse aristotélicienne[481] de l'impossibilité de *généraliser* la certitude appartenant aux mathématiques), Spinoza déclare : « Je considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps ».[482] Or, il se trouve qu'Aristote lui-même emploie ce trinome.[483] Il dit par ailleurs : « Assurément on étudiera de la meilleure façon si on pose le non-séparé en le séparant, ce que font l'arithméticien et le géomètre. »[484] Mais, la nouveauté ici, c'est que Spinoza relève le défi là où il estime qu'Aristote, selon lui, ne l'a pas accompli. Il a l'intention de fonder et d'orienter un nouvelle éthique. Cela suppose la correction, la relève, le dépassement des conceptualités et de la vision aristotélienne, autant que cartésiennes.

D'ailleurs, le titre même de l'*Ethique*, en latin, est assez éloquent à ce sujet : « *ETHICA, Ordine Geometrico demonstrata* ». Ce n'est pas le « *more geometrico* » cartésien (à la manière, mode), mais « *ordo geometrico* ». Non pas « *dispositivo* » (disposé, exposition extérieure), mais « *démonstrativa* » : la puissance (la productivité) de Dieu se déploie de façon géométrique. En outre, alors qu'il s'agit d'un ouvrage de « métaphysique », il écarte ce titre au profit de « *Ethique* ». En fait, Spinoza sape tous les fondements de la morale positive, sans tomber dans l'amoralisme ou dans le nihilisme : le primat de la conscience ou de l'âme sur le corps, l'illusion du libre-arbitre et des valeurs-normes morales transcendantes de l'agir. Il choisit délibérément « *Ethique* » plutôt que « Morale », car la morale est souvent la traduction d'une

---

[478] *Eth*. V, 23, Scolie.
[479] *Eth*. I, 17, Scolie ; 49, Scolie.
[480] *Eth*. I, Appendice.
[481] Aristote, *Métaphysique* Alpha, 3, 995 a 14-15.
[482] *Eth*. III, Préface (fin).
[483] *Métaphysique* Alpha, 9, 992 *b* 14 ; *Idem* Beta, 5, 1002 *a* 4-5.
[484] *Idem* Mu, 3, 1078 *a*.

« piété » irrationnelle ; or, l'éthique est scientifique, déductive. L'éthos est immanent, enraciné dans la vie, et non déterminé par un enseignement se fondant dans l'autorité d'autrui.

Selon Spinoza,[485] l'éthique a son fondement dans la métaphysique du livre I et la physique du livre II de l'*Ethique*. L'éthique se fonde aussi sur une anthropologie, selon les livres II à IV de l'*Ethique*. Cette anthropologie est articulée à l'ontologie du livre I, car la théorie du *conatus*, thématisée au livre III, peut être adéquatement comprise seulement à travers une démonstration préalable de la productivité infinie de la substance dont l'essence est exprimée dans les attributs qui enveloppent l'essence et l'existence des modes. Le livre I, d'un volume de trente pages, est le plus court de l'*Ethique*, et pourtant, il prend en compte le chapitre de la réalité la plus vaste : « *De natura rerum* » : « *Deus sive Natura* » : Dieu.

Le raisonnement suivi par Spinoza procède de la manière suivante[486] : Dans les quinze premières propositions du *de Deo*, il commence par montrer ce que Dieu est, et qu'il est tel qu'il se produit lui-même à partir de lui-même, *in se*, en d'autres termes, sa nature ou son essence ; ensuite, il en déduit, dans les vingt et une propositions suivantes, ce que Dieu fait, autrement dit, il expose comment, sur le premier fondement posé, Dieu fait être et exister toutes les choses qui dépendent de lui comme de leur cause, *a se* : ce qui relève donc de sa puissance.

Paradoxalement, Spinoza s'installe donc prim-ordialement en Dieu, et non dans l'homme, qui est pourtant sa préoccupation principale. Mais précisément, dans le monde renversé du XVIIe siècle, il s'agit, non pas, comme le fera Descartes dans la *deuxième Méditation*, de poser l'homme comme « la mesure de toutes choses », un « *imperium in imperio* »,[487] que critiquera Spinoza, mais au contraire, de situer l'homme comme un « *pars totalis* ». Implicitement, ici, le primat de l'homme, de l'âme comme conscience, entendement et volonté, la vision de l'homme cartésien, dis-je, prolongeant, à sa manière, la vision médiévale de l'homme comme centre de l'univers et roi de la Terre créée, est remplacée, dans la première partie de l'*Ethique*, par une massive naturalisation généralisée. Cette naturalisation de l'homme (de l'âme) et des conceptualités obscures, car transcendantes, annonce non moins naturellement la réhabilitation de l'homme par la réhabilitation du corps par Spinoza dans l'*Ethique*.

Ceci dit, s'il est vrai que Spinoza a repris la nomenclature médiévale de la métaphysique spéciale dans l'*Ethique*, à savoir d'abord, l'Être Premier (Dieu), ensuite la science de l'âme, et enfin la cosmologie rationnelle de l'univers, deux objectifs principaux de son œuvre demeurent

---

[485] Cf. *Lettre 27* à Blyenbergh, 3 juin 1665.
[486] Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie, la nature des choses*, Paris, Puf, 1998, pp. 23-25.
[487] *Eth*. III, Préface (deuxième phrase).

cependant et erratiquement : D'abord, annuler le contraste traditionnel entre Dieu et la création en tant qu'opposition de l'immatériel et du matériel et annuler aussi la vieille distinction aristotélicienne opposant le sujet-matière de la métaphysique et celui de la physique, pour les remplacer par le rapport fini-infini ; ensuite, comme il le dit lui-même, considérer, parmi les choses, « seulement celles qui peuvent nous conduire, comme par la main, à la connaissance de l'Esprit humain et de sa suprême béatitude »,[488] celles « qui concernent l'homme ».[489] En isolant l'homme des innombrables choses singulières de la nature, ce n'est pas tant un quelconque privilège de l'humain que Spinoza cherche à exalter, ni tant non plus, contrairement aux propos de Wolfson,[490] « l'idée de l'homme comme univers miniature ou microcosme » qui « condense en lui, pourrait-on dire, *le tout de la nature* » (ce qui est inconcevable du point de vue de Spinoza), mais plutôt la concentration sur les voies menant à la pleine libération de l'homme des concepts onto-théologiques traditionnels et des constructions irrationnelles de l'imagination.

B. Des concepts fonctionnels décisifs

1. Nécessité et Puissance

Ce qui frappe d'abord dans l'univers spinoziste, c'est sa nécessité. Dans la réalité empirique, apparaissent le hasard et la contingence, attente et imprévisibilité, et ceci aussi bien dans l'ordre des évènements de la nature (au sens étroit) que dans celui de la conscience, de l'histoire et de la culture. Mais ce ne sont là, pour Spinoza, que des effets perspectivistes de notre ignorance. La déclaration est radicale : « *Il n'est pas de la nature de la Raison de contempler les choses comme contingentes, mais comme nécessaires* ».[491] La philosophie de Spinoza, rationalisme absolu, est donc une philosophie de la nécessité, par où elle semblerait présenter l'allure d'un « fatalisme » si la spécificité spinoziste de cette nécessité devait être mal comprise.[492] Chez lui,[493] le nécessaire est la seule modalité de ce qui est : tout ce qui est, est nécessaire, ou par soi, ou par sa cause. La nécessité est donc la troisième figure de l'univoque

---

[488] *Eth.* II, Préface.
[489] *Court Traité*, II, Préface, § 1.
[490] H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Paris, Eds Gallimard (première édition en anglais, en 1934), 1999, p. 396.
[491] *Eth.* II, 44.
[492] *Eth*. I, 33.
[493] G. Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Editions de Miniut, 1981, pp. 121-122.

(univocité de la modalité, après l'univocité des attributs et l'univocité de la cause). Pour Spinoza, Dieu n'est pas soumis à la nécessité de la nature mais à *la* nécessité de *Sa* nature. Il n'y a pas de nécessité contraignante ici. Cette nécessité est en lui et dans tous les modes finis, qui ne sont pas autres que lui-même.

Donc, une chose est dite « nécessaire » ou « impossible », « soit en raison de son essence, soit en raison de sa cause » ; autrement dit, une chose est « nécessaire » si son essence enveloppe l'existence, ou si aucune cause extérieure ne peut l'empêcher d'exister (on reconnaît là deux des principaux arguments développés par Spinoza dans les démonstrations de l'existence de Dieu[494]) ; et une chose est « impossible » si son essence (« ou définition ») implique contradiction (par exemple, un cercle carré, ou « une chandelle brûlant sans brûler »,[495] ou s'il n'existe pas de « cause… »… Mais en même temps, nous devons demeurer prudents dans ce genre d'attributions d'impossibilité dans la mesure précisément où « nous ne savons pas ce que peut un corps » ![496]

Dans une telle configuration de pensée, la notion d'advenir, ou d'avenir, n'a pas vraiment de sens, car il n'y a pas de finalité, pas de pouvoir-potentialité (*potestas*), mais uniquement de la puissance actuelle, en acte (*potentia*).

La plupart des commentateurs, comme Deleuze et Gueroult,[497] notamment, s'accordent sur l'importance de la distinction entre *potestas* et *potentia*.[498] La notion de *potestas*[499] est avant tout celle d'une capacité, d'une liberté d'indifférence entre plusieurs déterminations chez Spinoza. Par-là, se trouve introduite la notion de contingence et de possibilité. Selon Deleuze, par exemple, « Dieu ne conçoit pas de possibles dans son entendement, qu'il réaliserait par sa volonté. L'entendement divin n'est qu'un mode par lequel Dieu ne comprend pas autre chose que sa propre essence et ce qui s'ensuit, et sa volonté n'est qu'un mode sous lequel toutes les conséquences découlent de son essence ou de ce qu'il comprend. Aussi n'a-t-il pas de pouvoir mais seulement une puissance identique à son essence. »[500] Tandis que, la *potentia* est entendue à l'opposé de la possibilité restant possibilité, donc comme possibilité qui s'effectue, qui se manifeste, d'où la détermination, la non-indifférence, la nécessité.

---

[494] *Eth.* I, 11.
[495] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 36, Paris, Garnier Frères / Flammarion, 1964, pp. 198,199.
[496] *Eth.* I, 29.
[497] M. Gueroult, *Spinoza, t. I, Dieu (Ethique, I),* Paris, Aubier, 1968, p. 387.
[498] Toutefois, la distinction conceptuelle ne se présente pas toujours de façon catégoriquement tranchée comme, par exemple, dans *Eth*. II, 3, Scolie ; le parallèle entre *Eth*. I, 34 et I, 35 et I, 34, etc..
[499] *Eth*. II, 3, Scolie.
[500] G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1981, p. 134.

Le scolie de la proposition 2 du livre III de l'*Ethique* établit l'équivalence structure-pouvoir et met en évidence le moteur-essence de l'existence de Dieu, sachant que tout, y compris le mode, est *en Dieu* : c'est le concept de *potentia*. Cette *potentia*, dont l'équivalent aristotélicien est *energeia,* définit l'essence de Dieu. Spinoza nomme puissance « *essentia actuosa* ». Il ne s'agit pas d'une puissance potentielle ou virtuelle, comme d'un pouvoir sur les choses de la nature, comme d'un droit possédé mais dont on ne se servirait pas, ce qui impliquerait, dans un tel cas, que ce n'est pas toujours actualisé. Mais, au contraire, la *potentia* est une puissance actuelle, c'est-à-dire active et en actes. C'est la puissance même (identique) de la nature, puissance identique à l'intelligibilité qu'elle produit. Cette puissance n'est jamais oisive par rapport à son objet. Une puissance désœuvrée est impuissante. L'essence de la puissance n'est pas le pouvoir-faire, mais l'agir. « *De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (modis), (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini)* ».[501] Dieu est l'Etre nécessairement unique. Toutes choses suivent donc de Dieu avec une nécessité entière.

L'on assiste à une évacuation de la notion de *possibilité* au nom d'une infinité en acte de Dieu. Tout ce qui peut exister, existe. Infinité réelle. La liberté de Dieu consiste à obéir à la nécessité de *Sa* nature, c'est-à-dire par la seule nécessité de *La* nature. Cette puissance se manifeste comme puissance causale, ceci, *dans* les choses de la nature, et non *sur* les choses. Il n'y a pas d'objectivité de la nature chez Spinoza. Comme il n'y a rien « en dehors », la potentialité n'existe pas pour lui. Le Dieu-Nature est acte pur. Il n'y a pas d'intermédiaire entre l'Etre et le néant, contrairement à ce que pose Aristote. Dieu a le pouvoir d'être affecté « d'une infinité de façons ». Cette puissance est éternellement et nécessairement remplie, car elle est cause de soi et de toutes les choses. La Substance-Nature ne manque donc de rien, et peut donc être dite parfaite en tant que parachevée et accomplie ; mais, en outre, elle produit infiniment et indéfiniment profusions et richesses ; c'est pourquoi sa perfection existentielle, expression de son essence parfaite, est en même temps une *puissance* :

« La puissance (potentia) de Dieu est son essence même. »[502]

On peut se demander si, dans l'identité qu'il établit entre la puissance et l'essence, Spinoza tient la puissance plutôt que l'essence pour le caractère constitutif et primordial. En réalité, la tendance fréquente de Spinoza à concevoir la cause comme raison et la puissance comme essence[503] fait clairement ressortir que l'attribut met en exergue, non pas d'abord la

---

[501] *Ethique*, I, 16.
[502] *Eth.*, I, 34.
[503] *Eth.* I, 36.

puissance de la substance, mais l'intelligibilité de sa nature. En d'autres termes, l'actualité même de cet Être parfait et infini, qu'est la Nature, est Puissance en acte et productivité infinie.

Le réel de Spinoza est constitué d'une essence qui est activité et action, acte de la pensée et mouvement dynamique des corps, production infinie de mouvements et de pensées. Cette Nature ouverte et active est bien, rappelons-le, la Substance, ce qui anéantit l'argument des idéalistes du XIXe siècle comme Schelling, Hegel ou Schopenhauer, selon lequel la substance spinoziste serait une chose inerte et sans vie, c'est-à-dire abstraite et sans réalité. Car, cette Substance-Nature est la réalité même : le plus absolu est le plus réel, et le plus réel est le plus parfait, car Spinoza affirme que, « *par réalité et perfection, j'entends la même chose* ».[504]

2. Déterminisme et Causalité

La série des causes, dans l'ordre psychique ou dans l'ordre matériel, est aussi rigoureuse qu'elle est infinie. Spinoza exprime ainsi le sens global de cet enchaînement :

« Dans la nature des choses, il n'y a rien de contingent, mais tout y est déterminé, par la nécessité de la nature divine, à exister et opérer d'une manière précise. »[505]

Le déterminisme empirique (les lois naturelles, scientifiques, précises et constantes, et la causalité) qui gouverne l'univers exprime un déterminisme logique, le déploiement d'une nécessité rationnelle à la fois logique et évènementielle, car « Dieu agit par les seules lois de sa nature, et n'est contraint par personne ».[506] Ce déterminisme, et la sérénité spinoziste qu'il est supposé entraîner, pourraient paraître stoïciens de prime abord, mais seulement en apparence car, à y regarder de près, tout cela est sous-tendu essentiellement par l'idée que l'univers en question est parfait, car la Nature, dans sa logique et sa détermination, exprime la perfection même de Dieu. En effet :

« Une chose qui est déterminée à opérer quelque chose y a nécessairement été déterminée par Dieu ; et une chose qui n'est pas déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à opérer. »[507]

En outre, selon Spinoza, cette libre nécessité de l'univers parfait était la seule possible :

---

[504] *Eth.*, II, Définition. VI.
[505] *Eth.*, I, 29.
[506] *Eth.*, I, 17.
[507] *Eth.*, I, 26.

« *Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, qu'elles ont été produites*. »,[508] car « *les choses ont été produites par Dieu avec la suprême perfection : puisque c'est de la plus parfaite nature qui soit qu'elles ont suivi nécessairement.* »[509]

La perfection de l'univers provient, selon Spinoza, de l'identité exacte entre l'essence parfaite du Dieu-Nature et l'existence même de cet Être, qui est le plus parfait, car « *l'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose*. »[510] Car le « Dieu » spinoziste n'est pas une Volonté qui créerait à son gré tel ou tel univers, ou qui réaliserait selon son libre décret telle ou telle partie seulement de ses projets, telle ou telle partie de son pouvoir. Le Dieu-Substance de Spinoza est *act*uellement et totalement tout ce qu'il peut être et tout ce que son essence implique qu'il soit, car il n'existe aucune potentialité en Dieu, c'est-à-dire aucun manque, aucun vide, mais seulement la plénitude de l'existence *act*uelle. Il s'agit d'une plénitude parfaite qui n'implique pas que ce système de la plénitude soit clos, mais bien ouvert, car c'est la profusion et la richesse qui sont la marque réelle de cette plénitude de la Nature :

« De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (modis) (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini). »[511]

Mais, une suite infinie de causes se déploie toujours dans un seul et même genre ou attribut. C'est naturellement le cas à travers une citation comme celle-ci :

« Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée ; et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini.»[512]

La causalité est linéaire et non croisée. Les idées produisent d'autres idées, mais non pas des mouvements matériels ; et les corps produisent non des idées, mais d'autres mouvements matériels. A l'intérieur de deux attributs, dans le cas d'un agencement ou d'une suite d'idées ou de mouvements matériels différents, la causalité est *respectivement et rigoureusement* verticale, spécifique et parallèle, jamais horizontale, car la pensée n'agit pas sur la matière, mais sur la pensée, et la matière n'agit pas sur la pensée, mais sur la matière. Simultanément, les idées de l'attribut Pensée sont équivalentes, aux mouvements matériels de

---

[508] *Eth*., I, 33.
[509] *Eth*., I, 33, Scolie II.
[510] *Eth*., I, 20.
[511] *Eth*., I, 16.
[512] Eth., I, 28.

l'attribut Etendue, dans leur langage respectif, puisque les pensées et les mouvements matériels expriment un seul et même évènement absolu dans la substance, évènement qui comporte une infinité d'aspects.

Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que, du concept de substance en tant que tel, on ne peut rien dire sinon son infinité et son autonomie, c'est-à-dire sa *causalité par soi* (« *causa sui* »).[513] Cet Être « cause de soi » n'est pas une conscience personnelle qui aurait les fonctions créatrices d'un Père, la fonction protectrice d'une Providence, la fonction juridique et morale d'un Juge ou la fonction directrice d'un Monarque.

Les « décrets » de Dieu sont, selon Spinoza, les lois de la nature, car c'est l'identité entre la substance et ses attributs qui permet d'affirmer l'unité du réel et l'intelligibilité de la substance. Il faut observer à cet égard que, dans cette nécessité causale universelle, il n'y a aucune finalité, si ce n'est la cause efficiente mais absolument immanente. Aristote, grand adversaire de Spinoza sur ce point, enseignait les quatre causes, matérielle, efficiente, formelle et finale. Spinoza est intransigeant contre la cause finale (la téléologie philosophico-théologique) et l'anthropomorphisme qui la fonde.[514] Il s'attaque, entre autres, à un leitmotiv aristotélicien : « Dieu et la Nature ne font rien en vain ».[515] Aristote l'est tout autant, mais pour la cause finale. Mais, Spinoza attaque aussi chez Aristote ce qui n'y transpire pas radicalement, c'est-à-dire le type de finalisme dans lequel les hommes attribuent des fins conscientes, fortuites et bancales à la nature. En réalité, le finalisme aristotélicien vise à régler les manquements ou les ratés de la causalité efficiente dans une cosmologie à double vitesse : sublunaire fonctionnant par les lois de la contingence et le supralunaire, divine, fonctionnant selon la nécessité fixe des lois mathématiques. Spinoza ne s'en prend pas moins à Aristote car, vivant à une autre époque et à l'ère d'une physique qui a évolué (l'en-haut et l'en-bas cosmologiques ont été homogénéisés), il plaide pour une *tabula rasa* pure et simple de toute notion de finalité dans la nature. Chez Descartes, il existe un paradoxe quant au finalisme. D'un côté, il rejette la cause finale de par la distance infinie qui s'étend entre l'entendement infini divin et l'entendement fini humain, sans toutefois nier que Dieu ait une volonté orientée vers un but.[516] Et cependant, la notion de cause finale est partout présente dans ses écrits ! Alquié l'aura remarqué et mis en évidence en ces termes : « La finalité naturelle, bannie en théorie par Descartes, est sens cesse présente, supposée dans sa doctrine, impliquée par sa doctrine,

---

[513] *Eth.*, I, Déf. I.
[514] *Eth.* I, Appendice.
[515] *Ibidem* ; Aristote, *Du Ciel* I, 4, 271 *a* 33, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1965.
[516] Descartes, *Les Principes de la philosophie* I, § 28, Paris, Vrin, 2002, (G. Durandin, Introduction et Notes).

appelée, par sa doctrine. […] La finalité, chez Descartes, n'est nullement niée, elle est simplement mise en Dieu. En effet, rien n'est plus finaliste qu'une machine. Il est assez curieux que tous les successeurs mécanistes de Descartes soient devenus antifinalistes, aient tiré prétexte du mécanisme de Descartes pour nier la finalité. Car s'il y a une chose qui, incontestablement, doit s'expliquer par le principe de finalité, c'est précisément la machine […]. Si donc Descartes bannit toute finalité du monde, c'est parce qu'il concentre, si je peux dire, toute la finalité en Dieu. »[517]

3. L' « Expression » spinoziste

Si certaines données posent problème dans la comparaison du *Traité de la réforme de l'entendement*[518] et l'*Ethique*, comme, par exemple, l'abandon par Spinoza de l'expression *essentia intima* au bénéfice d'*actuosa essentia*, et, du point de vue théorique, l'identification du concept d'*essentia* avec celui d'*existentia* et de *potentia*, cette évolution serait probablement liée à la conceptualisation spinozienne de Dieu-Nature comme *causa sui,* puis comme cause première de tout et enfin comme cause immanente. C'est là toute l'idée d'*expression* spinozienne, que Deleuze[519] aura eu le mérite de mettre en évidence, qui est enveloppée ici.

L'« expression » elle-même est une « complication », c'est-à-dire une « explication » et une « implication ». En d'autres termes, la Substance unique s'explique dans les attributs, les attributs infinis (dont nous ne connaissons que deux : l'étendue et la pensée) expliquent la substance, et ils s'expliquent à leur tour dans les modes, lesquels expliquent les attributs. L'explication n'est pas le contraire de l'implication, car ce qui explique implique par là même, et ce qui développe enveloppe. Tout dans la nature est le fait de la coexistence de ces deux mouvements. La Nature est l'ordre commun des explications et des implications, et c'est là toute la dynamique apophantique de l' « expression ». La substance « comprend » (comporte) tous les attributs, lesquels comprennent (contiennent) tous les modes. La compréhension fonde l'identité de l'explication et de l'implication. C'est là toute une tradition du Moyen-Age de la

---

[517] F. Alquié, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, I, p. 20, VII, pp. 156-157 (contenu dans *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003).
[518] Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, Paris, GF Flammarion, 1965, § 11-26, pp. 186-190 (Ch. Appuhn, tr.).
[519] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, pp. 9-18, 87-98, 153-169.

« *complicatio* » : Dieu complique toute chose, en même temps que chaque chose explique et implique Dieu.[520]

Ce qu'il convient de saisir ici, c'est que l'explication est une auto-explication dynamique : la chose s'explique. L'« expression » spinoziste, contrairement à celle de Leibniz,[521] n'entre pas dans un rapport signifiant-signifié, et ce qui est exprimé n'est pas extrinsèque à ce qui l'exprime. La *potentia* infinie de Dieu s'exprime dans la variété infinie, selon des degrés de perfection (des attributs aux modes) jusqu'à l'infini, ce qui se ramène à l'amplitude des lois de la Nature. Expression, et non subordination, car pas de supériorité ontologique, pas de primat de la *Natura naturans* (la substance et ses attributs) sur la *Natura naturata* (les choses singulières, les modes)[522]. La Nature naturante s'exprime à travers la Nature *naturée*. La *Naturée* n'est pas l'ensemble des créatures, mais l'ensemble des effets, sans extériorité, sans transcendance personnelle.

Ainsi, la pensée radicale de la causalité immanente interdit la conception sérielle de la causalité finie, puisqu'elle porte *nécessairement* avec elle des arguments qui ruinent la causalité transitive: le concept d'individu, de chose singulière, perd la simplicité et l'unité que lui conférait son essence intime (en deçà des relations extérieures et des circonstances existentielles), pour accéder à la complexité d'un rapport proportionné dans lequel l'essence ne diffère aucunement de la puissance, c'est-à-dire de sa capacité à entrer en relation avec l'extérieur (plus les relations sont complexes, plus l'individu est puissant). La cause accède à la pluralité structurelle des relations complexes avec l'extérieur. L'essence des choses se trouve dans le fait accompli, dans l'actualité dynamique et dans la concrétude des relations et des circonstances qui ont produit et que reproduit cette existence. L'essence d'une chose ne peut donc être conçue qu'à partir du fait de son existence, ou plus précisément, à partir de sa puissance d'agir qui révèle sa véritable intériorité. La barrière entre intérieur (*essentia intima*) et extérieur (*circumstantia*, à savoir ce qui est autour) est abolie; la puissance est précisément la relation réglée d'un extérieur et d'un intérieur qui se constituent dans la relation elle-même.

Après cette entrée dans le système spinoziste par ces termes clefs, découvrons maintenant comment est constitué et structuré ce système.

---

[520] La compréhension, l'explication et l'implication, désignent aussi, au sens objectif, des opérations de l'entendement.
[521] Leibniz, *Discours de métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2001, § 8-10.
[522] Cf. *infra*, II, B.

C. La théorie de la Substance divine

Le système de la réalité spinozienne est à la fois système des réalités et système des concepts qui en définissent l'essence. Tentons d'examiner la signification globale et l'agencement essentiel de ce Système.

D'emblée, trois définitions se rejoignent dans le lancement de l'*Ethique*, définitions qui nous permettent, en trois coups de crayon, de ramasser déjà l'ensemble du propos de Spinoza, que nous thématiserons immédiatement après : la cause de soi (*causa sui*), la substance et Dieu. Ce sont les onze premières propositions du livre I de l'*Ethique*.

- La cause de soi : *« Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante*. »[523]

Il pose l'identité de l'être et du concevoir.

- La substance : « *Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, d'où il faille le former.* »[524]

La substance est donc un absolu. Elle est indépendante réellement (en soi) et logiquement (par soi), exclusive de toute autre, ceci, tout en sachant qu'« à part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance ».[525]

- Dieu : « *Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie* ».[526]

La définition de Dieu rejoint celles de la cause de soi et de la substance. Pourquoi donc ? Car chacune traduit une direction de l'esprit : La définition de la « cause de soi » est une définition mathématique, physique. La notion de « substance » répond à une détermination naturaliste, réaliste. La définition de « Dieu » répond à une exigence d'éthique, de salut. Cette substance est donc absolument nécessaire. Ce qui commande toute cette démonstration, c'est un schème théorique contraignant, englobant, de la causalité, développé à travers l'idée d'une auto-productivité infinie de la substance par elle-même : concept de *causa sui*.

---

[523] *Eth*. I, Définition I.
[524] *Eth*. I, Définition III.
[525] *Eth*. I, 14.
[526] *Eth*. I, Définition VI.

1. Le concept de *causa sui*

Le premier concept dont part Spinoza et auquel il expose le lecteur est donc celui de « *causa sui* », auto-causalité intrinsèque au double sens de l'essence et de l'existence. Le terme employé pour signifier ce rapport entre essence et existence est « *involvere* », dont Macherey[527] nous révèle qu'il apparaît 116 fois dans *l'Ethique,* et rendu généralement par « envelopper », mais signifiant plus rigoureusement « impliquer », ou à la rigueur « avoir pour condition » suffisante et nécessaire. Il exprimerait l'idée d'un rapport de nécessité et d'identité absolu entre l'essence et l'existence, entre l'objectivité de l'être et l'idée (« être conçu ») que s'en fait l'entendement. Cette identité se situe en droite ligne de l'axiome cartésien[528] selon lequel toute idée claire et distincte est vraie, quoique Spinoza lui attribue une valeur absolue que Descartes lui dénie. Descartes avait appliqué ce concept à Dieu, quoique l'expression remonte à des sources philosophiques plus anciennes. En effet, voici comment Descartes en rendait compte :

« Mais certes j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable, qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même ; et je conçois que Dieu est tel. »[529]

Plus loin, Descartes explique que « la raison pour laquelle Dieu n'a besoin d'aucune cause efficiente pour exister, est fondée en une chose positive, à savoir, dans l'immensité même de Dieu, qui est la chose la plus positive qui puisse être »,[530] montrant par-là que le concept de « cause de soi » (*causa sui*) est plus rigoureux que l'expression « Dieu est sans cause », car celui-là exprime l'immensité d'essence « très positive » d'où provient l'existence divine.[531] Selon Descartes,[532] Dieu est « cause de soi », mais en un autre sens qu'une cause efficiente est cause de son effet ; il est cause de soi au sens où son essence est cause formelle ; et son essence est dite cause formelle, non pas directement, mais par analogie, dans la mesure où elle joue par rapport à l'existence un rôle analogue à celui d'une cause efficiente par rapport à son effet. En somme, il emploie « par soi » positivement, tout en usant de « cause de soi » par simple analogie. Cela signifierait que si l'essence de Dieu est cause de son existence, c'est au sens de

---

[527] Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, La première partie : La nature des choses*, Paris, Puf, 1998, pp. 31, 32.
[528] Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, 1992, pp. 39, 40 (première règle) ; et *Les principes de la philosophie*, partie I, art. 30, Paris, Vrin, pp. 63, 64.
[529] *Réponses aux premières objections*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 234. (J.-M. Beyssade et M. Beyssade, chronologie, présentation et bibliographie).
[530] *Idem, Réponses aux quatrièmes objections*, p. 356.
[531] *Idem, Réponses aux quatrièmes objections*, pp. 359-364.
[532] *Idem, Réponses aux premières objections*, pp. 234-236 ; *Réponses aux quatrièmes objections*, pp. 359-367.

cause formelle, et non efficiente, car la cause formelle est l'essence immanente, coexistante à et inséparable de son effet. Puisque Descartes a conçu la *causa sui* par la coïncidence de la cause efficiente et de la cause formelle, et qu'il l'a liée à l'inséité (être en soi) et à la perséité (conçu par soi) de la substance divine, Guéroult[533] s'étonne de ce que Descartes ne l'ait pas liée aussi à « la perséité et à l'inséité des substances de la nature, étendue et pensée. » La raison qu'invoque Descartes pour justifier que l'existence divine n'a pas de cause efficiente et fait un avec l'essence, c'est la propriété de l'immensité, de la surabondance ou de l'infinité de Dieu.

Deleuze[534] nous rappelle que cette théorie se fonde sur trois notions étroitement connectées chez Descartes : l'« *équivocité* » (Dieu est cause de soi, mais en un sens différent qu'il n'est cause efficiente des choses qu'il crée ; à partir de là, l'être se dit différemment de tout ce qui est, substance divine et substances créées, substances et modes, etc.) ; *l'« éminence »* (par conséquent, Dieu contient toute la réalité, mais éminemment, sous une forme différente de celle des choses qu'il crée) ; l'« *analogie* » (Dieu comme cause de soi n'est pas atteint en lui-même, mais par analogie : c'est par analogie avec la cause efficiente que Dieu peut être dit cause de soi, ou par soi « comme » par une cause : détermination indirecte de la cause de soi).

Mais, cela ne suffit pas à Spinoza. Il faudrait trouver une raison permettant que la « cause de soi » (*causa sui*) puisse être atteinte en elle-même et soit directement fondée dans le concept ou dans la nature de Dieu. Spinoza[535] la trouve dans les *attributs* qui sont les éléments formels immanents constituant la nature absolue de Dieu. Ils constituent-expriment simultanément l'essence de Dieu, *et* son existence qui en découle nécessairement. Voilà pourquoi l'existence fait un avec l'essence. *Dieu n'est donc pas cause de soi en un sens différent de cause de toutes choses, mais cause de toutes choses au même sens que cause de soi*. Il en découle que la cause efficiente se dit au même sens que la cause de soi. Dieu produit comme il existe, c'est-à-dire nécessairement, et nécessairement dans les attributs mêmes qui constituent son essence. Spinoza se veut très clair : « Dieu, la cause première de toutes choses et aussi la cause de soi-même, se fait connaître lui-même par lui-même ».[536] La *causa sui* est le principe de son propre être et de sa propre intelligibilité et de l'être des choses. Au fond, on pourrait tenter la formule : Il s'existe !

Le concept spinoziste d' « immanence » déploie la double univocité de la cause et des attributs, c'est-à-dire l'unité de la cause efficiente avec la cause formelle, l'identité de l'attribut

---

[533] M. Guéroult, *Spinoza, I, Dieu (Ethique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 45, 46.
[534] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, p. 148.
[535] *Eth*. I, 25, Scolie ; I, 20, Démonstration.
[536] *Œuvres de Spinoza, Court Traité*, ch. I, § 10, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 48.

en tant qu'il constitue l'essence de la substance et en tant qu'il est impliqué par les essences des modes. Toutefois, univocité de la cause n'est pas équivalente à unicité et mêmeté de la *causa sui* et de la cause efficiente, mais équivalente à *mêmeté de sens* de ce qui est cause. En d'autres termes, l'univocité des attributs ne signifie pas que la substance et les modes possèdent le même être ou la même perfection. On sait que la substance est en soi et les modifications sont dans la substance comme dans autre chose. Sens différent, donc. Mais l'être se dit formellement au même sens de ce qui est en soi et de ce qui est en autre chose : les mêmes attributs, pris au même sens, constituent l'essence de l'un et sont impliqués par l'essence de l'autre.

2. Le concept de substance

Spinoza commence par le commencement logique, celui qui permettra de rendre compte de la réalité dans tous ses aspects et dans toute sa richesse : la Substance. Il est de coutume de dire que Spinoza commence par Dieu et situe tout en Dieu. Manifestement, dans *Ethique* I, en suivant l'ordre démonstratif, il commence plutôt par la Substance (Déf. III) et n'introduit Dieu qu'après coup, dans la définition VI, et particulièrement dans la proposition 11 où il les fusionne avec, à la proposition 14, défense expresse de penser une substance à l'exception de Dieu. Si dans le *Court Traité*, il commence effectivement par la théologie (Dieu), dans l'*Ethique*, l'ousiologie (la substance) précède la théologie. Cela n'est pas sans rappeler la méthode aristotélicienne qui désigne le contenu de la philosophie première, c'est-à-dire la théologie, comme étant « la substance immobile » et finit par n'admettre Dieu dans la substance que secondement.[537] Selon Aristote, il existe trois sortes de substances. Deux d'entre elles sont naturelles (l'*ousia* du premier livre de la *Physique* et l'union de la matière et de la forme de la *Métaphysique*[538]). La troisième est immobile et immatérielle. Si, selon Aristote, les substances sont les premiers des étants en termes de raison, de connaissance, de temps et de nature, Spinoza retiendra que la nature de Dieu est aussi antérieure mais uniquement par la connaissance et la nature.[539] Aristote définira alors Dieu comme étant Pensée de la Pensée et Acte pur.[540]

---

[537] Aristote, *Métaphysique* E, 1, 1026 *a* 20 ? Paris, Vrin, 1981 (trad. J. Tricot).
[538] Aristote, *Métaphysique* Lambda, 3, 1070 *a* 9-13.
[539] Aristote, *Métaphysique* Lambda, 1, 1069a 19-21 ; Eth. II, 10, corollaire, Scolie.
[540] Aristote, *Physique* VIIII, 10, 267 *b* 9 ; *Métaphysique* Lambda, 7.

Spinoza appelle Substance[541] cet Être qui fonde tous les êtres, et qui est présent partout et en toute chose, et simultanément infini. Il est infini parce que totalement englobant, et parce que, comme Être[542] fondateur et parfait, il ne doit son existence qu'à lui-même, et s'étend donc absolument partout, aussi loin qu'il y a de l'être. « Être » ici est donc le fait d'être, d'être en soi et conçu par soi, d'être la substance. La substance est donc ce qui n'appartient qu'à soi. Cet Être premier et infini, parfait et cause de soi, est nommée la Substance, car c'est là la plénitude de sens traditionnellement attribuée à ce concept. La Substance est donc l'Être, la signification de la Nature elle-même, rigoureusement immanente, tout existant et se jouant à l'intérieur de l'univers. Cela implique la négation de toute réalité transcendante située derrière, au-delà ou hors de la Nature. Comme la substance est la signification ontologique du réel-ci, Spinoza l'identifie avec l'Être, mais aussi avec Dieu, puisque, traditionnellement, Dieu est conçu comme l'Être infini qui ne doit son existence qu'à lui-même, mais ici, non pas toutefois transcendant, mais immanent à la réalité. Comme cet univers est en fait la Nature, Spinoza utilisera la formule *Deus, sive Natura*,[543] Dieu, c'est-à-dire la Nature.

Par ailleurs, Descartes, quant à lui, définit la substance de plusieurs manières différentes. L'une d'entre elles, comme principe producteur et support des modes, remonte à la tradition aristotélico-scolastique :

« Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle Substance. »[544]

Cette définition large est suivie d'une autre plus circonscrite, qui servira de base au spinozisme, affirmant que la substance est ce qui existe *in se* et *per se* :

« Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : n'avoir besoin que de soi-même ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'Ecole de dire que le nom de substance n'est pas « univoque » au regard de Dieu et des

---

[541] Macherey nous informe que ce terme comporte 134 occurrences, dont 115 dans la première partie de l'*Ethique* et 19 dans la seconde, étant relayé-remplacé, dans les trois autres parties, par le concept de « Dieu ». Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie : la nature des choses,* Paris, Puf, 1998, p. 37.
[542] Un passage de la *Lettre IX à S. de Vries* présente « la substance » comme équivalent à « l'Être » (*Substantia sive Ens*).
[543] *Eth.*, IV, 4, Démonstration.
[544] Descartes*, Réponses aux secondes objections*, p. 286.

créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne, à lui et à elles. »[545]

Spinoza parlera, toutefois, pour définir la substance, d'existence et de *conception* par soi et en soi.

Ailleurs, Descartes[546] identifiera la substance soit avec l'attribut principal, soit avec l'ensemble de ses attributs. La pensée est qualifiée d'attribut principal ou substance de l'âme ; l'étendue quant à elle est considérée comme l'attribut principal ou substance des corps. L'idée de Descartes est que je suis sûr de l'existence de mon âme du fait que je pense, et le propre de mon âme est d'être une substance pensante, par conséquent, il y aurait une union indissoluble entre attribut et substance ; Spinoza, lui, suivra cette tendance dans le *Court Traité*,[547] mais simplement en prenant indifféremment attribut pour substance.

Selon Laporte,[548] toutes ces distinctions cartésiennes s'harmonisent et la doctrine de la substance s'unifie en la référant à la théorie des distinctions sur laquelle elle est calquée. La *distinction modale* se trouve entre un mode et sa substance ou entre les divers modes d'une même substance, tandis que la *distinction de raison* se fait exclusivement dans l'abstrait et par la pensée, ceci lorsque nous « tâchons » de penser à un attribut sans penser à sa substance, ou vice versa, ou à l'un des attributs pris isolément par rapport aux autres.

Mais, la distinction la plus importante et la plus prononcée est la *distinction réelle,*[549] qui existe « entre deux ou plusieurs substances ».[550] Deux choses sont « réellement distinctes »[551] quand chacune d'elles peut être conçue comme *complète*, c'est-à-dire comme n'ayant pas besoin de l'autre pour être conçue ou pour exister ; on peut penser à l'une sans penser à l'autre. On remarquera que l'une des définitions fondamentales que Descartes confère à la substance comme ce qui existe en soi, sans abstraction, rejoint précisément celle donnée ici à la distinction réelle, c'est-à-dire complète. « Tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet ; or ce qui peut ainsi exister séparément est une substance ». Une pierre, par exemple, est une substance, parce qu'elle est «de soi (en soi) capable d'exister », « de soi » signifiant pour son propre compte, ou « pleinement », « complètement », ou encore

---

[545] Descartes, *Les principes de la philosophie*, première partie, § 51, Paris, Vrin, 2002, p. 77 (G. Durandin, introduction et notes).
[546] *Idem*, p. 53, et *Entretien avec Burman,* Paris, Vrin, 1975, p. 156 (Ch. Adam, traducteur, présentation et annotation) : « Les attributs pris dans leur totalité ne font qu'un avec la substance ».
[547] *Œuvres I, Le Court Traité*, proposition 3 de l'Appendice I, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 160 (C. Appuhn, tr.).
[548] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Puf (4e éd ; 1e éd. en 1945), 2000, pp. 181,182.
[549] Cf. aussi H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1999, pp. 386-395.
[550] *Les Principes de la philosophie,* I, § 60.
[551] *Réponses aux deuxièmes objections*, définition X, p. 287.

« séparément ». La véritable substantialité cartésienne consisterait donc dans le fait d'exister, de subsister, d'être purement et simplement, d'où : « *Ego sum, ego existo* ».[552]

Il existe, toutefois, une nouvelle perspective cartésienne de la compréhension de la substance. On sait que chez Descartes, les choses « incomplètes » ne sont pas des substances, mais des modes, des accidents, des qualités, ou plus généralement des attributs. Lorsque, dans une série de notions reliées l'une à l'autre, s'impliquant mutuellement (incomplétude oblige) il y en a une dont dépendent toutes les autres, et laquelle demeure indépendante des autres, cette « notion primitive »[553] correspondra à la substance : elle en déterminera l'« essence » ou la « nature ».[554]

Il y a, en effet, chez Descartes, nous rappelle Gouhier,[555] des degrés dans l'abstraction, c'est-à-dire dans les relations de dépendance. Si l'on remonte de degré en degré en suivant les liaisons des idées, on parvient à un terme ultime qui n'est plus abstrait d'aucun autre, qui ne dépend donc plus de rien, ce qu'il y a de plus absolu (*maximè absolutum*), la concrétude pure, « une notion primitive », en somme. Les « notions primitives sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. »[556] Ce ne sont pas des « abstraits », mais c'est ce qui demeure d'un objet pensé quand on en a abstrait tout ce qu'on pouvait abstraire. Elles n'offrent plus aucune prise à l'abstraction, à la dépendance ou à la division des choses. Ce sont des « natures singulières », c'est-à-dire des *concrets*, et non des classes, des collections ou des genres.

Finalement, les notions premières et absolues, *primo et per se,* sont en fort petit nombre, toutes choses bien égales, d'ailleurs :[557] Après les plus générales de l'être, de l'un, du vrai, du bien, de substance, de mode ou de façon, de qualité ou de quantité, d'attribut, du nombre, de la durée, du temps, d'ordre, qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir et correspondant aux *transcendantaux* de la scolastique (prédicats attribuables à n'importe quel sujet), sans oublier les *universaux*, nous n'avons que les notions de l'extension, de la pensée, et de l'union de l'âme et du corps. Chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même, mais sert à en expliquer beaucoup d'autres.

Il en résulte, en d'autres termes, quatre types de substances cartésiennes : la substance infinie, Dieu ; puis, la substance étendue ou le corps ; ensuite, la substance pensante ou l'âme-

---

[552] *Méditations métaphysiques*, Méditation IV, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 77.
[553] *Lettre à Elisabeth*, 21 mai 1643.
[554] J. Laporte, *Op. cit*., pp. 182-185, 102-107.
[555] H. Gouhier, *Op. cit*., 329-334.
[556] *Ibidem*.
[557] Descartes, *Les Principes de la philosophie*, I, § 48-59.

esprit dont il est utile de rappeler ici que, comme le fait remarquer Edouard Mehl, l'égo cartésien « ne s'identifie comme une vraie substance qu'après avoir découvert sa dépendance causale par rapport à une substance originaire qu'il n'est pas, l'assurant de l'objectivité de ses représentations, y compris de celle de lui-même comme substance », trouvant son « décentrement du foyer de la permanence », non pas dans « l'immanence de la *cogitatio* mais dans l'extériorité radicale de la *substantia infinite* »[558] ; et enfin, la substance formée par l'union (« substantielle ») de l'esprit et du corps. Chacune de ces substances a une manière d'être constitutive qui lui est essentielle et toujours identique, c'est l'« attribut principal », qui lui-même comporte des manières-qualités d'être variables, mieux appelées « modes » ou « accidents ».[559] Si chaque espèce de substance peut avoir un nombre plus ou moins grand d'attributs, l' « attribut principal » fait l'unité de la chose considérée et de ses autres déterminations.

L'on aura compris que, puisque sans l' « attribut principal » il n'est pas possible d'avoir de la substance « une connaissance distincte », l'attribut principal « en constitue la nature », « la substance même ».[560] En outre, le rapport de la substance à l'attribut principal est celui de l'existence à l'essence.[561] Car, selon Descartes, l'essence est la chose en tant qu'elle est dans l'entendement objectif, l'existence est la chose en tant qu'elle est hors de l'entendement. Or, si l'attribut principal « constitue l'essence de la chose », *l'essence étant identique à l'idée en tant que représentation de la chose,* l'attribut principal exprime donc la chose dans l'entendement. Mais, conjointement, situer la chose hors de l'entendement, c'est reconnaître qu'elle est en soi, c'est-à-dire une substance, la substantialité cartésienne consistant dans la position d'être ou d'exister.

Mais, là où Descartes admettra qu'un même attribut peut être le propre d'une multiplicité de substances, et de substances finies, Spinoza, pour sa part, défendra l'idée que toute substance est infinie et qu'il ne peut exister qu'une substance de même attribut. L'une des difficultés majeures dans la pensée de Descartes sera relevée et dépassée par Spinoza. En effet, si la substance est ce qui est en soi et par soi (de soi), sans abstraction, indépendante, alors, l'on ne pourra pas, comme le fait Descartes, s'arrêter aux trois notions primitives et aux transcendantaux, mais l'on sera contraint de remonter, de degré en degré, jusqu'à la primitivité

---

[558] E. Mehl, *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006, pp. 76, 77 (M. Fichant et J.- L. Marion, dirs).
[559] *Les Principes de la philosophie,* I, § 56, 52, 64.
[560] Cf. *Réponses aux quatrièmes objections*, p. 348, où Descartes déclare que projeter de dépouiller une substance des « *attributs qui la font connaître* », reviendrait à détruire *« toute la connaissance que nous en avons* », et dont il ne resterait que paroles et signification vides, comme une coquille sans noix.
[561] A. Léon, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, Paris, Librairies Félix Alcan et Guillaumin réunies, pp. 31-38.

originelle et originaire, qui ne pourra être que Dieu, l'Être. Et cet Être sera nécessairement la seule et unique Substance. *Ipso facto*, cette logique radicale fera tomber d'elle-même la notion cartésienne de « notion primitive » et l'idée d'une pluralité de substances. Ceci, sans même devoir avoir recours[562] à la nécessaire critique de la glande pinéale cartésienne comme conditionnant l'union substantielle de l'âme et du corps, définie comme « notion primitive » sans aucun rapport de dépendance avec ses deux composantes ! Là se situe vraisemblablement l'une des « erreurs » magistrales de Descartes.

3. Le concept de Dieu, ou l'Être

Le système de la réalité spinozienne est à la fois système des réalités et système des concepts qui en définissent l'essence. Ces systèmes forment une totalité unifiée qui constitue l'Être. Le « Système » du réel est un système de l'Être, la totalité du réel constitue l'Être même.[563] Quelles sont la nature et la signification de cet « Être-Dieu » ?

L'une des seules fois (si ce n'est la seule) où Spinoza écrit directement en grec concernera précisément la notion d'être : « J'ai seulement présupposé que la perfection consiste dans l'être (τω εσσε) et l'imperfection dans la privation d'être (του εσσε). Et puisque la nature de Dieu ne consiste pas en un certain genre de l'étant, mais dans l'étant qui est absolument indéterminé, cette nature exige aussi tout ce que l'être (το εσσε) exprime parfaitement. » Pour Aristote, l'étant (l'*ens*) (qui se dit de plusieurs manières ou en plusieurs sens[564]) ne peut pas constituer l'objet d'étude de la philosophie première, car il n'est pas un genre ni une nature particulière. Spinoza n'acceptera jamais d'admettre que l'être puisse se dire dans plusieurs sens car, « le concept de causa sui est à cet égard décisif pour entériner l'univocité causale car avec lui l'exigence d'une cause pour tout étant, quel qu'il soit, ne souffre plus d'exception (…) Spinoza pousse à son terme la logique de l'analogie de l'étant au point de le rendre univoque comme il ne l'a probablement jamais autant été pensé avant lui et prend une position très forte par rapport à une question récurrente de l'aristotélisme. Sa manière de trancher le débat prend doublement l'exact contre-pied d'Aristote puisque Spinoza considère à la fois que l'étant est

---

[562] *Eth*. V, Préface.

[563] « La méthode la plus parfaite sera celle qui montrera comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée donnée du plus parfait des Êtres … En outre, de nos dernières remarques selon lesquelles l'idée doit s'accorder en tout point avec son essence formelle, il ressort avec évidence que, pour que notre esprit reproduise totalement la Nature, il doit déduire toutes ses idées à partir de celle qui représente l'origine et la source de la nature entière… ». (Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, §§ 38, 42).

[564] *Métaphysique* Epsilonn, 2, 1026 *a* 33.

unifié en un genre (souverain) et qu'il est univoque ».[565] Non seulement il fera de l'étant un genre, mais le genre suprême, qui ne peut être qu'en Dieu-Nature. Que l'on considère l'existence nécessaire ou l'existence possible, il n'existe au final qu'une seule existence, l'existence acte, une seule existence par causation universelle.

Spinoza déclare :

« Par Dieu j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs, chacun d'eux exprimant une essence éternelle et infinie. »[566]

Spinoza appelle « Dieu » une réalité doublement infinie, à la fois par le nombre (infini) des aspects (attributs) qui la composent et par la nature de chaque attribut (« dans son genre » : dans son domaine). Cet Être infiniment infini, en tant qu'ensemble illimité de toutes les réalités infinies que sont les attributs, désigne, non une personne, mais une « substance », terme qui marque l'enrichissement apporté par la réflexion à la notion traditionnelle de Dieu. En fait, il s'agit d'une seule et unique substance, puisque, comme ensemble infini, cet Être englobe (« enveloppe ») et implique l'ensemble de toutes les réalités infinies et finies, c'est-à-dire en fait LA réalité unique et infinie. En clair, il s'agit de la Nature elle-même, puisque Spinoza parle « de la puissance même de Dieu, c'est-à-dire de la Nature ».[567] En identifiant ainsi « Dieu » et « Nature », il cherchait à démolir premièrement le dualisme métaphysique traditionnel qui faisait de Dieu un être de nature différente de celle de la réalité universelle et, deuxièmement, et comme corollaire du point précédent, l'idée d'une création de l'univers passif.

Aristote, de son côté, globalement, n'identifie pas Dieu et la Nature. Dieu est dissocié de la création sublunaire et il est au-dessus du créé de par son immobilité lointaine, n'ayant aucune action efficiente sur l'Univers.[568] Il lui arrive néanmoins qu'il existe du divin dans toute la nature, mais sans identification radicale entre les deux.[569]

Selon Spinoza, Dieu n'est agité d'aucun des sentiments humains. A parler rigoureusement, il n'a ni entendement ni volonté. L'entendement et la volonté n'ont pas d'autre relation avec Dieu que le mouvement et le repos, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à la nature naturée, non à la nature naturante.[570] Doit-on en conclure que le Dieu de Spinoza ne possède pas de personnalité ni de conscience ? Cette idée a été pendant longtemps l'interprétation courante du spinozisme, mais elle a été contestée par plusieurs, entre autres par Delbos.[571] Selon

---

[565] F. Manzini, *Spinoza, une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009, p.283.
[566] *Eth.*, I, Définition.
[567] *Eth.*, IV, 4, Démonstration.
[568] Aristote, *Métaphysique* Theta, 8, 1050 b 28.
[569] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 14, 1153 b 33, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 (J. Voilquin, tr.).
[570] *Eth.* I, 31 ; 32, Corollaire ; 17, Scolie.
[571] V. Delbos, *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1987, pp. 73, 74.

lui, le Dieu de Spinoza a une connaissance de soi et « une sorte de personnalité ». Mais, il montre que, tant dans la *Correspondance* que dans l'*Ethique,* nous trouvons l'affirmation réitérée que l'intellect, même infini, n'est qu'un mode.

Donc, si Dieu se connaît lui-même, ce n'est point par l'*attribut* de la Pensée, mais par le mode de l'intellect, suite de cet attribut. La conscience de soi ne serait pas la caractéristique absolue de Dieu ; elle est réelle, mais par le fait qu'elle dérive de la nature de Dieu, et non par le fait qu'elle la constitue en elle-même. La connaissance de soi n'appartiendrait donc pas à la définition absolue de Dieu, donc non primitive, mais constituerait une conséquence nécessaire et de premier ordre de sa nature et qui dominerait la production des choses particulières. Il est vrai que Spinoza déclare qu' « en Dieu il y a nécessairement une idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence »,[572] mais cette pensée semble renvoyer plus à un mode dont le propre est d'être *dans* la substance, car l'entendement infini n'est rigoureusement qu'un mode. En outre, la Démonstration qui suit fournit un principe clef qui conforte cette interprétation : « Dieu peut penser une infinité de choses *d'une infinité de manières* (*modis*) ».[573] L'énonciation du propos de Delbos est quelque peu abrupte, mais l'orientation de sa pensée épouse néanmoins le contour de la pensée spinoziste. Nous y reviendrons, toutefois.

Ainsi, nous retenons que Dieu est équivalent à Substance et à Nature. Mais cette Nature n'est pas réductible à un paysage localisé, ou à la matérialité d'une loi physique. Elle désigne la totalité infinie de l'Etendue (matière) et la totalité infinie de la Pensée (les deux attributs connus), ainsi que la totalité infinie de chacun des autres attributs inconnus de nous, composant cet Être infini qu'est la Nature. Il n'est pas possible de remonter au-delà ou en deçà de cette Nature, puisqu'il n'est pas possible de rapporter la substance à autre chose qu'elle-même, ni de l'éclairer ou de la penser par aucune autre pensée extérieure, ni encore moins de l'expliquer ou de le comprendre-concevoir par aucune autre existence qui lui serait extérieure, voire antérieure. Selon Spinoza, avant et en dehors de cet être il n'y a rien, parce qu'il est à la fois total, infini et unique. En effet, souvenons-nous de sa définition de la substance :

« Par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'exige pas le concept d'une autre chose, à partir duquel il devrait être formé. »[574]

D'où le nom de Dieu qu'il lui assigne, mais, si l'on veut le désigner par son essence et non par son nom, il faudrait le désigner comme étant la Nature elle-même dans son infinité, son

---

[572] *Eth*. II, 3 ; I, Définition V.
[573] *Eth*. II, 3, Démonstration.
[574] *Eth*., I, Déf. III.

autonomie et son autarcie, c'est-à-dire la substance. Substance, Dieu, Nature, forment donc une trilogie conceptuelle permettant l'analyse de cet Être qu'est tout le réel.

Comment se situe Descartes par rapport à la question de Dieu ? Dans la troisième Méditation il déclare :

« Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. »[575]

A première vue, l'optique spinoziste ne semble pas très éloignée tant des définitions de la philosophie antérieure que de la définition cartésienne livrée ici. Des définitions cartésiennes de Dieu, Spinoza conserve toute idée d'« immensité d'essence », d'« infinité dans tous les sens », « raison et puissance entières d'exister », mais, s'agissant des attributs-perfections de Dieu, là où Descartes en rend compte en termes de qualités exemplaires, Spinoza en saisit la « signification substantive » et non qualitative, les attributs en tant qu'essence éternelle et infinie de substance.[576] En outre, le Dieu spinoziste, contrairement au Dieu cartésien, n'est pas un Être transcendant et personnel.

4. Les attributs de la Substance

Après avoir opéré la critique du dualisme ontologique (qui oppose, comme chez Descartes ou Platon, un univers des Idées et un univers Sensible, ou un Dieu spirituel et un univers matériel), ceci par la doctrine du Dieu-Nature et englobant la totalité infinie de la réalité, Spinoza nous donne le moyen de comprendre l'agencement interne de cette réalité. Ce moyen de compréhension est *la doctrine des Attributs*, particulièrement éclairante pour ce qui est des relations entre l'attribut *Pensée* et de l'attribut *Etendue*, les deux seuls attributs que l'homme connaisse, puisqu'il en est constitué.

Pourquoi ne connaissons-nous de Dieu que deux attributs ? Spinoza répondra que l'âme humaine, dans la mesure où elle est l'idée du corps, ne peut connaître que ce qu'englobe ou ce que comprend l'idée du corps ou ce qu'on peut en déduire ; en outre, un attribut, étant conçu par soi, ne peut être déduit d'un autre ; cela signifie que les autres attributs inconnus ne peuvent pas être déduits des deux que nous connaissons.

---

[575] *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 115.
[576] V. Delbos, *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1987, pp. 35,36.

Dans la ligne même de cette réponse, une autre interrogation se présente : Dans la mesure où les modes correspondants des attributs ne constituent qu'une même modification manifeste de différentes manières, pourquoi la *mens* (esprit-âme) perçoit-elle la manifestation de cette modification uniquement dans l'Etendue et pas dans tous les autres attributs parallèles divins ? Spinoza répondra qu'une infinité de modifications de la Pensée doivent se traduire par une infinité d'expressions en tout genre, mais non par leur présence dans les *mens* humaines, car, comme les attributs des modes n'ont aucune connexion entre eux, il ne faut pas s'attendre non plus que l'infinité des *mens* aient une quelconque connexion entre elles.

Mais alors, Spinoza ne rétablit-il pas par là le primat de la Pensée sur les autres attributs, et en particulier sur l'Etendue, la pensée jouant le rôle de condition nécessaire et principielle de tous les objets de tous les attributs ? C'est que pour Spinoza, tout genre d'être autre que la pensée, même représenté par la pensée, conserve sa nature radicalement distincte, car « les choses qui sont les objets des idées suivent et sont conclues de leurs attributs propres de la même manière et avec la même nécessité que nous avons montré que les idées suivent de l'attribut de la pensée. »[577] L'idée est que tous les attributs sont *intelligibles*, sans que l'on ait à chercher leur unité dans l'un d'eux, mais au contraire dans la substance unique qu'ils constituent.

La fonction de l'attribut est double : d'abord, en amont, éclairer le concept de substance, fondement du système et, enfin, en aval, éclairer les divers aspects de la réalité naturelle. D'où :

« Par attribut, j'entends ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence. »[578]

On aura compris que la substance spinoziste n'est pas un être transcendant, mystérieux, lointain, inaccessible et indicible (le Dieu de certaines religions qui décrète selon sa volonté insaisissable et son bon plaisir) qui serait situé au-delà du cosmos, et, par conséquent, en dehors de notre capacité de perception et de compréhension. Etant absolument infinie, la substance est sans détermination, puisque, comme l'affirme souvent Spinoza, « toute détermination est négation ». Elle est « *l'ens absolute indeterminatum* ». Il ne faudrait pas comprendre cette indétermination dans le sens de l'Être par lui-même dépourvu d'attributs, mais comme l'Être absolument infini dont, conséquentiellement, doivent être affirmées absolument toutes les formes positives de l'être. Le fait que les attributs soient infinis en leur genre signifie qu'en leur genre, ils sont positivement infinis, loin d'être « déterminés », c'est-à-dire « finis ». Répétons-le, cela n'infère pas que la substance soit indéterminable. Sans qualification particulière comme

[577] *Eth*. II, 6, Corollaire.
[578] *Eth*., I, Définition IV.

Être infiniment infini et englobant, elle est déterminable sous la forme particulière des attributs, car l'attribut est ce que l'entendement perçoit de la substance. Celle-ci est donc perceptible et déterminable, c'est-à-dire pensable.

Mais ces attributs sont véritablement et positivement infinis. Les attributs sont donc identiques à Dieu ; ils sont Dieu, tel qu'il peut et doit être compris par un entendement, tel qu'il est aussi réellement. La Pensée, par exemple, est cette réalité infinie dans son genre, qui rassemble en elle l'essence même de la substance quand elle est pensée et perçue par l'esprit individuel humain. L'attribut est compris par l'intellect en rapport avec la substance « comme ce qui constitue son essence » (*tamquam ejusdem essentiam constituens*), comme « ce qui, (par la définition 4), exprime l'essence de la substance divine (*divinae substantiae essentiam exprimit*), c'est-à-dire ce qui appartient à la substance (*quid ad substantiam pertinet*) : c'est cela même, dis-je, que doivent envelopper les attributs » (*id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent*). « Constituer » (*constituere*), « exprimer » (*exprimere*), « appartenir » (*pertinere*) : tout cela est « impliqué-enveloppé » (*involvere*) par l'attribut et par son concept.

En somme, l'attribut explique la substance, c'est-à-dire qu'il fait comprendre ce qu'est la substance en soi, son être, sa réalité même. Guéroult[579] dira que l'attribut est « le principe ontologique de la substance », en ce qu'il est constitutif de sa réalité, et « principe de son intelligibilité », en tant qu'il la fait connaître comme telle. Autrement dit, les attributs constituent la substance « en chair et en os », révélée en ce qui constitue sa nature propre, d'où l'interchangeabilité entre les deux concepts. L'attribut est donc la chose que l'entendement identifie comme étant substance, de sorte que, entre une substance et ce qui est, par notre entendement, identifié comme telle, c'est-à-dire l'attribut, la différence est nulle. Car, « en dehors d'eux (« attributs infinis »), il n'existe aucune essence ou aucun être ».[580] Il en résulte que deux attributs différents font nécessairement connaître deux différentes essences de la même et unique substance, pourtant identique dans tous ses attributs.

Reprenant donc un terme traditionnel, Spinoza lui confère un sens neuf. Les attributs ne sont plus les caractéristiques ou les propriétés (pouvoirs, qualités) d'une substance, étroitement liés à elle mais non moins distinctes de son essence, cette dernière restant au fond inaccessible. Les attributs ne sont pas non plus une illusion (comme chez Platon) ou un phénomène, c'est-à-dire une simple apparence (comme chez Kant), mais la réalité même de la substance, autrement dit ses aspects réels, les régions de l'être, comme les différentes faces d'un dé constituent

---

[579] M. Guéroult, *Spinoza, I, Dieu (Ethique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 47, 48.
[580] Spinoza, *Œuvres I, Court Traité*, Appendice, I, l'unique Corollaire de la proposition IV (Ch. Appuhn, tr.).

ensemble et indissolublement le dé unique. Comme le dit Rizk,[581] l'être de la réalité est « proportionnel au nombre des attributs qui lui appartiennent ». Il y a un mouvement de dépassement, immanent à la réalité, c'est-à-dire « l'affirmation infinie d'une puissance d'être immédiatement réalisée en une infinité d'attributs ».

A présent, comment ces attributs cohabitent-ils, telle est la question !

5. Le parallélisme et ses conséquences entre la Pensée et l'Étendue

Chaque attribut exprime (de son point de vue) le tout de la substance. Aussi, tout ce qui se produit dans la substance se produit dans l'attribut. Non pas qu'il y ait une action causale qui irait de la substance vers l'attribut (qui serait situé plus « bas », comme dans le système émanationniste de la Cabale, ou du néo-platonisme de Plotin). Non, les évènements qui se produisent dans la substance et dans l'attribut sont les mêmes, parce qu'il s'agit, en réalité et en actes, d'un seul et même évènement. Une idée, située *dans la substance*, implique la présence de toutes les autres idées, c'est-à-dire la totalité infinie des idées avec la totalité de leurs implications logiques, tandis que si on la situe *dans l'attribut*, elle est simplement, comme *mode* fini, c'est-à-dire incarnation particulière de cet attribut, l'idée elle-même, formée par un esprit singulier, et considérée dans sa particularité et son effectivité. Chacun des attributs exprime, simultanément et à sa façon, l'évènement de la substance, car ils sont contemporains.

Il existe donc, au niveau de chaque attribut, une sorte d'autonomie absolue et de spécificité rigoureuse :

« *Chaque attribut d'une même substance doit se concevoir par soi.* »[582]

Cette autonomie est néanmoins relative, par rapport à la substance, car l'attribut est compris uniquement par la substance. Puisque, dans la substance, réalité et intelligibilité ne font qu'un, entre la substance et un attribut il ne saurait exister de différence réelle, mais simplement une différence de raison.[583] Cependant, cette identité n'enlève rien au fait que les attributs sont réellement distincts entre eux, chacun pouvant être clairement et distinctement conçu sans le secours des concepts qui expriment les autres. Cela *signifie* que l'attribut Etendue, par exemple, ne peut pas être compris ni expliqué par l'attribut Pensée, mais seulement par lui-même. La pensée ne peut donc pas être comprise par la matière et vice-versa.

---

[581] H. Rizk, « Conatus et Ipséité », in *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Eds Kimé, 1994, p. 171.
[582] *Eth*., I, 10.
[583] Spinoza, *Œuvres I*, *Pensées métaphysiques*, ch. I, Paris, GF Flammarion, 1964, pp. 337-341 (C. Appuhn, tr.) ; *Eth*. I, 19, et 22, Corollaire II.

Ces considérations soulèvent de nombreuses interrogations. Spinoza se devait, pour opérer le transfert de l'*Etendue* à Dieu, de ruiner les idées de la scolastique en la matière, mais aussi la position cartésienne qui, tout en reconnaissant l'intelligibilité essentielle de l'étendue corporelle, prônait conjointement son incompatibilité avec Dieu, sa divisibilité étant incriminée.[584] Or, contrairement à ses contradicteurs, Spinoza montre que l'étendue infinie ne peut être composée de parties finies (de parties numériquement déterminables), c'est-à-dire qu'elle n'est pas mesurable, et il en déduit son indivisibilité, et néanmoins sa parfaite réalité dans la mesure où l'intellect en conçoit la nécessité. L'Etendue constitue donc bien un attribut de Dieu, selon Spinoza.[585] Pour ce qui est de l'attribution de la *Pensée* à Dieu, contentons-nous, pour l'instant, de dire qu'une Pensée divine sous la forme d'un intellect ayant conscience de son altérité vis-à-vis de ce qu'il perçoit, était inconcevable pour Spinoza. Ce dernier ne conservera dans la Pensée divine que la pure représentation de l'intelligible, située au-delà de la conscience et de la réflexion, laquelle est reconnue, parallèlement à l'Etendue, comme un genre d'être infini.

Pour ce qui est des *conséquences de ce parallélisme*, il faut se souvenir ici que ce sont les mêmes lois qui s'appliquent à la Nature entière :

« La Nature est toujours la même, et a partout une seule et même vertu et puissance d'agir ; c'est-à-dire, les lois et règles de la nature, selon lesquelles tout se fait et passe d'une forme dans une autre, sont partout et toujours les mêmes, et par suite il ne doit y avoir également qu'une seule et même façon de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient, à savoir, par les lois et règles universelles de la Nature. »[586]

Mais, ces règles et ces lois de causalité rigoureuse doivent être appliquées à l'intérieur de chaque domaine-attribut considéré, et selon une causalité, un ordre et un enchaînement linéaires spécifiques, sans croisements ni interactions latérales d'un domaine sur un autre. Toutefois, les deux chaînes causales (ici pour les deux attributs connus), tout en étant spécifiques et différentes, expriment pourtant une seule série d'évènements absolus et surdéterminés (à multiples faces homologues), série qui se produit dans la substance. Les deux attributs connus, parce qu'ils sont ontologiquement identiques, et phénoménologiquement contemporains, n'ont donc entre eux aucune relation de causalité, ni de priorité, ni de génération. En d'autres termes, selon Spinoza, pour rendre compte ontologiquement d'un

---

[584] Descartes, *Principes de la philosophie*, I, § 23, Paris, Vrin, 2002, p.59 ; Cf. Spinoza, *Œuvres I*, *Pensées métaphysiques,* I, ch. 2, Paris, GF Flammarion, 1964, 341-344 (Ch. Appuhn, tr.), et Spinoza, *Œuvres I, Les principes de la philosophie de Descartes,* I, prop. 16, Paris, GF Flammarion, 1964.
[585] *Eth*. I, 15.
[586] *Eth*., III, Préface.

évènement, il faut, non pas recourir horizontalement à un autre ordre (expliquer la Pensée par l'Etendue ou inversement), mais remonter verticalement de l'attribut à la substance, c'est-à-dire au Tout Infini de la Nature, car « *l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses*. »[587]

L'unité ontologique des deux attributs entraîne donc une conséquence méthodologique : la connaissance de la Nature doit s'opérer non pas d'une façon transversale (d'un attribut à l'autre et inversement), mais d'une façon homogène, en maintenant les analyses explicatives dans le même ordre de réalité, ceci afin d'éviter, selon Spinoza, le recours aux forces occultes de la spiritualité ou aux forces magiques de la matérialité. Cette unité ontologique des domaines de l'être et l'unité du principe d'explication causale n'empêchent donc pas le respect rigoureux de *la spécificité* de chaque domaine de l'être, à savoir seuls des mouvements physiques peuvent rendre compte d'autres mouvements physiques, et pareillement pour les pensées. C'est de cette spécificité causale respective, *conséquences méthodologiques et anthropologiques du parallélisme*, qu'il faudra se souvenir dans l'analyse spinoziste de l'homme, des rapports du corps et de l'âme.

S'agissant des conséquences *éthiques*, qu'il nous suffise de rappeler que si la pensée ne peut exercer aucune action sur le corps ni en subir aucune action, l'itinéraire de la sagesse ne saurait consister (comme dans les traditions idéalistes) à exercer un pouvoir spirituel de coercition sur le corps et les passions qu'il produit. La morale, comme libération de la servitude passionnelle, ne saurait consister en une catharsis qui purifierait les passions, ou en un exercice qui imposerait progressivement la domination de la volonté sur le désir, le corps et les passions. Mais, avant de pouvoir s'installer dans ces dimensions éthiques et existentielles et après le travail de ces concepts fondamentaux du *de Deo,* tous se rapportant à et définissant La Réalité absolue et infiniment infinie, et donc éternelle, en tant que s'inscrivant dans une ontologie moniste et structurée de Spinoza, il convient de s'interroger, comme l'a fait Spinoza, sur la constitution concrète de cette Nature. Qu'en est-il donc de cette Réalité ?

---

[587] *Eth.*, II, 7.

CHAPITRE II

LA SUBSTANCE SAISIE DANS SA CONCRÉTUDE EFFECTIVE

A. Les modes de la Substance

D'emblée, la difficulté à laquelle nous nous confrontons est que les attributs de la Substance absolue sont infinis chacun en leur genre ou domaine. Dès lors, toute la question est de savoir comment saisir la réalité quotidienne.

Ce sont les *modes* finis qui rendront compte des réalités singulières (*res singulares*) qui constituent notre sphère de vie réelle.[588] Ils remplacent les accidents de l'Ecole.[589] Le mode fini, c'est, par exemple, un objet matériel donné et limité, une pensée singulière précise, actuelle et délimitée,[590] étant dans et se concevant par, autre chose (donc les affections d'une substance).[591] Le mode fini est la modalité effective et singulière selon laquelle chaque attribut (infini dans son essence) existe concrètement dans notre univers. En schématisant, on pourrait dire qu'il n'existe que la substance et les modes. Quant aux attributs, concepts intermédiaires, ils rendent compte de l'infinité et de la spécificité de chaque groupe infini de modes finis : l'attribut Etendue permet de relier au Tout de la Substance (comme un de ses aspects) la totalité illimitée des choses matérielles finies, singulières et délimitées qui, comme modes finis, ayant une spécificité commune, constituent la réalité de la Nature comme totalité des corps.[592] Le même raisonnement peut être fait pour les pensées singulières et délimitées, qui constituent la réalité de la Nature comme totalité des esprits, car « notre esprit (*mens*), en tant qu'il comprend, est une manière (*modus*) de penser éternelle, qui est déterminée par une autre manière (*modus*) de penser éternelle, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini ; en sorte qu'elles (manières-modes) constituent toutes, ensemble, l'intellect (*intellectum*, ou entendement) éternel et infini de Dieu ».[593] La Réalité, ou la Nature, est donc constituée par les modifications

---

[588] *Eth*. II, Définition VII.
[589] Nicolas Israël, *Le temps de la vigilance*, Paris, Eds Payot et Rivages, 2001, pp. 15-19.
[590] *Eth*. II, Définition I, VII.
[591] *Eth*. I, Définition V.
[592] *Eth*. II, Définition I.
[593] *Eth*., V, 40, Scolie.

singulières de la substance, par les individuations particulières de l'Être, lesquelles s'opèrent, non au hasard, mais selon les lois internes de la Pensée (leur concept englobant d'intelligibilité) en ce qui concerne les pensées particulières ou individus concrets, et selon les lois de la matière ou des propriétés de l'attribut Etendue s'agissant des objets matériels singuliers. Car, « par manière (*modum*), j'entends les affections d'une substance ; autrement dit, ce qui est en autre chose, et se conçoit aussi par cette autre chose. »[594]

Ainsi, le concept d'attribut permet d'abord de rassembler et d'unifier les modes finis dans un même genre, ensuite de comprendre le rapport entre l' « Infini » (la substance) et le fini (les modes) à l'intérieur d'un même domaine, et enfin, de comprendre le rapport non plus vertical entre substance et modes, mais horizontal, entre les modes d'attributs différents. Appesantissons-nous un peu sur ce point.

Des questions se posent néanmoins : Puisque Dieu est cause immanente, et non transitive, de toutes choses, comment expliquer, premièrement, que les choses, produites par Dieu, n'aient pourtant d'existence qu'en Dieu ; qu'ensuite, étant en Dieu, elles n'ajoutent pas, par ce fait, à l'existence de Dieu ; et que, enfin, elles puissent périr alors que subsiste la cause interne qui les engendre ?

B. La Nature Naturée par rapport à la Nature Naturante

La partition de la Réalité en substance et attributs d'un côté, et en modes d'un autre côté, est une application de la thèse spinoziste selon laquelle « tout ce qui est existe ou en soi (la substance) ou en autre chose »,[595] le mode étant défini comme « ce qui est dans autre chose et est aussi conçu par cette autre chose ».[596] C'est ici toute la question de la distinction de la *natura naturans* (la nature naturante) et de la *natura naturae* (nature naturée), distinction empruntée aux médiévaux (aux thomistes, entre autres),[597] qui est à l'ordre du jour. Spinoza, en effet, l'attribue aux thomistes, mais il ne daigne pas en remettre la paternité à Aristote lui-même. Est-ce parce qu'il ne veut pas trop s'assimiler à lui, dans le but de ne pas être pris dans le déclin de prestige du Stagirite, ou pour ne pas trop lui devoir, à moins qu'il préfère s'adresser à ses saints (thomistes comme disciples d'Aristote) plutôt qu'au « bon Dieu » ?... Toujours est-il qu'il

[594] *Eth*. II, Définition V.
[595] *Eth*. I, Axiome I.
[596] *Eth*. I, Déf. V.
[597] *Eth*. I, 29, scolie ; et Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, III, Q. 85, Art. 6.

n'était pas sans savoir que c'est Aristote qui, partant de l'origine de la *phusis*, en grec, établira une distinction entre la nature comme génération et la nature comme effet ou produit fini.[598] Néanmoins, c'est moins leur séparation (*natura naturans et natura naturata*) que leur union qui fait l'originalité spinozienne.

Ces expressions marquaient, dans la scolastique courante, soit une certaine concordance-analogie entre la nature et Dieu, soit, à l'extrême, l'immanence de la puissance créatrice à l'univers créé.[599] En tout état de cause,[600] Dieu, en tant que cause universelle intelligente, intentionnelle, créatrice, et en tant que substance supérieure et immatérielle, agissant selon un dessein et avec un but, était *natura naturans*.

Spinoza s'en saisit pour pouvoir, tout en indiquant la différence qui subsiste entre Dieu et l'univers de ses modes, exprimer leur identité. « La distinction entre ces deux natures ne signifie plus chez lui une quelconque extériorité entre deux régions séparées de l'étant mais, grâce à l'immanence de la causalité, deux perspectives sur une seule et même chose, tantôt pensée sous l'aspect de son activité productrice et causale, tantôt sou celui de sa réalité achevée. »[601] Le même mot (*Natura*), qualifié par l'actif et le passif d'un même verbe (*naturare*), permet à Spinoza d'affirmer massivement et énergiquement l'identité de la substance (cause libre) et de ses modes (effets contraints). Tout en conservant la signification originelle de la *Natura Naturans* comme cause originelle, il n'entend pas par là une cause intelligente et intentionnelle, ni une distinction entre Dieu (substance immatérielle) et le réel (substance matérielle), mais « ce qui est en soi et se conçoit par soi, autrement dit, tels attributs de la substance, qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (Coroll. 1, Prop. 14 ; Coroll. 2, Prop. 17) Dieu considéré en tant que cause libre ».[602] La nature naturante existe sans degré, tandis qu'il y a des degrés entre les modes de la *Natura Naturata*. En effet, la «Nature Naturée » est *universelle* de par le fait qu'elle se compose de tous les modes qui dépendent *immédiatement* de Dieu.

Parmi ceux-ci se trouvent[603] les modes infinis immédiats, comme par exemple, *le mouvement et le repos* dans la matière (Etendue) et *l'entendement (intellect*) dans la chose pensante (Pensée). « Mouvement et repos » et « entendement (intellect) » appartiennent donc à

---

[598] Aristote, *Physique* II, 1, 193 b 12, Paris, Les Belles Lettres, 1986 (H. Carteron, texte et tr.).
[599] Cf. M. Guéroult, *Op. cit*., pp. 345, 566-568.
[600] H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Paris, Gallimard, p. 231 (A.-D. Balmès, tr.).
[601] F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009, p. 244.
[602] *Eth.* I, 29, Scolie.
[603] *Eth*. I, 21-28 ; et *Traité politique et Lettres*, Lettre LXIV à G. H. Schuller, du 29 juillet 1675, Paris, GF Flammarion, 1966, pp. 314, 315 (Ch. Appuhn, tr.).

la « naturée » et non à la « naturante »,[604] et sont nommés « les fils de Dieu, ses premiers-nés, créés de toute éternité et subsistant sans altération de toute éternité ». Il convient de ne pas confondre ici « *intellectus* » et « *cogitatio* ». Spinoza tend à les confondre quand il s'exprime exotériquement ; mais, en toute rigueur conceptuelle et doctrinale, la distinction de l'intellect (entendement), comme mode, et de la Pensée, comme attribut, tout autant que la subordination de l'intellect à la Pensée, sont sans équivoque.

Ensuite, la « naturée » est *particulière* de par le fait qu'elle se compose de toutes les choses qui sont causées par les modes universels et qui, par conséquent, tout en dépendant de Dieu, ne se rapportent à lui que *médiatement*. Parmi ceux-là se rangent ce que Spinoza appelle « la face de l'univers » (*facies totius universi*),[605] la naturée en variation, tout en étant éternelle et immuable. Dans le passage de l'*Ethique*[606] auquel la lettre à Schuller nous renvoie, on retrouve exposée l'idée selon laquelle la nature est un individu un, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons sans qu'il y ait aucun changement de l'individu total : la loi de la conservation de la même quantité de mouvement.

Les modes infinis immédiats et les modes infinis médiats sont une même réalité infinie : la Nature Naturée totalement envisagée comme univers des essences (mode infini immédiat) et comme univers des existences (mode infini médiat), et cette totalité est produite immédiatement par Dieu.

Quant aux modes finis, ils sont identiques aux choses particulières, dont le propre est d'avoir une essence qui n'enveloppe pas leur existence.[607] Dieu les détermine à être et les maintient dans l'existence, non par sa nature absolue, mais par sa nature affectée de telle ou telle modification. Ce qui constitue cet « ordre commun de la nature », où les choses particulières trouvent leur existence et leur genre propre d'action, c'est le lien infini des causes, « *infinitus causarum nexus* ».[608] Les choses particulières semblent posséder une double existence : l'une qui se caractérise par une relation à une place et à un moment (durée) déterminés[609] ; l'autre qui se détermine par un rapport à la causalité immanente de Dieu (le système de causes et d'effets où ces choses particulières sont emboîtées) et qui résulte de la nécessité de la nature infinie de Dieu. Cette existence en question, existence exprimant et

---

[604] *Eth*. I, 31.
[605] Cf. *supra*, *Lettre* LXIV à G. H. Schuller, du 29 juillet 1675, pp. 314-315.
[606] *Eth*. II, 14, Lemme, Scolie 7.
[607] *Eth*. I, 25, Corollaire ; et proposition 28.
[608] *Eth.* V, 6.
[609] *Eth*. V, 29, Scolie.

rattachée à l'essence, est une réalité positive et concrète douée d'une certaine force ou capable d'un certain effort,[610] une existence éternelle.[611]

L'on pourrait, toutefois, s'interroger sur le rapport qui existe, pour les choses individuelles, finies, entre leur essence, éternelle, et leur existence, qui simplement dure. Les choses particulières existent comme des modes finis que la substance divine, en vertu de l'immensité de son essence, ne peut pas ne pas produire par l'intermédiaire des modes infinis. Elles existent d'abord parce qu'elles ont une essence posée de toute éternité par la substance, et ensuite parce qu'elles sont déterminées à être, c'est-à-dire déterminées par l'ensemble des autres choses existantes à exercer, à un certain moment de la durée, la force qu'elles tiennent de leur essence. La position des essences individuelles et leurs déterminations respectives qui, sous des conditions définies, les amènent à l'existence, ont aussi Dieu pour principe nécessaire.[612]

C. Physique et métaphysique du *Conatus*

Selon Spinoza, « le premier aussi, et le principal, de notre Esprit, c'est l'effort consistant à affirmer l'existence de notre Corps »[613] ; « chaque chose, autant qu'il est en elle (*quantum in se est*), s'efforce de persévérer dans son être ».[614] Il est vrai que l'existence d'un mode fini n'est pas comprise dans son essence, mais, lorsqu'un mode existe, il existe nécessairement, car il est produit par la puissance infinie de Dieu, cause des essences et des existences des choses.[615] En lui s'exprime donc cette puissance en tant qu'elle est son essence même[616] et les effets de sa propre puissance sont ceux de la puissance même de Dieu par laquelle il est déterminé à exister et à agir.[617] Par conséquent, « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose ».[618] « Etant donnée l'essence d'une chose quelconque, il en suit nécessairement certaines choses »,[619] et cette essence actuelle s'efforce dans la durée de persévérer indéfiniment dans son être, car elle ne contient rien en elle

[610] *Eth*. II, Déf. V, 45; III, 6-8.
[611] *Eth*. I, 17, Corollaire II, Scolie.
[612] *Eth*. III, 7 ; II, 8 ; II, 7, Scolie.
[613] *Eth*. III, 10, Démonstration.
[614] *Eth*. III, 6.
[615] *Eth*. III, 25.
[616] *Eth*. III, 27.
[617] *Eth*. III, 26.
[618] *Eth*. III, 7.
[619] *Eth*. III, 26.

qui s'oppose à son existence.[620] L'essence, en tant qu'essence, est pure affirmation de soi. Toute essence n'existe dans la durée et ne fait d'effort pour se conserver que lorsque la loi, selon laquelle les parties se communiquent leur mouvement, est déterminée à se former par des causes extérieures, c'est-à-dire par des causes mécaniques.

Ainsi, à toute essence d'individu corporel correspond un rapport spécifique qui ne définit l'individualité que d'une façon externe, alors que l'essence définit la puissance et l'unité internes. Il semble qu'on puisse distinguer le niveau proprement physique de cet effort, du niveau métaphysique qui lui est étroitement lié, car notre individualité corporelle (la *mens* aussi, d'ailleurs, en tant qu'idée du corps) se définit, entre autres, selon Spinoza, selon une essence éternelle et nécessaire, existant dans la durée.

Spinoza fait donc état d'un principe externe de cohésion (la « pression des ambiants », ou principe purement mécanique), et un principe interne d'unité active : c'est l'essence singulière qu'exprime le *conatus*, ou principe dynamique. Ce dernier principe serait-il un principe métaphysique qui se subordonnerait le principe de la pression externe, principe purement physique, ou s'agit-il au contraire d'une simple généralisation et radicalisation du mécanisme cartésien ?

Guéroult quitte la physique mécaniste et recourt à la métaphysique pour expliquer ce principe interne d'individuation qu'est le *conatus* quand il affirme que « la pression des ambiants s'explique à son tour métaphysiquement… ; le modèle authentique de l'unité des individus, c'est la substance. Leur unité reproduit en quelque sorte dans le divisible son unité indivisible ».[621] Est-ce une position défendable, surtout lorsqu'il en parle comme d'une physique des forces internes spontanées « du genre de celle de Leibniz » ?

Deleuze niera, pour sa part, qu'il y ait chez Spinoza « une métaphysique des essences, une dynamique des forces, une mécanique des phénomènes. Tout est « physique » dans la Nature… Les attributs (eux-mêmes) s'expliquent dans les modes existants ; les essences des modes, elles-mêmes contenues dans les attributs, s'expliquent dans des rapports ou des pouvoirs ; ces rapports sont effectués par des parties, ces pouvoirs par des affections qui les expliquent à leur tour. L'expression dans la Nature n'est jamais une symbolisation finale, mais toujours et partout une explication causale ».[622] Or, c'est précisément cela qui oppose Spinoza et Leibniz. Car si, chez Spinoza, le mécanisme renvoie à ce qui le dépasse, c'est toujours,

---

[620] *Eth*. III, 8, et 6, Démonstration.
[621] M. Guéroult, *Spinoza, t. II, l'âme,* (*Ethique, II*), Paris, Aubier, 1974, p. 189.
[622] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Eds de Minuit, 1968, p. 213.

ajoutera Deleuze, « comme aux exigences d'une causalité pure absolument immanente. Seule la causalité nous fait penser l'existence ; elle suffit à nous la faire penser ».[623]

En somme, Spinoza poursuivrait le mouvement d'homogénéisation de la Nature, de même qu'il tente de généraliser le concept de *conatus*. Il procède, donc, comme Hobbes, mais rejette la distinction hobbesienne entre « inclination » au mouvement et mouvement proprement dit, et supprime la dualité maintenue par Hobbes entre mouvement animal et mouvement vital. Tous les individus étant pour lui animés à des degrés divers, le *conatus* gouverne tous les êtres, contrairement à ce qu'il est chez Hobbes qui restreint la mise en œuvre du *conatus* aux seuls êtres doués de « sensation », conformément au modèle biologique aristotélicien des êtres animés. Rejetant le dualisme hobbesien, Spinoza entend déconstruire tout dispositif qui suggérerait un horizon de possibles ou de virtuels échappant aux lois physiques.

Ainsi donc, chez Spinoza, une essence singulière est amenée à exister par sa propre tendance à l'existence (*conatus*) et conjointement par celles des autres essences singulières. C'est vraisemblablement là le principe de base de l'anthropologie spinoziste : principe métaphysique que la physique éclaire, en montrant comment le rapport d'un corps composé avec l'ensemble des autres corps composés crée à la fois un milieu favorable à chaque corps et une sorte de limitation à son action.

Le glissement de l'explication physique vers l'explication métaphysique du dynamisme du *conatus* par Gueroult vise à ne pas couper ce dynamisme du *conatus* de la théorie de la substance, d'où dérive toute puissance et aussi la puissance des corps composés ou individus physiques. Le danger, c'est la métaphysique finaliste leibnizienne. Mais, à notre avis, Spinoza, qui reste fermement sur le plan de l'immanence et affirme la pleine positivité et productivité de l'être, n'opterait pas pour un durcissement de ce genre de glissement, puisque la physique exprime, sur le plan de l'attribut « Etendue », sa propre ontologie.

Etant parvenu au terme de notre premier mouvement, nous nous rendons compte que tout est en Dieu-Nature et Dieu a laissé sa marque en tout. Spinoza revendique un monisme complet, mais qui se situe déjà au niveau de l'unique Substance. Comment alors penser la situation existentielle du mode humain au sein d'un système qui semble si massivement monolithique et sans vie, comme le disait déjà Hegel ? A raison, car la Substance spinoziste ne possède pas de conscience subjective personnelle comme la possède le Dieu des religions monothéistes, mais aussi, à tort, car Spinoza ne revendique pas ce genre de conscience-pensée

[623] *Idem*, p. 212.

dans sa conception et, qui plus est, le Tout des entendements existants générés par l'autoproductivité de la Substance constitue l'Entendement infini du Dieu-Nature.

Notre troisième chapitre nous plongera dans Ethique II à IV avec cette interrogation : Quel serait alors le statut et les « marges de manœuvre » de l'homme (et aussi, comme nous le verrons plus loin, les conditions de possibilité de sa liberté-autonomie) au sein d'un système qui semble être d'une massivité imposante et emprisonnante ? La question qui restera toujours en filigrane sera : que peut faire un corps et comment atteindre la libération sans brader le corps ?

CHAPITRE III

LA PENSÉE DU CORPS

Avant de pénétrer au cœur de la pensée du corps spinoziste, nous pensons qu'il serait utile d'avoir, d'une part, une vue d'ensemble du livre II de l'*Ethique*, tant dans son architecture et son essence que dans son rapport avec le livre I, et, d'autre part, un aperçu des problématiques et enjeux philosophiques majeurs auxquels Spinoza était confronté, en particulier par rapport à Descartes, sans oublier Aristote. Il faut se rappeler que Descartes est l' « interlocuteur » privilégié de Spinoza (le seul qui soit nommé dans l'*Ethique*), celui par rapport auquel il est amené sans cesse à se situer, ceci, en termes d'alignement, quelquefois, mais la plupart du temps en termes de démarcation. Cela nous permettra de mieux apprécier l'écart de pensée entre les deux philosophes.

A. Économie, objet et enjeux philosophiques d'*Éthique* II

1. Économie et objet

Dans l'*Ethique*, l'on passe de Dieu (l'Être : « *ratio essendi* ») ou nature naturante (livre I) à la Nature (*ratio cognoscendi*) ou nature naturée (livre II), de l'Être infini aux choses finies-singulières, comme expression unique et intégrale de la première, ceci sans transition. Car, la puissance de la Naturée est celle de Dieu, elle suit de la nature du Dieu-Nature.

Donc, des propositions 1-10, Spinoza définit Dieu comme *res cogitans*, ceci sans anthropomorphisme, car la pensée est l'essence de Dieu. Il départage la pensée entre Dieu et l'homme. La proposition 11 et ses développements présentent l'esprit de l'homme comme une partie de la *res cogitans* divine. L'homme n'est pas substance. A la rigueur, Spinoza ne contesterait vraisemblablement pas la substantialité de la Pensée (en tant qu'attribut essentiel de Dieu en tant que Substance), mais la substantialité que serait l'homme (union âme-corps). L'esprit est l'idée dont l'objet est le corps, et pas Dieu. Spinoza intercale entre la proposition 11 et 14 une sorte de livre de physique portant sur la nature d'un corps (lois du mouvement et du repos, lois d'inertie, l'individualité corporelle). Les propositions 14-16 établissent le rapport

nécessaire entre la composition d'un corps et l'amplitude de la perception qui en est la conséquence logique, mentale ou psychique.

En d'autres termes, plus un corps est compliqué, c'est-à-dire composé d'éléments différents, plus il est apte à être modifié de différentes manières, et plus sera riche la perception de l'idée dont le corps est l'objet. Le degré d'intelligence des corps dépendrait de leur constitution extrêmement subtile et complexe, ou non (une brute ou une pierre, par exemple). La proposition 17 et ses développements, sans forcément utiliser la notion, met néanmoins en scène l'imagination comme prolongement de la perception sensible dans un corps déterminé, car ce corps garde la mémoire et la capacité d'imaginer les objets qui l'ont affecté. L'imagination est dépendante d'une loi d'inertie systématique qui fait que l'homme y persévère tant que quelque chose ne l'invalide. La section centrale, de 18 à 36, traite du statut de la connaissance de soi que l'âme peut avoir uniquement par les idées des affections du corps. Spinoza s'installe alors dans l'exposition de la formation des notions communes et de la théorie des genres de connaissance (propositions 37-47), pour conclure avec l'établissement de l'indistinction de la volonté et de l'entendement (proposition 48, 49).

Il n'est nul besoin de rappeler que le sujet du livre est bien « *de Mentis* », de l'âme-esprit. Il existait quatre compréhensions majeures et différentes de l'âme à la disposition de Spinoza : Celle de l'Ecriture, celle d'Aristote, celle d'Epicure et celle de Descartes. Nous rappellerons la conception d'Aristote et nous résumerons celle d'Epicure, sachant que nous avons déjà développé celle de l'Ecriture et sachant que nous travaillerons sur celle de Descartes. On se souviendra pour l'instant que l'âme cartésienne, sans qu'elle soit un être de la nature, serait l'objet de la connaissance de l'esprit dans la philosophie première : l'âme intégrerait le domaine de la métaphysique ici. Nous cherchons à opérer une mise en perspective.

a. L'âme chez Aristote

Selon Anne Merker,[624] « la théorie de l'âme développée par Platon fait passer la ligne qui sépare la pensée et le corps à l'intérieur même de l'âme humaine. (…). Aristote, encore plus que Platon inscrit le corps dans l'âme ». Voilà qui demande à être explicité. Pour Platon d'abord. Ce dernier défend la théorie de l' « inhabitation ». L'âme, immortelle et appelée divine a été insérée (l'ensomatose) dans le corps. Platon croyait dans la métempsychose, ou la

[624] A. Merker, *Une Morale pour les mortels : L'Ethique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, pp. 155-174.

réincarnation. L'âme humaine prend en charge le corps à travers ses fonctions psychiques. Aristote s'oppose radicalement à Platon, car sa théorie crée entre l'âme et le corps « une relation extrinsèque et accidentelle ». Cependant, la thèse aristotélicienne installe dans l'âme une dualité et fait donc tout autant que Platon passer la ligne séparatrice de la pensée et du corps à l'intérieur de l'âme. Selon Aristote, l'âme serait « *l'entelechie* première d'un corps naturel doué d'organes. »[625] Certaines conditions doivent être remplies pour que le corps soit vivant ou animé. Pour ce faire, il est nécessaire qu'il soit naturel (c'est-à-dire posséder en soi le principe de sa survie) et organique (dimension physiologique). « L'organe est un *organon*, un « outil », qui prédispose à l'effectuation d'un *ergon*, d'une « fonction », d'une « œuvre », d'un « acte ». L'organe est, si l'on peut dire, l'ouverture au sein du corps d'une potentialité (*dunamis*). L'organe est ouverture vers l'accomplissement d'un acte. (…). La détermination effective d'une telle potentialité d'effectuer une fonction, qui n'est pas actuellement mise en *œuvre*, mais qui est *actuellement possible* par l'organe et grâce à l'organe, c'est cela qu'Aristote appelle *entelechie première* : c'est une *en-tel-echie* (έντελέχεία), « état de ce qui est en possession (*echein*) de son terme (*telos*) », car le terme d'une détermination est actuellement possédé par l'organe, mais cette détermination ouvre vers un acte ou une œuvre, *ergon*, elle ouvre vers une mise en œuvre, *en-ergeia,* qui constitue un niveau plus abouti d'accomplissement. »[626] C'est ce qu'Aristote appelle l'âme, c'est-à-dire le pouvoir précis d'un corps, pouvoir situé à l'intérieur du corps, d'accomplir un acte qui consiste à vivre.

Aristote éprouve plus de difficulté que Platon à rendre compte de ce qu'est l'âme, parce qu'il ne la pense pas sans le corps. Elle est quelque chose du corps. La conception de Platon a l'air plus simple, parce que et l'âme et le corps constituent, chacun, une entité à part entière. La problématique séculaire consiste donc à savoir si l'esprit a besoin d'un organe, d'un corps, ou d'un cerveau[627] pour penser. Ce qui est sûr c'est que les fonctions biologiques ne peuvent pas se faire par le corps seul et encore moins par une âme sans corps. La question est donc de savoir quel est le rôle du corps dans la pensée rigoureuse, c'est-à-dire « la saisie des principes », saisie qui est elle-même « faculté rationnelle et intellectuelle », saisie des « raisons des choses, les causes et les relations de cause à effet ».[628] Le lien que perçoit Aristote est celui de l'imagination qui est lié à la sensation.[629] Pas de cognition sans un « *phantasma* », c'est-à-dire une

[625] Aristote, *De l'âme* II, 412 *b* 4-6.
[626] *Idem*, p.156.
[627] Aristote évitait de parler de cerveau, ayant pris ses distances à l'égard de Platon qui avait situé la capacité de penser de l'âme dans la tête. Il privilégiera le cœur (pour les facultés de discernement, c'est-à-dire de sensation), mais aussi la faculté motrice et nutritive. Il ne dit rien concernant les lieux de la faculté de penser.
[628] *Idem* p.158.
[629] *De l'âme* III, 3, 429 *a* 1-2.

représentation de l'imagination[630] ; pas de cognition sans lien avec la sensation, et donc pas de pensée sans le corps.[631] Aristote ne creusera pas plus.

Une autre clé consisterait à se demander, comment la contemplation du premier principe, c'est-à-dire « le Dieu qui est acte pur de pensée, éternel, totalement sans matière, sans grandeur, inétendu, intangible » permettrait de relier le rapport cognitif entre la pensée et le corps. Aristote règle cette question en déclarant que « toute âme n'est pas nature (*φύσίς*), mais seulement quelque partie de l'âme, une ou même plusieurs. »[632] Il y a donc une dualité dans l'âme entre ce qui est « *phusis* » (naturel) et ce qui ne l'est pas. Distinction entre l'intellect passif qui subit des affections, et l'intellect actif, « séparé, non mélangé, impassible, étant substantiellement activité (*energeia*) ».[633] Donc l'âme humaine, dans son entièreté, recèle une « altérité fondamentale » : dimension animale (appartenant au règne animal : facultés nutritives, sensorielles, motrices). La sensorialité se poursuit dans l'imagination (représentation, en mémoire). Enfin, au sommet de la série de la faculté intellectuelle (*noûs*) ou rationnelle (*logos* : parole, raison) : une multiplicité de fonctions caractérisent la vie humaine, mais cette dernière faculté est la vie proprement humaine. Cette dimension, à la fois Platon et Aristote la considèrent comme supra-humaine, c'est-à-dire divine. C'est pourquoi le corps rend difficiles et même impossibles des actes purs continuels. L'anthropologie aristotélicienne considère l'humain comme « l'association de deux maillons qui en eux-mêmes n'ont rien d'humain. Quand on essaye de saisir le maillon humain, entre l'animal et le dieu, il se dissout pour ne laisser place qu'à leur entrelacement. »[634]

En substance, la vie humaine consiste dans un acte qui constitue une combinaison entre une faculté animale ou désirante et la faculté intellectuelle : « Ce que sont l'affirmation et la négation dans la pensée (*en dianoia*), la poursuite et la fuite le sont dans le désir (*en oréxei*) ».[635] C'est ce qu'on appelle la *praxis*, l'action. L'action est donc propre à l'humain, c'est son *ergon*. Le mouvement de l'animal c'est sa motricité constituée par une faculté désirante, représentationnelle. Mais l'action humaine est constituée de la capacité de « saisir les principes et les rapports de causalité », pour permettre une délibération, sans laquelle il n'y a pas d'intention (mais seulement un désir) et sans laquelle il n'y a pas d'action. L'âme serait quelque chose de physique et conjointement quelque chose d'au-delà de la nature, dépassant les

---

[630] *Idem,* III, 8, 432 *a* 8-9.
[631] *Idem*, I, 1, 403 *a* 7-12.
[632] Aristote, *Parti des animaux* I, 1, 641 *b* 9-10.
[633] A. Merkel, *Op. cit.,* p.160.
[634] *Idem*, p.164.
[635] Aristote, *Ethique à Nicomaque* VI, 2, 1139 *a* 21-22.

capacités du physicien (métaphysique ?). Nous verrons qu'il existe une parenté singulière entre l'aboutissement du raisonnement d'Aristote sur l'âme et l'aboutissement de la théorie de Spinoza sur l'âme.

b. L'âme chez Epicure

Epicure[636] considère l'âme comme un être, une réalité corporelle-matérielle de la nature, mais seulement plus légère et plus subtile que le corps, dont une partie (de l'âme), diffuse à travers tout le corps, est intimement liée à lui, tandis que l'autre partie serait enfermée dans la poitrine et sans rapport avec le corps et ses affections ; cette âme proviendrait de causes naturelles et se dissoudrait à la mort comme une forme d'argile peut se dissoudre dans l'eau.

Selon Moreau,[637] on a souvent rapproché Spinoza de la plupart des philosophies antiques, sauf de celle d'Épicure. Et lorsqu'on le faisait, c'était par mépris. Des différences existent entre eux, comme par exemple le statut de l'étendue qui est seulement « l'un des attributs infinis pour Spinoza, alors que sous la double forme du vide et des atomes elle constitue pour Épicure le tout de l'univers – la pensée même étant la propriété d'atomes plus petits et plus rapides, et non le vieux d'un autre système de modes. »[638] Les deux philosophes s'accordent sur le rejet des êtres de raison et sur la nécessité d'avoir des principes généraux pour « construire la structure de l'homme » au lieu d'une physique très détaillée et systématique. Ils s'accordent aussi sur la fixité des lois de la nature et sur la nécessité qui l'emporte sur le hasard et sur l'arbitraire. Ils s'entendent admirablement sur la nécessité de connaître les lois de la nature pour détruire les idées imaginatives, fictives ou superstitieuses. Lucrèce refuse la finalité naturelle (innovation par rapport aux autres philosophes grecs, du platonisme au stoïcisme), mais accueille un type de finalisme humain propre aux besoins quotidiens dans les arts et les métiers notamment. Finalité relative mais absolue chez Spinoza : « Il homogénéise donc la nature jusque dans les productions humaines ».[639] Épicure affirme le nécessitarisme, mais il s'arrête devant « la double barrière du hasard imprévisible et de la liberté humaine, le premier fondant d'ailleurs la seconde, alors que chez Spinoza cette nécessité ne connaît pas de limite. »[640] Enfin, Spinoza trouve chez les épicuriens, comme il le dira à Hugo

---

[636] Epicure, *Doctrines et maximes*, Paris, Eds Hermann, Paris, 1965, pp. 58-65.
[637] Auquel nous reprenons les idées maîtresses de son article sur les rapports entre Spinoza et Epicure : P.-F. Moreau, « Epicure et Spinoza : La physique », in *Archives de philosophie 57*, 1994, pp. 459-469.
[638] *Idem*, p. 460.
[639] *Idem,* p. 468
[640] *Ibidem.*

Boxel, des ancêtres privilégiés, et, là encore, dans leur conception de la nécessité de la raison pour amener l'homme à mettre en œuvre la liberté par l'obéissance à des lois internes.

Qu'en est-il donc de la position spinozienne ?

2. Problématiques et Enjeux

a. Le Sentir-Penser, chez Spinoza

Il est étonnant, ou plutôt intéressant de remarquer qu'un livre (II) qui se propose de traiter de l'âme-esprit débute, en fait, non par l'âme-esprit, ni par l'homme, mais par le corps et l'individu, en tant que mode de l'Etendue [mode ou chose *singulière* (déterminée à exister non par elle-même ni par sa nature, mais « *ab alio* » : pas une autodétermination, mais une hétérodétermination de l'existence) par lequel les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et *déterminée* (dont l'existence est produite par des choses ne se situant pas dans l'essence de cette chose)].[641]

L'ordre d'inauguration des notions est décisif chez Spinoza, car on se souvient que le livre I, qui se proposait de traiter la thématique de Dieu, n'a pas commencé par Dieu, mais par la *causa sui*, Dieu n'ayant été introduit que dans la définition VII et démontré dans la proposition 11. Le livre II ne serait donc que le corrélat du livre I. Il s'agit du traité de l'âme, mais qui implique le corps, car l'âme est l'idée du corps. La connaissance que l'âme peut avoir d'elle-même est toujours médiatisée par les idées des affections du corps.

L'on comprend alors que Spinoza *privilégie,* dans l'*Ethique*, le concept de *mens* plutôt que celui d'*anima* pour dire l'âme, ceci, afin de s'écarter, entre autres, du dualisme philosophico-anthropologique.[642] Il est vrai que Descartes, dans la deuxième des *Méditations métaphysiques*,[643] emploie aussi la notion de « *mens* », mais la différence est que l' « esprit » spinoziste n'est ni une substance, ni un réceptacle ni une faculté, mais plutôt la perception-*conception* dynamique et active que l'homme se fait de son corps. Spinoza vise à invalider les *Méditations II* et *III* de Descartes, en montrant que l'âme ne peut avoir d'elle-même qu'une

---

[641] *Eth*. II, Définitions I-III, VII.

[642] Dans *Les Principes de la philosophie de Descartes* I, déf.6, Spinoza déclare : "Je parle ici de mens plutôt que d'anima". Mais il ajoute : "parce que le mot anima est équivoque et souvent pris pour désigner une substance corporelle"). En effet, dans le dernier chapitre des *Pensées Métaphysiques*, II, ch. 12, il critique les philosophes qui se trompent sur l'âme.

[643] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992, pp. 70, 71.

idée confuse, mutilée et donc inadéquate, très loin de l' « *ego cogito, ego sum* » de Descartes, décrit comme une vérité primordiale et apodictique. Le terme d'esprit apparaît ici chez Spinoza, mais sa circonscription n'est pas concaténée à la notion de *res cogitans*. C'est la notion d'idée qui est posée ici, dont la *mens* se présente comme le réquisit : « concept de l'esprit ».[644] L'ordre est le suivant : le corps, puis l'idée, ensuite les choses singulières et enfin l'homme et son essence. Alors que, dans la deuxième *Méditation,* Descartes ne pose pas l'essence de l'homme, mais de l'âme, Spinoza ici fait l'inverse. Il s'agissait précisément, pour Spinoza, dans le livre II, de dépasser les apories du dualisme cartésien, en entrant en contestation avec la doctrine du primat (éminence) de la *res cogitans* sur la *res extensa*. Et pourtant, Spinoza déclare de façon inattendue dans l'axiome II : « *Homo cogitat* ». Et pourtant, dirions-nous, *homo cogitat* ?! Qu'est-ce à dire ?

L'expression « **homo** *cogitat* » peut être comprise d'au moins deux manières. L'homme est bien le sujet de la pensée (grammaticalement : sujet et prédicat). C'est bien **l'homme** qui pense, mais il s'agit de définir « l'homme » en question. Disons d'emblée qu'une certaine tradition philosophique veut que toute certitude initiale ait sa source dans l'expérience originelle du sujet pensant, prenant conscience de soi, ceci, de Descartes jusqu'à la phénoménologie, en passant par Kant.

Mais, selon Rogozinski,[645] cette tradition ne passe pas telle qu'elle par Spinoza, pour qui le *cogito* est une vérité d'expérience mieux exprimée sous la *forme universelle* : « l'homme pense ». Cet axiome ne s'énonce plus, comme chez Descartes, en première personne, comme un « je pense », un *cogito* au sens strict : elle ne semble plus désigner ma pensée singulière, mais la pensée universelle et neutre de l'Homme, en général. Le moi est pensé et compris seulement en Dieu. Le véritable *cogito* spinoziste (dans le sens de certitude absolue, point de départ logique et ontologique) n'est pas le moi qui pense, mais la position de la totalité de Dieu comme être intelligible en soi. La pensée est attribut de Dieu, est donc Dieu, mais elle n'est pas attribut de l'homme qui n'est, lui, qu'un mode (un entendement) de cette pensée divine, un mode de cette pensée qui est Dieu. Il n'y a pas d'individu *absolu* qui pense, mais des hommes qui *participent de* la pensée qui est en Dieu, et qui est Dieu. Toutefois, Rogozinski concède que cette proposition ne désigne plus chez Spinoza « une vérité première, absolument nécessaire » ; que « l'évidence du cogito n'est pas anéantie, mais seulement maintenue à une place subalterne, subordonnée à la Substance divine infinie dont notre âme n'est qu'un mode fini ».[646]

---

[644] *Eth*. II, Définition III.
[645] J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006, pp. 138, 139.
[646] *Idem,* p. 139.

Mais, il existe probablement une autre manière de comprendre l'affirmation spinoziste, affirmation qui, paradoxalement, n'est pas nécessairement en contradiction avec l'interprétation précédente. Encore une fois, c'est l'homme qui pense et *non pas quelque chose en lui* : ni la *mens*, ni l'*intellectus,* ni le cerveau[647]. Et s'il y a quelque chose qui pense en lui, **c'est lui-même**, c'est-à-dire lui-même en tant qu'individu proprement indivise ! Il n'y aurait rien de plus dans l'esprit que dans le corps, dans le sens que c'est l'unité nécessaire de ces deux feuillets du même être qui constitue la pensée, à travers les affections du corps et l'idée de ces affections. Là encore, le privilège-primat substantiel hégémonique de l'âme cartésienne sur le corps est précisément ce qui est écarté ici, tandis qu'est revendiquée la priorité inversée dans l'ordre de la connaissance, ceci, même si, chez Spinoza, l'un ne devient pas l'autre car, chacun gardant sa place respective. La connaissance du corps doit précéder celle de l'esprit.

L'on comprend alors que les Axiomes IV et V aient pour fonction d'appuyer la compréhension non cartésienne du *cogitat* spinozien : « *Nous* **sentons** *qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières (multis modis). Nous ne* **sentons** *ni ne percevons de choses singulières, à part les corps et les manières (modos) de penser.* » Et aussi : « *Le corps humain existe tel que nous le* **sentons** ».[648] Ce corps n'est pas encore le mien, si ce n'est que, de fait, je le sens. Être homme, c'est être un esprit et un corps, un corps qui existe du fait que nous le sentons. Le corps existe conformément au sentiment que nous en avons. La connaissance de l'esprit ne peut être isolée de celle du corps.

Ainsi, pour utiliser une terminologie husserlienne, chez Spinoza, l'esprit humain perçoit non seulement les sensations (*Empfindung :* des phénomènes de choses, des sensations d'objet transcendant, comme détaché de l'esprit), mais aussi, nous semble-t-il, les sent**a**nces (*empfindnis :* sentiment d'effort, acte de sentir, de se sentir soi-même, « je me sens en train de sentir du lisse, du froid », une pure auto-affection se déployant sur un champ d'immanence) qui intègrent et constituent, ontologiquement et phénoménologiquement, la *mens* de l' « ***homo*** *(qui) cogitat* ». Le même esprit-corps qui pense, c'est le même esprit qui est essentiellement sensible-sentant.

Toute la question est de savoir si cette dépendance est du corps seul ou de l'union du corps et de l'esprit ! Selon Descartes, l'union relève d'une notion primitive ne dérivant pas de la notion du corps ni de l'esprit.[649] La notion d'esprit est-elle primitive ou dérivée chez

---

[647] Contrairement au discours de Changeux, à qui Ricoeur répondra : « Le cerveau ne pense pas, c'est moi <être entier> qui pense ». Cf. P. Ricoeur et J.-P. Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris, Odile Jacob, 2000, pp. 25-40.
[648] *Eth*. II, 13, Corollaire.
[649] Cf. *supra*, 1ere partie, B, 2.

Spinoza ? En tout cas, dans le domaine gnoséologique, Spinoza a renversé l'ordre traditionnel en montrant bien que la dépendance de l'esprit en appelle au corps. Il conviendrait, à ce propos, de rappeler schématiquement le raisonnement à la fois moniste et dualiste de Descartes.

b. Le Penser-Sentir, chez Descartes

Le sous-titre même des *Méditations métaphysiques* de Descartes donne d'emblée le ton : « Démontrer l'existence de Dieu et la distinction réelle de l'âme et du corps de l'homme ». La différence est « réelle » car, à ses yeux, ces deux substances, qui ont des attributs principaux (pensée et étendue), peuvent se concevoir clairement l'une sans l'autre.

Dans *Les principes de la philosophie*,[650] Descartes déclare que l'attribut « principal » « de l'âme est la pensée, comme l'extension est celui du corps ». Il explicite son propos dans les *Méditations métaphysiques* : « Et quoi peut-être (ou plutôt certainement) j'ai un corps auquel je suis très étroitement conjoint…, je suis seulement une chose qui pense non étendue…, mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. »[651]

Donc, *en droit*, interdiction de tout rapprochement, et pourtant, Dieu a pu les unir *en fait*.[652] Impossible de les unir davantage. Et pourtant, ils sont « réellement » distincts. Cette autonomie complète au domaine des corps explique les efforts constants faits par Descartes pour rendre compte des actions animales et mécanistes. Cela entraîne la théorie des animaux machines, inséparable du « *cogito, ergo sum* ».[653] L'âme a pour fonction essentielle le jugement-raison, ce qui permet à l'homme de parler (le langage) et d'agir par connaissance, contrairement aux animaux.[654] Par l'association de la médecine et de la mécanique, Descartes est préoccupé à soulager-guérir l'homme de la maladie. C'est cette approche du corps qui l'intéresse. On comprend alors que la médecine vienne après qu'il ait développé l'idée de l'homme comme « maître et possesseur » de la nature.[655]

Finalement, l'unité de l'homme est-elle possible, selon Descartes ? Tout en affirmant la distinction réelle de l'âme et du corps de l'homme, Descartes ne remet cependant jamais en

---

[650]Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 2002, principe I, 53.
[651] Descartes, *Les Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992, 6e Méditation, p. 185.
[652] Descartes, *Les Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 2002, principe I, 60.
[653] Descartes, *Discours de la méthode*, fin de la 5e partie Paris, GF Flammarion, 1992, et aussi le résumé le plus célèbre dans la Lettre au marquis de Newcastle, du 23 novembre 1646.
[654] Descartes, *Méditations métaphysiques*, GF Flammarion, 1992, Vrin, 1992, fin 2e méditation, pp. 87, 88.
[655] Descartes, *Discours de la méthode*, 6e partie Paris, GF Flammarion, 1992, p. 80.

question la réalité de leur union.[656] Un certain illogisme semble patent ici, car on voit mal comment peuvent « s'unir » la pensée inétendue et le corps étendu. Dumont conclura un de ses articles sur la question traitée dans le *Traité des passions* de Descartes en disant que « l'union est un combat, celui que l'âme doit constamment mener pour conserver à son « moi tout entier » l'unité d'une personne, sans cesse menacée de se dissoudre dans l'opiniâtreté d'une volonté figée sur elle-même ou dans les tourbillons impersonnels de mouvements affectifs auxquels nulle orientation n'est donnée ». Finalement, Descartes aurait fait de l'union de l'âme et du corps « un problème pratique posé à tout homme qui veut « voir clair en ses actions et marcher avec assurance en cette vie ».[657]

Et pourtant, une autre tendance nous interpelle chez Descartes et tend à contrebalancer l'apparente contradiction précédente. Cette tendance est précisément celle que nous avons relevée chez Spinoza précédemment concernant la primordialité du sentir du corps. Souvenons-nous que, par la méthode du doute hyperbolique, Descartes était parvenu à une vérité à ses yeux apodictique : « *Ego sum, ego existo* ».[658] Il s'est défini comme une « *res cogitans* ».[659] D'où la conclusion : « *Cogito, ergo sum* ».[660] La vérité première était donc : Je suis une substance pensante, sachant que pour lui, une substance est ce qui n'a besoin d'aucune autre chose pour exister. Je me donne donc à moi-même sans avoir besoin de personne pour exister : auto-donation originaire, non dérivable, si ce n'est de lui-même, *causa sui,* contrairement à Spinoza pour qui, tout au moins au départ, le *causa sui* est le « *Deus sive Natura* », l'homme ne pouvant être que mode. Mais attention, autodonation ne signifie pas autofondation causale, ni production empirique. Pas de confusion entre la transcendance de la réalité et l'immanence de la vie, ni entre l'originaire et l'originel, sachant que l'originel est premier dans le temps chronologique, tandis que l'originaire n'a pas lieu une seule fois.

Est-ce que cela signifie que Descartes révoque en doute ce qui est de l'ordre de la sensation dans cette autofondation ? Suivons sa trace. Lorsqu'il se demande à nouveau « *quid est hoc* » (« *qu'est-ce que cela (qui pense »*), il donne une réponse saisissante (et quelque peu illogique)[661] : « *Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque,* **et sentiens**. » « Enfin ***ego sum qui sentio***, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses

---

[656] Descartes, *Op. cit*., principe I, 60.
[657] P. Dumont, « Descartes et le problème de l'union de l'âme et du corps », in *Le corps et l'esprit*, Paris, Ellipses, pp. 51-64.
[658] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992, 2e méditation, p. 77.
[659] *Idem*, p. 81.
[660] Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, 1992, pp. 54, 55. (Cf. *Cogito ergo sum* de St Augustin/Descartes et les significations de ce Cogito cartésien/ augustin, dans son livre : Pensée médiévale et système cartésien de Gilson, p.260…).
[661] *Op. cit*., 2e *Méditation*, pp. 80, 81, 83.

comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, ***calorem sentio***. *At certe* ***videre videor*** (mais il est très certain qu'il **me semble que je vois**), *audire, calescere*. Cela ne peut pas être faux. Ce n'est pas possible. *Hoc est proprie quid* ***in me sentire appellatur*** (et c'est proprement ce qui **en moi s'appelle sentir**) ; *atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam* ***cogitare*** (et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que **penser**). » Un voir pur voyant, se sentant, un ouïr entendant, sans yeux, sans main, sans oreille. Si ses yeux ne voient pas, il pense que c'est son âme, le moi-primordial-sentant !

Donc, après la révocation en doute, il reste un champ d'immanence dans la sent**a**nce, un sentir primordial, toujours vrai. Ne serait-ce pas le « *Leib*-chair » de Husserl ? En conséquence, ce qui était révoqué en doute dans la première méditation, était donc l'existence objective, transcendante, en dehors de moi. Le dualisme cartésien est fondé sur le corps mécanique. Tout cela passe par la réduction, mais l'expérience que j'ai de moi-même, mon champ d'immanence, accompagne et intègre l'égo fondamental. Il est vrai qu'il existe chez Descartes une tendance à s'approprier le corps au point de le traiter comme sa propriété, en tant que « maître et possesseur », entre autres dans la 6e *Méditation*. Il donnerait à penser que c'est le corps lui-même que nous avons, et non le sentiment du corps, ce qui serait fondé sur l'idée que le sentiment est la *résultante* de l'union de mon corps et de mon esprit joints par la toute-puissance divine, ou encore que l'*ego* du *cogito* serait la mesure apriorique dont toutes choses (sentiments, pensées, etc.) porteraient l'estampille.

Dans la *Critique de la faculté de juger,*[662] Kant argumentera contre cette approche par trop mécaniste de l'homme, et critiquera en particulier l'exemple classique de Descartes, la montre. Il y a une différence fondamentale, dit-il, entre un organisme capable d'auto-construction, d'auto-conservation, d'auto-régulation, et une machine dont la construction est étrangère, supposant l'ingéniosité du constructeur et nécessitant surveillance. L'erreur de Descartes consistait vraisemblablement à considérer l'ego pur et immanent comme une parcelle d'ego du réel et dans le réel, comme une substance pensante, mais distincte de l'étendue, et pourtant unie mystérieusement à l'étendue. Il n'y aurait rien de corporel dans la pensée, pour Descartes. Cela l'empêchera de donner toute sa chance à son « *videre videor » :* « il me semble que je vois, et tout cela ne peut être faux ». Un *videre videor* égal au *sentire*, lui-même égal au *cogitare* : un pur sentir primordial.

Il ressort pourtant que cette âme cartésienne, comme désincarnée, ne constitue pas la tendance unilatérale et absolue, car l'*époché* cartésien nous semble constituer une dynamique

---

[662] Kant, *Critique de la faculté de juger,* 2e partie, première section, § 64, 65, 70,71 Paris, Vrin, 1968, pp. 288-300, 314-319 ; cf. C. Jaquet, *Le corps*, Paris, PUF, 2001, pp. 104-113.

réductionnelle, accompagnée progressivement d'une découverte ou d'une exposition graduelle à ce qui résiste à cette mise en suspens. Il se trouve que, il apparaît que, ou si l'on nous permet ce terme, phénoménologiquement, l' « *ego sum, ego existo* » s'est manifesté (à lui), parce qu'*accompagné* du *cogito* (c'est certainement ceci qui a dû frapper Descartes le plus dans un premier temps en mouvement), *accompagné* conjointement d'un sentir non moins primordial, toujours vrai.

En effet, des auteurs comme François Azouvi[663] et Paul Ricoeur[664] ont montré que Descartes a rendu possible la constitution d'une philosophie de la subjectivité corporelle. Dans la 6e *Méditation*, Descartes déclare que « la nature m'enseigne aussi par ces *sentiments* de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui ».[665] Un homme blessé pourra dire « ma jambe », tandis que le pilote continuera de voir la déchirure de sa coque comme une chose extérieure à lui. Ainsi, Ricoeur perçoit chez Descartes que le corps d'un homme cesse d'être un corps quelconque. Quant à Azouvi, il dit que « se demander si l'individualité est conférée par l'âme ou par le corps, c'est demeurer dans une perspective d'ontologie, alors que, par la théorie de l'équivocité du corps, Descartes s'est placé sur le terrain d'une phénoménologie de l'existence corporelle subjective ». Cette intuition cartésienne restera inexplorée,[666] et génèrera des difficultés majeures que Spinoza ne manquera pas de soulever et de critiquer.[667]

Après cette percée dans l'univers du livre II de l'*Ethique*, nous nous proposons maintenant une analyse plus approfondie. La position et les spécificités du corps spinozien retiendront d'abord notre attention.

---

[663] F. Azouvi, « La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes », in *L'individu dans la pensée moderne, XVIIe – XVIIIe siècle*, vol. I, Pise, G. Cazzaniga et Ch. Zarka, 1995.
[664] J. P. Changeux et P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser : la nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2000, pp. 45-47.
[665] Descartes, *Op. cit.*, 6e Méditation, p. 191.
[666] Cf. J. L. Marion, « L'existence des choses extérieures et le « scandale de la philosophie » », in *Descartes en Kant,* Paris, PUF, 2006, pp. 337-347 (M. Fichant et J. L. Marion, dirs).
[667] *Eth.* V, préface. ; cf. aussi C. Jaquet, *Le corps*, Paris, PUF, 2001, pp. 139-141. Le clair-obscur dans sa conception de l'union de l'âme et du corps, l'idée de conflit hégémonique patent dans la conceptualisation du rapport entre les deux substances, le problème physiologique de la glande pinéale comme une sorte de commutateur, l'interaction entre une force psychique-occulte incommensurable (celle de l'âme comme substance) et une force physique (celle du corps).

B. Le statut modal du corps

Dès l'abord, il faut rappeler la « dualité » dans laquelle s'inscrit la logique du corps. En effet, il y a une seule substance (« *Deus sive Natura* »), c'est-à-dire l'Etre « dont l'essence enveloppe l'existence ». Cette substance, en l'occurrence la Nature, s'exprime dans une « infinité d'attributs »[668] dont deux nous sont connus : l'étendue et la pensée. C'est cette dualité qu'il faut considérer ici. Comme pensée et étendue, l'homme réalise en lui-même non pas une juxtaposition de composantes opposées, mais l'unité de la substance, et s'il poursuit la réalisation de son existence, c'est en tant qu'être unitaire, à savoir, corps-esprit.

Or, tout corps est un mode fini, à savoir :

a) Une réalité déterminée et limitée dans l'espace (pas de corps infini).[669] Il doit son existence et sa mort à l'action de causes extérieures. Le corps sert de modèle quand il s'agit de définir la finitude comme une dépendance par rapport à ce qui lui est extérieur.[670] Le premier exemple de la finitude, c'est le corps. Cette définition annonce le parallélisme : un corps n'est pas limité par une pensée et inversement. Mais, un corps est limité par un corps, et un esprit par un esprit.

b) Un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un plus grand.

Nous avons donc une triple dimension en présence[671] :

- mécaniste (physique) : une définition du corps comme configuration dans l'espace à trois dimensions
- dynamique (force) : un corps est une réalité singulière s'efforçant de conserver sa structure et sa substance, autant qu'il le puisse[672] : doté d'un « *conatus* » (effort)
- métaphysique : un mode fini exprimant l'essence de Dieu en tant que chose étendue, « d'une manière certaine et déterminée »

Une double conséquence se dégage de ce qui précède :

- Une existence contingente : il dépend du jeu de forces qui le produit et non de son essence. Nous sommes en présence d'une modalité négative du rapport entre les corps : les corps s'empêchent, s'opposent, se limitent et se délimitent. Donc, ce qu'est un corps

---

[668] *Eth.* I, Définition VI.
[669] *Eth*. II, Définition I.
[670] *Eth*., I, Définition II.
[671] J. Lagrée, « La santé et le salut : la pensée du corps dans l'Ethique de Spinoza », in *Le corps*, Paris, Vrin, 1992, pp. 124-125. (J.- C. Goddard et M. Labrune, dirs).
[672] *Eth*. II, 13, du Lemme V au Scolie.

dans sa définition-délimitation tient aussi aux autres corps. Par conséquent, impuissance du corps, dont la force est surpassée par d'autres forces-corps, et qui est marqué par la contingence (peut ou pourrait ne pas être) : fragilité et périssabilité du corps.[673]

- Cette modalité négative peut se renverser en un rapport positif de soutien, d'entraide. En effet, il existe un certain rapport d'intercorporéité fondant l'augmentation de puissance dont peut bénéficier un corps, par conjugaison de ses forces avec celles d'autres corps. Parce que le corps est un mode fini de la substance, sa vie et ses aptitudes participent de la vie et de la causalité de la substance. La nature totale de l'étendue est dans chacune de ses parties et ce corps ne peut être conçu clairement qu'en Dieu.[674]

C. Spécificité du corps

Dans *Ethique* II, les démonstrations qui suivent la proposition 13 mettent en évidence deux propriétés fondamentales du corps.

1. La configuration

La configuration[675] rend compte du fait que les corps sont multiples, contigus, ou engendrés par d'autres, mais aussi fragiles et périssables. Tout corps est donc relatif, et donc relatif à autre chose que lui-même et relatif par rapport à autre chose que lui-même. D'ailleurs, dans l'appendice d'*Ethique* I, Spinoza montre que la première manière dont nous envisageons les choses est utilitaire et finaliste (utiles ou nuisibles, agréables ou désagréables), comme si c'était là des propriétés de leur essence. Mais cela exprime seulement le rapport (non)-privilégié que nous avons avec eux. En fait, les choses, considérées en elles-mêmes ou dans leur rapport à Dieu, ne sont ni belles ni laides. Cela exprime un rapport : le rapport qu'un corps entretient avec un autre à un certain moment, d'un certain point de vue. Pour Spinoza, la classification ne dit rien d'autre qu'un certain rapport.[676]

---

[673] *Ibidem*.
[674] *Eth.* II, 3, Scolie. Contrairement à Descartes qui séparait l'étendue de Dieu et fondait une physique indépendante, tenant ainsi le corps comme une machine où l'homme puisse assurer la maîtrise technique.
[675] Nicolas Israël, *Le temps de la vigilance*, Paris, Eds Payot et Rivages, 2001, pp.118-133.
[676] Cf. *Lettre 54* à Hugo Boxel.

2. La notion d' « individu » formel dans le rapport du mouvement et du repos

Selon Spinoza,[677] il est impossible qu'un corps ne soit ni au repos ni en mouvement. C'est par cela que les corps se distinguent entre eux. A ce propos, quoiqu'ils soient tous des corps, Spinoza distingue « les corps les plus simples » des corps complexes,[678] corps dont Matheron s'est demandé d'ailleurs comment l'Etendue spinozienne faisait pour les produire. Il conclura en disant que « Spinoza, à vrai dire, n'est jamais parvenu à élucider la question » ![679] Quoiqu'il en soi, ces corps les plus simples se distinguent par leurs mouvements/repos ou leur vitesse/lenteur, c'est-à-dire leur direction et leur grandeur. Mais alors comment distinguer les corps les plus simples des autres corps qui le sont moins ? Les autres corps, les plus complexes, comme le corps humain, par exemple, sont formés de ces corps les plus simples, ce qui impliquerait que les plus simples dont parle Spinoza incluraient des unités indécomposables dont feraient partie les atomes[680] : « Jusqu'ici nous avons conçu un Individu composé seulement de corps qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, c'est-à-dire qui est composé des corps les plus simples. »[681] Ce n'est pas par leur rapport de proximité ou d'éloignement de la nature de la substance qu'ils se distinguent entre eux, car l'ignorant, le fou et le sage sont tous traversés par la même puissance d'agir. Et qu'en est-il de l'unité des corps, du corps humain, en particulier ?

Les parties du corps[682] sont maintenues ensemble, soit par la pression des corps ambiants, soit par la conservation d'un même rapport de mouvement et de repos. Des corps de différentes sortes (fluides, solides, mous) peuvent rester unis.[683] Cette union, c'est-à-dire la stabilité du rapport entre mouvement et repos, Spinoza la nomme la « forme » de l'individu. L'individu se conserve dans sa nature dès que ses parties se communiquent leur mouvement. Cette notion de « forme » exclut toute finalité, divine ou autre, contrairement à l'approche cartésienne ou aristotélicienne. L'idée de « forme », chez Spinoza, renvoie à la puissance d'agir et à la loi de l'assemblage, résistant aux déformations et demeurant jusqu'à la mort. La puissance d'un corps désigne sa capacité à produire des effets, à être affecté, car, comme nous le verrons, un corps, comme mode fini, est nécessairement actif (produisant par soi-même un

---

[677] *Eth*. II, 13, du premier axiome jusqu'au dernier postulat.
[678]Pierre Macherey fait remarquer que « c'est entre parenthèses, et comme en pointillés, que Spinoza s'engage dans l'exposé de physique et de physiologie, nécessairement allusif, et qui pose de ce fait des problèmes d'interprétation particuliers » : *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, t. II, Paris, PUF, 1996, p. 125.
[679] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Eds de Minuit, 1969, p. 25.
[680] Cf. S. Ofman, *Pensée et rationnel : Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp ; 347-366.
[681] *Eth*. II, 13, Lemme VII, Scolie ; lire attentivement :
[682] J. Lagrée, *Art. cit*., pp. 126-132.
[683] *Eth*. II, 13, tous les développements de cette proposition à partir de l'axiome I.

mouvement) et passif (pâtir = être mû). Tout ce qui tend à l'équilibre-unité des parties (donc à cette « forme ») est bon, et tout ce qui change l'équilibre des rapports de mouvement change la forme du corps (et c'est mauvais). La difficulté est donc résolue par la puissance des corps eux-mêmes. Ainsi, le corps n'est pas simplement un corps en général. Spinoza lui attribue une identité qui se maintient malgré le renouvellement constant (ontogenèse).[684]

C'est pourquoi, Spinoza parle de la sagacité du corps. Etre une partie de la matière revient non seulement à être soi-même composé, mais aussi devoir à tout instant composer avec d'autres corps qui ne nous ont pas attendus pour se former, et auxquels il peut tout à fait convenir de nous décomposer. Zourabichvili nous fait remarquer que « nous entrons déjà ici dans la sphère médicale et même surtout éthique, où le salut dépend d'abord de notre aptitude à comprendre que le monde n'est pas fait pour nous, que les mouvements des autres ne cessent sans doute d'entraver les nôtres, mais qu'ils n'ont pas (forcément) à nous convenir »,[685] d'où la nécessité de nous ressaisir comme partie de la nature.[686]

Cette forme spinozienne n'est pas à confondre avec la forme aristotélicienne. Précisons d'abord que, là encore, la notion de mouvement et de repos vient d'Aristote, autant que celle de forme. Aristote pose que tout corps simple est caractérisé par « une certaine proportion-rapport » de mouvement et de repos, définissant ainsi la nature dans son rapport avec les éléments naturels.[687] Alquié, quant à lui, estime que « cette idée d'une forme, ou d'une loi d'assemblage qui résiste aux déformations, et qui demeurent jusqu'à la mort, est une idée beaucoup plus proche d'Aristote que du mécanisme de Descartes. Et c'est une idée qui, dans la conception strictement mathématique que nous avons exposée tout d'abord, ne peut, ne semble-t-il du moins, absolument trouver place. Il faut donc, sur ce premier point, admettre qu'il y a une double source de la doctrine, et qu'à la source mathématique se joint et se juxtapose une source biologique ou expérimentale ».[688] Guéroult abonde dans le même sens : « … on entrevoit comme une transposition de l'aristotélisme, aristotélisme, il est vrai, mélangé de quelques traits platoniciens, aristotélisme sans Aristote, mécanisé, répudiant la distinction de la puissance et de l'acte, mais, en un sens, conservant celle de la matière et de la forme. La matière, ce sont les *corpora simplissima* qui, toutefois, à la différence de la matière aristotélicienne, ont un *principe de distinction* et obéissent à des lois déterminées ; la forme c'est le corps composé, « union des corps » ou Individu […]. Il subsiste par la là un certain aristotélisme, par le primat de la forme,

---

[684] *Eth*. 13, Lemmes 4,5.
[685] F. Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, Paris, Puf, 2002, pp. 63-71.
[686] *Eth*. I, Appendice ; III, préface ; IV, 2-4 ; 68, Scolie.
[687] Aristote, *La Physique* II, 1, 192 b 22-23.
[688] F. Alquié, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 158.

de l'organisation, par le conformité de toute chose au modèle du vivant (au sens biologique du terme), par la vision de la Nature comme une hiérarchie de formes culminant dans une forme des formes ; mais, comme nous l'avons dit, aristotélisme sans Aristote, par le mécanisme radical, par la négation de toute finalité, par le réduction de la forme, de l'organisation, du vivant, au produit mécanique des pressions extérieures, par l'incommensurabilité, malgré leur corrélation, de l'âme et de la forme du corps, par l'absolue continuité des choses étendues, par la négation de la puissance (au sens de virtualité) et l'affirmation correspondante de l'actualité de toute chose. »[689]

Chez Aristote, la cause motrice et la cause finale sont généralement contenues dans la cause formelle, en ce sens que la forme est à la fois la force motrice par laquelle se réalisent la matière et le but auquel tend le devenir. La véritable cause qui décide de la réalité, c'est le principe de détermination : la forme, même si la forme n'est pas séparée de la matière dans la réalité, si ce n'est par abstraction.[690] Un être vivant étant animé, il possède une âme, selon Aristote, en tant que principe de la vie dans toutes ses manifestations, depuis la fonction la plus élémentaire jusqu'à la pensée la plus élevée. D'où cette définition : l'âme est la forme de l'être vivant, c'est-à-dire l'essence, le principe substantiel, par lequel l'être vivant est ce qu'il est et est rendu capable d'accomplir les fonctions de la vie. L'âme ne peut être sans le corps, pas plus que la forme n'existe sans la matière, pas plus que la vision ne saurait exister sans l'oeil.[691]

Ce n'est donc que par un artifice de l'esprit que l'on peut établir une distinction entre l'âme et le corps. Il n'y a pas de corps et d'âme, mais seulement une coexistence des deux, comme celle de la cire et de la boule qui en est formée. A la mort, la matière perd la qualité qui en faisait un organisme approprié à son but, et la forme, l'énergie fonctionnelle de cet organisme autrefois animé, son « âme », n'est plus rien par elle-même.[692]

En somme, il s'agit d'une forme substantielle informant (cohérence, cohésion et vie) le corps, la définition de cette forme-âme reposant sur le couple *dunamis-energeia*. L'âme (entéléchie) est l'acte d'un corps ayant la vie en puissance. Il n'en est pas de même chez Spinoza, car le corps n'est ni une substance ni une matière ayant besoin d'être informé par quelque chose d'autre pour avoir consistance et vie ; en outre, il n'admet pas d'être en

---

[689] M. Guéroult, *Spinoza, t. II, l'âme,* (*Ethique, II*), Paris, Aubier, 1974, pp. 176-177.
[690] Aristote, *La Physique*, I, 9, 192a, 16-25 ; II, 7, 198a, 22-27.
[691] Aristote, *Traité de l'âme*, II, 1, 412a, 19 ; 4, 415b, 12-14 ; 2, 414a, 20 ; 1, 413.
[692] Aristote, *Idem*, II, 412b, 6-9 ; 641a, 18 ; 1, 412b, 6-9.

puissance, mais « l'esprit est l'idée d'une chose existant en acte », et « le corps est un certain mode de l'étendue existant en acte, et rien d'autre ».[693]

Spinoza affirme, dans les quatre Lemmes sur la conservation de la forme,[694] que l'identité et la permanence du corps sont assurées par la « forme », ceci, malgré l'altération. C'est la forme qui met en évidence l'individu dans ce qu'il est et qui garde aussi ce qu'il sera. Misrahi[695] rappelle que Spinoza décrit le corps comme un certain rapport harmonieux et stable entre divers groupes de tissus ou d'organes constitués comme des individus. C'est cet ensemble qui est considéré comme totalité et unité structurelle et comme équilibre de forces interactives. L'essence du corps humain consiste donc à être un « individu ». La permanence d'un individu n'est pas celle d'une chose inerte ou d'une substance, mais d'un système de relations internes (mouvement et repos, actions et réactions), de variations dynamiques, psycho-physiologiques, expressives et métaphysiques, et non pas mécaniques. C'est à la fois la combinaison d'une inspiration physico-mathématique (un pouvoir d'être affecté constant pour une même essence, c'est pourquoi le mode est aussi parfait qu'il peut l'être, car la nature totale de l'étendue est dans chacune des parties du corps et donc la vie de Dieu le traverse de part en part) et d'une inspiration éthique (car, pas de contradiction entre une inspiration mathématique et une norme).

Nous verrons plus loin que c'est de cet individu que l'esprit est d'abord conscient. L'esprit, comme « idée du corps », est d'abord l'esprit comme idée d'un individu *global, unifié* et *stable*. Dans le prolongement même de cette dernière pensée, il s'agit maintenant de se demander quels pouvoirs Spinoza a dévolus au corps, tant dans son rapport avec l'esprit que dans le projet spinoziste de libération de l'homme.

---

[693] *Eth*. II, 11, 13.
[694] *Eth*. II, 13, lemme 4 ;cf. aussi F. Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, Paris, Puf, 2002, pp. 71-83.
[695] R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp.65-68.

CHAPITRE IV

LA PUISSANCE PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME

A. La puissance essentielle du corps

Le *conatus*

Par la compréhension de la véritable nature-essence de l'homme (qu'est-ce que l'homme ?), Spinoza vise à opérer une réhabilitation du corps et à remettre l'homme, comme mode, en possession de lui-même, de la puissance de son être intégral.

C'est pourquoi, il établit une équivalence entre deux questions basiques: Quelle est la *structure*, ou la composition du rapport, d'un corps ? et : Qu'est-ce que *peut* un corps ? Car Spinoza déclare que « personne en effet n'a jusqu'à présent déterminé *ce que peut* le corps…Car personne, jusqu'à présent, n'a connu *la structure* du corps. »[696] Ou encore : « On ne sait pas ce que peut le corps ou ce que l'on peut déduire de la seule considération de sa nature. »[697] La structure-composition du corps n'est pas séparable de son pouvoir ou de son efficace.

Or, selon Spinoza, de la même manière que l'essence du Dieu-Nature est équivalente à sa puissance (*potentia*) comme cause de soi et cause actuelle (en acte) de toutes les choses existantes qui suivent nécessairement de son essence,[698] de même aussi, l'essence de l'homme-mode correspond à et est déterminée par sa puissance, nommée *conatus* ou appétit.[699]

Gilles Deleuze[700] relève deux déterminations du *conatus* (= effort) chez Spinoza :

D'abord, il est cet effort, cette tendance du mode à persévérer-durer dans l'existence, c'est-à-dire à maintenir et à renouveler les parties qui lui appartiennent sous son rapport. Il est donc cette puissance de conservation et d'affirmation de soi comme mode actuellement existant.[701]

Ensuite, le *conatus* est tendance à maintenir et à ouvrir au maximum l'aptitude à être affecté. Cette aptitude est nécessairement remplie à chaque instant, mais d'abord par des affections (*affectio*) et des affects (*affectus*) qui n'ont pas le mode pour cause adéquate, produits

---

[696] *Eth.* III, 2, sc.
[697] *Ibidem*.
[698] *Eth.* 34, 35.
[699] Eth. III, 7
[700] *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Eds de Minuit, 1981, pp. 135,136.
[701] *Eth.* IV, 39.

par d'autres modes existants. Les affects-sentiments (*affectus*) sont les figures que prend le *conatus* quand il est déterminé à faire ceci ou cela, par une affection (*affectio*) qui lui arrive.[702] Ces affections qui déterminent le *conatus* sont cause de conscience : le *conatus,* devenu conscient de soi sous tel ou tel affect, s'appelle désir, le désir étant toujours désir de quelque chose.[703]

Il est essentiel d'indiquer ici que le *conatus* spinozien est si essentiel dans et à la nature de l'homme (entre autres) qu'il joue un rôle fondamental et décisif dans le passage de l'état de nature à l'Etat politique, précisément par la conservation, chez l'homme, de son droit de nature, contrairement à la pensée de Hobbes. Il est notoire, en effet, que chez Hobbes et Rousseau il existe une fracture entre nature et société.[704] Ceci pour deux raisons : La présence d'un contrat social faisant passer d'un état à un autre et le statut de l'homme naturel qui est distinct de l'homme social.

Chez Spinoza, par contre, l'homme naturel n'est pas distinct de l'homme de la société, car la raison n'est pas un processus de dénaturalisation ni d'anti-naturalisation, elle ne s'oppose pas à l'ordre de la nature. Comment comprendre cette pensée massive ? Le droit naturel correspond à ce qui, en l'homme, est son essence-*potentia* même, c'est-à-dire son *conatus*[705]. L'essence du *conatus*, c'est l'effort, *conare* signifiant en latin s'efforcer de. Cet effort essentiel est volonté (*conatus* rapporté à l'âme seule), appétit (rapporté à l'âme et au corps) et désir (*cupiditas*) (quand l'âme devient consciente de cet effort). C'est l'essence même de l'homme spinozien (et non originairement le *cogito* cartésien), l'actualité de l'essence comme existence, et non une racine inconsciente de l'homme. Le désir-*conatus* est premier. Il est effort pour persévérer-durer dans l'être ; il comprend tous les efforts de la nature humaine pour augmenter et laisser ouverte sa capacité d'être affecté, fuyant les affects d'amoindrissement de l'être (la tristesse et son cortège) et recherchant les affects augmentant la puissance de l'être (la joie et ce qui est connexe).[706]

Il en découle deux conclusions : d'abord, Spinoza rabat le droit naturel sur la puissance (pas *potestas*-potentialité), la *potentia*, c'est-à-dire la puissance concrète, ce que l'homme désire ou fait actuellement, en actes. C'est la manifestation de la puissance naturelle des choses, et

---

[702] *Eth.* 38 ; II, 13, scolie.
[703] *Eth.* III, définition du désir. Nous y reviendrons ultérieurement.
[704] Cf. J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1985, première partie ; *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 1992, Livres I et II ; et Hobbes, *De cive*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982 ; *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971 ; Cf. aussi P.- F. Moreau, *Hobbes : philosophie, science, religion*, Paris, puf, 1989.
[705] *Eth*. III, premières déf. des affects, et appendice ; III, 7 ; IV, 39.
[706] R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp.79 – 90 ; et G. Deleuze, *Spinoza*, *Philosophie pratique*, Paris, Eds de Minuit, 1981, pp. 135-136.

cela relève de son droit naturel. C'est inaliénable. Le droit naturel embrasse ce qui relève de la raison et de la *cupiditas-conatus.* Cela ne devrait pas seulement expliquer les manifestations ou débordements sociaux, mais aussi maintenir une certaine liberté de la multitude et expliquer que, dans le pouvoir politique, on ne peut obtenir de l'homme qu'il renonce à sa nature. C'est aussi un frein contre les dérives totalitaires. Le maintien de l'état de nature dans l'état civil, par le droit naturel, permet l'équilibre des forces.

Mais, attention, il ne s'agit pas non plus pour Spinoza d'exalter ni d'idolâtrer le *conatus* en tant que puissance d'agir. Le *conatus* nous explique en tant que principe d'intelligibilité des choses singulières. Il exprime mon impossibilité logique et ontologique de m'opposer à moi-même comme puissance pour persévérer dans mon être. En même temps, il est l'effort par lequel une chose s'adjoint le secours des autres pour réaliser ce qui est impossible dans le principe du « seul contre tous ». Il n'est jamais l'effort d'une chose solitaire : nécessité de la logique de l'association-addition arithmétique des forces. Il n'y a pas d'enfermement autiste ici, ni d'interprétation romantique, pathétique ou dramatique. Pas d'assimilation entre le conatus spinozien et la volonté de puissance nietzschéenne. Le *conatus* spinozien ne correspond pas non plus à l'infini de la volonté cartésienne qui agirait par la glande pinéale ou *conarium*, correspondant à l'hypophyse, grande faiblesse philosophique et physiologique cartésienne, selon Spinoza. Spinoza critique l'illusion du libre décret, l'illusion du libre-arbitre. Démonstration de l'insoutenable légèreté de l'homme enfant (*puer*), bavard (*garrula*) et ivre (*ebrius*), qui délire (*delirans*) à force de parler, croyant par-là que c'est par « un libre décret » ou « libre-arbitre » de l'Esprit qu'il parle, alors pourtant qu'ils ne peuvent contenir (de l'incontinence) « l'impulsion qu'ils ont à parler ».[707]

Enfin, et c'est une conclusion de taille, l'on se rend compte que le *conatus* est d'emblée *relation*, dans l'état de nature ou dans l'état politique. En effet, la raison pour laquelle Spinoza a abandonné la notion de contrat s'explique par le fait que ce n'est pas un ou des individus isolés qui ont fait passer d'un état à l'autre, mais la multitude, car la démocratie est la puissance de la multitude. C'est la multitude qui, voulant aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut, désirant actualiser le mieux et le plus possible sa *potentia*, choisit d'élaborer des institutions juridico-politiques, afin que, par la composition des rapports de toutes les puissances individuelles qui interagissent en se composant, la raison advienne à sa juste mesure.

Car les hommes ne vivent pas naturellement sous le commandement de la raison. Si c'était le cas, il n'y aurait pas besoin d'un Etat. Le fait que l'Etat existe, c'est que la raison est

---

[707] *Eth*. III, 2, Scolie.

inopérante. Cependant, il ne faut pas lire ici une idéalisation de l'état, car la société politique est issue du déploiement de la vie passionnelle à l'état de nature, c'est-à-dire du *conatus*, car les hommes réels sont dominés par les idées inadéquates, avec un germe de raison. Ainsi, la relation est constitutive de la nature même de l'homme, car il éprouve, il sent profondément que son être-lui-même, sa persévération dans ce qu'il est et son devenir-lui-même-libre passent par son association-composition naturelle et spontanée avec autrui : les rencontres, le vivre-ensemble, la communauté. Il se rend compte qu'aimer l'autre et Dieu, c'est s'aimer lui-même, aimer la vie, la joie, la béatitude, l'éternité.[708]

L'existence est donc, chez Spinoza, *conatus*, effort pour exister, et force d'exister. « Le *conatus*, avant d'être un effort pour conserver ses états, est plus fondamentalement un effort pour affirmer son être ».[709] Ce n'est donc plus l'intelligence ou la raison qui définissent le socle ou l'essence fondamentale de l'homme, c'est la force d'exister, c'est-à-dire l'énergie la plus concrète, la plus individuelle et la plus « intéressée » qui soit. Cette force concrète d'exister rend compte de la vie effective de l'esprit humain. C'est là que l'on rencontre le désir esquissé précédemment.

3. La *cupiditas*

Spinoza a du mal à ne pas admettre que l'homme est un « animal rationnel » et un « animal social », comme Descartes qui l'admet sans ambages. La réticence spinozienne provient de l'origine aristotélicienne de ces thèses et surtout des expressions. Il s'en accommode. Une autre raison de cette résistance vient manifestement d'une autre option possible, plus originaire pour Spinoza, mais nullement en contradiction. Il s'agit de la *cupiditas*, plus spécifiquement spinozienne.[710] Lorsqu'elle est rapportée à l'esprit et au corps, elle se nomme *appetitus* et constitue l'essence de l'homme.[711]

« Le désir (*cupiditas*) est l'essence de l'homme… », dit Spinoza,[712] parce qu'il est la modalité concrète du mouvement existentiel vers l'être. Le *conatus,* comme puissance d'exister, se donne concrètement comme désir. La puissance n'est donc pas abstraite ou informe, puisqu'elle est toujours vécue comme mouvement du désir, c'est-à-dire du singulier dirigé-

---

[708] J. Lagrée, « La santé et le salut : La pensée du corps dans l'Ethique de Spinoza », in *Le Corps*, Paris, Vrin, 1992, pp.124-132 ; et aussi F. Alquié, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La table ronde, 2003, pp. 312-324.
[709] Nicolas Israël, *Le temps de la vigilance*, Paris, Eds Payot et Rivages, 2001, p.120.
[710] *Eth*. IV, 41, Démonstration.
[711] *Eth*. III, 9.
[712] *Eth.* Appendice, définition des affects.

orienté vers l'appropriation de certains buts concrets. La force d'exister et l'effort qu'elle déploie pour persévérer dans l'existence sont toujours actuels et proversifs, affirmatifs d'un présent et orientés vers un avenir. Mais l'obtention de l'objet du désir n'est pas indéfiniment reportée dans un lointain avenir ou un impossible, au contraire. C'est l'obtention réelle de certains biens poursuivis (mais aussi leur non-réalisation) qui qualifie le mouvement existentiel du *conatus* comme mouvement qualitatif du désir.[713] Spinoza entend embrasser sous ce terme de désir (*cupiditas*) « tous les efforts (*conatus*) de la nature humaine que nous désignons sous le nom d'appétit, de volonté, de désir ou d'impulsion ».[714]

Cette identité-unité ontologique, correspondant à l'essence-puissance de l'homme, appelée désir-*conatus*, serait universelle et toujours semblable. Ce désir-*conatus* est basiquement rendu comme « effort pour persévérer dans l'être », c'est-à-dire pour se maintenir en unité, tout en renouvelant-étendant le pouvoir (aptitude) d'être affecté.[715] L'effort pour être et le désir qui le signifie ou l'exprime sont un mouvement vers l'accroissement de la puissance, non pas de la domination, mais de la puissance d'exister, du pouvoir d'affirmation. Ce désir-*conatus* est le mouvement existentiel, non pas d'un corps ou d'une sensibilité *à réprimer par la raison et par la morale*, mais d'un corps et d'un esprit unis.

Le mouvement unitaire du désir-*conatus* se présente comme originel et premier, mais le pouvoir qu'il manifeste peut aller en s'accroissant ou en diminuant, en fonction des affections dont le corps est l'objet, actives ou passives, positives ou négatives.

Spinoza refuse le finalisme, et pourtant, l'appétit ou le désir a bel et bien une finalité : le « bien-vivre ».[716] L'essence de l'homme serait donc d'être un désir tourné vers une finalité, mais il s'agit de l'homme existant en acte. Définition de l'homme qui rejoint, là aussi une autre d'Aristote,[717] à travers les expressions définitionnelles ou essentielles de l'homme : « *beatum esse* » (être heureux), « *bene agere* » et « *bene vivere* » relevées par Wolfson.[718] Misrahi a fait remarquer, en notes de sa traduction de l'*Ethique*, que Spinoza reprend « explicitement les formules d'Aristote, dans l'Ethique à Nicomaque (…). Pourtant, la doctrine dépasse l'aristotélisme puisque Spinoza pose au fondement de ces trois désirs (qui sont en effet

---

[713] R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 85, 84.
[714] *Eth.* III, définitions des affections 1, explication.
[715] *Eth*. III, 7, 8.
[716] *Eth*. IV, 21 et Démonstration.
[717] *Ethique à Nicomaque* I, 2, 1095 *a* 17-19.
[718] Wolfson, *Op. cit*., p. 597.

« *l'essence de l'homme* ») l'effort fondamental pour persévérer dans l'être, cet effort étant désormais saisi comme l'existence en acte (*actu existere*) ».[719]

Or, nous disions plus haut que la structure-composition du corps n'est pas séparable de son pouvoir ou de son efficace. Ce que peut un corps, c'est la nature et les limites de son pouvoir d'être affecté. En d'autres termes, nous ne savons même pas de quelles affections nous sommes capables, ni jusqu'où va notre puissance essentielle. Nous naissons séparés de ce que nous pouvons, et cette sujétion à la passion est accentuée lorsque l'humain s'imagine que, sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse d'être, ou encore qu'il faille surdimensionner, surélever l'âme par rapport au corps, quand ce n'est pas au mépris du corps. Comment donc arriver à être actif, à avoir des sentiments actifs, ou, ce qui est équivalent, comment produire des idées adéquates, puisque les passions dépendraient d'idées inadéquates ? Dans un premier mouvement, nous explorerons le type de rapport qui unit le corps à l'âme, et qui, conjointement, les distingue, ce qui nous mettra sur le chemin de la résolution de notre problématique.

B. La doctrine du parallélisme spinoziste

Il convient, avant de s'installer dans le parallélisme spinozien, de dénoncer en quelques mots les solutions malebranchienne et leibnizienne en vue d'une mise en perspective. Bien que Malebranche et Leibniz soient partis de principes différents, l'occasionalisme de Malebranche et l'harmonie préétablie de Leibniz s'entendent pour rejeter toute relation entre l'âme et le corps et pour rendre compte de leur union par un parallélisme dualiste.

1. Les solutions parallélistes de Malebranche et de Leibniz

a. L'occasionalisme de Malebranche

Malebranche tire les conséquences du dualisme cartésien en niant qu'il puisse y avoir de rapport causal entre les deux substances qui constituent l'homme. Malebranche déclare : « Je nie que ma volonté soit la cause du mouvement de mon bras ; car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes ; je vois même très clairement qu'*il ne peut y avoir de rapport* entre la

[719] R. Misrahi, *Ethique*, R. Misrahi (éd), Paris, PUF, 1990, p. 427, n. 27.

volonté que j'ai de remuer le bras et l'agitation de quelques petits corps, dont je ne sais ni le mouvement ni la figure ; lesquels vont choisir certains canaux de nerfs entre un million d'autres que je ne connais pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvements que je ne souhaite point. »[720] Dieu seul, dans sa souveraineté, a réglé la relation de correspondance entre les deux substances, de sorte que l'âme et le corps constituent uniquement les causes indirectes et médiates de nos perceptions et de nos volontés. Ils sont seulement des causes occasionnelles qui poussent Dieu à produire dans l'âme des perceptions *à l'occasion* des mouvements du corps et inversement. C'est donc Dieu qui suscite dans l'âme ou le corps, des mouvements corrélatifs.[721] Cette conception a été insatisfaisante pour Leibniz si ce n'est par le seul avantage qui mettait fin à l'action d'une substance sur l'autre.

b. L'harmonie préétablie de Leibniz

Leibniz, quant à lui, cherche une explication philosophiquement intelligible et scientifique sans nécessité d'intervention miraculeuse. La monadologie lui donne l'explication positive de la problématique de l'union de l'âme et du corps. Dans la réalité absolue, il existe uniquement des substances, dites monades, c'est-à-dire de petites âmes, des éléments simples, sans parties, entrant dans des composés, dans des amas ou agrégats de plus en plus complexes, et qui ne se différencient pas de la nôtre en nature.[722] La monade est donc le fondement de la réalité de la nature. En elle se trouve la continuité et la liaison intelligible entre le fini et l'infini et aussi le principe de l'action et de la réaction, la force et l'obstacle, vie active (*entelechie*) et vie passive, sujet et objet, forme et matière, pensée et monde. C'est la réalité substantielle auto-suffisante, qui agit par elle-même. La solution semble toute trouvée, mais pour une courte durée car, mise en relation avec le rapport de l'âme et du corps, plus rien ne va. C'est tout le problème de la communication des monades qui s'est posé. D'autant plus qu'il avait durci sa thèse en présentant les monades comme des êtres fermés, sans ouverture et donc munis d'une activité immanente. S'il existe un parfait rapport entre l'âme et le corps, c'est que ce rapport doit être réglé dans le domaine des corps comme dans celui des âmes, par des lois qui établissent entre eux deux séries de phénomènes parallèles. Leibniz a alors recours au miracle divin qu'il s'était juré d'exclure de sa solution. Pour lui Dieu seul a pu réaliser cet accord ou cette harmonie des deux mondes, mais une fois pour toutes. Leibniz utilise la métaphore des deux horloges

---

[720] Malebranche, *Recherche de la vérité* II, ch.3, 1, VI, Paris, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, 2006.
[721] Malebranche, E*ntretien sur la métaphysique* VII, 13, Paris, Nabu Press, 2011
[722] Leibniz, *Monadologie,* 1-4, Paris, éd. Boutroux, livre de poche, 1991.

parfaitement réglées indiquant toujours la même heure, sans jamais interagir l'une sur l'autre. Il enlève le miracle perpétuel de la « création continuée » et le remplace par un miracle unique et définitif.[723]

Spinoza, de son côté, rejettera ces deux solutions. Mais, laisserait-il au hasard le soin de régler le parallélisme qui va être sa solution, dans le but de détruire le transcendantalisme ? Ce serait introduire de l'irrationalisme dans son système, hyperbolisant ainsi l'indétermination. Il hyperbolisera précisément le contraire, c'est-à-dire le rationalisme et le déterminisme les plus fermes : « Tout ce qui existe par la nécessaire activité de la nature divine, est nécessairement déterminé à agir comme à être. »[724]

2. Mêmeté d'ordre et de connexion entre corps et esprit

Contrairement à la tradition théologique et philosophique, Spinoza part du corps pour arriver à l'âme, renversant l'ordre de traitement de la question de la nature de l'homme et récusant par là même le dualisme âme-corps qui crée une division regrettable, malheureuse et inutile dans l'homme. Les deux attributs constituant l'humain au sein du Dieu-Nature (la Pensée et l'Etendue) n'ont pas cessé d'être essentiellement distincts quant à leur définition et leur domaine, et pourtant ontologiquement un et identiques quant à leur réalité ultime. Ce qui est exclu, c'est toute action (causalité) réelle entre le corps et l'esprit, puisqu'ils dépendent de deux attributs différents, chacun étant conçu par soi,[725] mais la correspondance de fonctionnement subsiste entre eux.

Spinoza affirme que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ».[726]

On peut se demander pourquoi parler de parallélisme alors qu'il y a identité ici ? La nécessité selon laquelle les idées des choses se produisent est la même que celle avec laquelle se produisent les choses qui sont les objets de ces idées. En fait, le parallélisme règle le rapport entre la pensée et le corps. Ainsi, les idées s'enchaînent selon l'ordre et la connexion des causes saisies entre leurs objets, car « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause ».[727] Dans la pensée, les idées s'engendrent les unes les autres selon l'ordre de causalité

---

[723] Leibniz, *Système nouveau de la nature et éclaircissements*, t.2, Paris, Garnier Flammarion, 1999, pp. 531-545 ; *Idem* p. 548.
[724] *Eth.* III, 11.
[725] *Ethique*, III, 2, démonstration ; V, préface.
[726] *Idem*, II, 7.
[727] *E.* I, Axiome 4.

propre de cet attribut, ordre qui correspond (identique) à l'ordre et à la connexion des choses dans les autres attributs.

Il en ressort que le parallélisme exclut l'action directe réciproque de l'âme sur le corps, et inversement, tout autant l'action directe d'un attribut sur un autre. L'*ordo* et la *connexio* des idées ne sont pas imposés du dehors. Par exemple, l'idée du triangle engendre, dans l'attribut « pensée », l'idée de l'égalité des angles à deux droits, de même que dans l' « étendue », l'être du triangle engendre l'être de cette propriété. Ainsi, « connaître » consiste à enchaîner des idées selon l'ordre et la connexion causale de ces choses. Deux modes (âme et corps) d'attributs différents produisent des changements différents dans l'un comme dans l'autre. Rien n'arrive dans le corps qui n'ait son retentissement dans l'esprit sous forme d'idée. Pour ramasser tout cela, nous dirons, avec Deleuze,[728] que le parallélisme contient plusieurs acceptions :

* Il y a une identité-correspondance d'ordre entre modes d'attributs différents. Comme cette correspondance pourrait s'accompagner d'une éminence d'un mode par rapport à un autre, il en suit un deuxième sens du parallélisme :

* Il y a une égalité de principe, une sorte d'isonomie (égale valeur) entre les séries, et donc pas de supériorité du principe de l'âme par rapport à celui du corps.

* Le troisième sens du parallélisme porte sur le fondement de cette isonomie, à savoir l'identité d'être ou l'unité ontologique qui correspond à son essence ou degré de puissance.

3. La « phénoménologie » spinoziste

Spinoza opère un changement considérable. En effet, pour lui, c'est l'adéquate connaissance préliminaire du corps d'abord, et de la conscience, qui permettra de comprendre la relation effective et unitaire de cette conscience et de ce corps. Au lieu de poser une *chose* (choséité ou passivité) pensante appelée âme, autonome et indépendante quant à son existence et à sa nature, Spinoza décrit un *esprit-pensée* (*mens*) en le caractérisant par une *activité* dynamique qualifiée de *transitive,* c'est-à-dire portant sur l'objet de son acte de penser, ouvert sur l'objet de son contenu-visée d'activité, à savoir le *corps* ! « L'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps, c'est-à-dire un certain mode de l'Etendue existant en acte, et rien d'autre. »[729] Spinoza met l'accent sur l'esprit comme humain, l'esprit *de l'homme,* ce qui n'est pas la démarche de Descartes dans la *2e Méditation*. Le corps, objet premier, n'est pas

[728] G. Deleuze, *Op. cit.*, p. 94.
[729] *Eth.* II, 13,11.

extérieurement lié à l'esprit comme la limaille à un aimant, mais *intérieurement* constituant de cet esprit qui a pour essence de *penser un objet*. L'esprit et le corps expriment ensemble et simultanément un même évènement de la Nature-Substance, mais en deux registres distincts, en deux formulations symétriques, l'une dans l'ordre de l'esprit comme *activités de conscience* (idées), l'autre dans l'ordre du corps comme *activités du corps* (et affections du corps). Comme il n'y a pas d'interaction, les difficultés du dualisme sont levées, mais parce qu'il y a, au niveau de l'esprit (et de la conscience) idée du corps, le lien corps-esprit est établi.

Nous insistons sur le fait que la conscience du corps est la conscience des mouvements qui affectent le corps. Nous n'avons pas le sentiment du corps, mais le sentiment de ses affections. L'esprit est l'idée des affections du corps,[730] et non pas simplement l'idée du corps. L'esprit est la conscience réceptive, concernée et concrète des modifications dynamiques qui affectent le corps. L' « idée du corps » est la conscience des affections du corps. De même que le corps est une synthèse de mouvement et de repos, l'idée du corps est l'idée des modifications de cette synthèse, l'idée des changements dynamiques qui s'opèrent dans l'équilibre unifié du corps. L'esprit est à la fois conscience de soi comme corps et conscience (ou idée) des modifications (affections) de l'équilibre corporel produites par les corps extérieurs sur notre corps. Peut-on alors parler d'une aliénation de l'esprit aux affections du corps ? Être aliéné signifie être au pouvoir d'un autre. Or, le corps n'est rien d'étranger à la vie de l'âme humaine, mais il est constitutif de l'humaine subjectivité comme la pensée elle-même. En fait, dans le livre II, Spinoza conteste à la fois la substantialité de l'âme et la simplicité de l'idée qui définit l'âme. La *mens* spinozienne se définit par l'idée d'un corps constitué d'une foule d'individus. La *mens* est une idée constituée d'une grande quantité d'individus changeables et opérant des échanges avec l'extérieur. Un corps n'est pas une réalité monolithique inchangeable.

Mais, une question se pose : Puisque je perçois les affections de bien d'autres corps que celui qui constitue l'objet de l'idée définissant l'âme, les idées de ces autres corps ne devraient-elles pas entrer elles aussi dans sa définition ? La proposition 11 d'*Ethique* II a déjà démontré que l'esprit, *étant* l'idée d'**un** objet, ne saurait se définir par l'idée de plusieurs objets. En outre, l'axiome 4 déclare que « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières ». Et la proposition 13 affirme que « le corps humain existe pour autant que *nous le sentons* ».

[730] *Eth.* 19 et l'axiome 4.

Guéroult[731] rappelle que, chez Spinoza, nous ne sentons qu'un seul corps, identifié comme étant notre corps, car, lorsque nous disons sentir aussi d'autres corps singuliers, nous ne faisons en réalité que sentir des modifications de notre propre corps qui enveloppe la nature d'un corps extérieur (ou d'autres corps extérieurs), sans jamais sentir les affections de ce corps lui-même.[732] Les rapports de l'âme et du corps sont réduits au rapport d'une idée à son objet, rapport donc intelligible, et non incompréhensible ou mystérieux.

En outre, cette idée du corps qui définit l'esprit est d'abord pensée *en Dieu et par Dieu* en tant que *Res Cogitans*. L'esprit est idée au sein de l'infinité des idées de Dieu. Thèse nouvelle et difficile,[733] et il y a comme un temps d'arrêt dans l'élaboration de la pensée autour des propositions 11 et 12, suivi d'un éclaircissement graduel dans la section du redoublement de l'idée.[734] L'esprit est idée, idée de l'idée qui est en Dieu, en l'homme, et que l'homme est. Spinoza nous présente un cartésianisme inversé ici.

Dans la *Méditation* III, Descartes avance l'idée que l'âme humaine est constituée par l'idée d'infini, et « qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant, que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même ».[735] Ceci, même s'il ne s'en aperçoit qu'après coup. Le corps est exclu de cette relation d'infini entre l'âme et Dieu. Différence monumentale avec Spinoza, chez qui, l'objet de l'idée de l'esprit n'est pas Dieu, mais le corps.

Dès lors, la question s'est alors posée pour Descartes de savoir comment prouver l'existence ou comment avoir des idées de corps vrais qui, contrairement à l'âme, ne procèdent pas de Dieu lui-même, sachant que dans la *Méditation III*, les idées sont soit adventices (provenant du dehors), soit factices (venant de soi-même) soit innées (en moi, mais non produites par moi) ? Spinoza renverse cette problématique et surmonte l'aporie cartésienne à sa manière, par l'affirmation que tout est en Dieu et est Dieu, et que les deux attributs connus constituent l'essence même de Dieu.[736]

Donc, quand Spinoza parle du corps, il entend dire qu'il est en Dieu, de la même manière que la pensée est un attribut. Dieu n'aurait donc pas de rapport singulier et personnel avec les individus singuliers, le rapport de l'esprit humain et de l'entendement divin étant compris dans

---

[731] *Eth*. II, 16-18 ; cf aussi M. Gueroult, *Spinoza : l'âme (Ethique 2)*, vol. II, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 122, 123.
[732] *Eth*. II, 16 et 17 et leurs développements.
[733] *Eth*. II, 11 et 12 et leurs développements
[734] *Eth*. II, 21, Démonstration ; cf la Réflexivité spinoziste plus loin.
[735] Cf. p. 117 sv..
[736] *Eth*. II, 2 et 19 Démonstration.

une série infinie d'autres choses.[737] Chemin faisant, on gardera toujours à l'esprit que Spinoza nomme « Désir-appétit » le *Conatus*-essence de l'homme, qui règle précisément le parallélisme. Il définit ce « Désir » comme « l'appétit qui a *conscience de lui-même* », le *conatus devenu conscient*, la cause de cette conscience étant les affections (joyeuses ou tristes), les idées.[738]

Deleuze résume notre propos en deux coups de crayon : La conscience est d'abord *réflexion* (elle n'est pas la propriété morale d'un sujet, mais la propriété physique de l'idée ; elle n'est pas réflexion de l'esprit sur l'idée, mais réflexion de l'idée dans l'esprit); ensuite, *dérivation* (secondarité par rapport à l'idée dont elle est conscience et qu'elle vaut exclusivement).[739] Si l'idée des affections du corps est la médiatrice nécessaire entre l'esprit et le corps, cela ne signifie pas automatiquement que cette idée (ou cette conscience) soit une « idée adéquate », c'est-à-dire une connaissance vraie. L'état premier de l'idée des affections corporelles est un état d'obscurité et de confusion.[740] Comment passe-t-on alors d'une idée du corps (conscience ou connaissance) inadéquate, fausse, confuse et mutilée, à une idée vraie de ce corps ?

4. La réflexivité spinoziste

Spinoza passe à un niveau réflexif, considéré comme une possibilité essentielle de l'esprit humain : « L'esprit perçoit non seulement les affections du corps, mais encore les idées de ces affections ».[741] Le premier niveau de la conscience est constitué par l'idée du corps et de ses affections. Mais, cet évènement de conscience est immédiat, nous explique Misrahi,[742] c'est-à-dire obscur et confus, simple impression consciente détachée de son contexte et de son sens. Pour accéder à une connaissance réelle, il convient de passer à un niveau qui permettra l'examen critique et l'enrichissement de cette conscience immédiate. Ce niveau est, comme niveau réflexif, le redoublement du premier niveau. Il est possible pour l'esprit de prendre ses propres idées pour objet d'une nouvelle conscience. Connaître en vérité n'est pas simplement être conscient, mais réfléchir sur ce contenu conscient.

---

[737] *Eth*. II, 45-47.
[738] *Eth*. III, définition de « Désir », et explication ; prop. 57, démonstration.
[739] G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Eds de Minuit, 1981, p. 82.
[740] *Eth.* II, 28.
[741] *Eth.* 22.
[742] R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 74-79.

Mais, même là, une nouvelle démarche méthodologico-gnoséologique s'impose : il convient de saisir réflexivement, non pas seulement le contenu singulier de chaque idée (contenu conscient), ainsi que la succession empirique et évènementiel des idées dans la durée, mais encore intégrer ces contenus dans un travail de comparaison, de synthèse et de systématisation par lequel l'esprit s'arrache à la singularité de chaque contenu pour l'intégrer à un ensemble rationnel de différences et de similitudes qui permettent de dégager une vérité, et donc un sens. Au lieu de laisser déterminer la conscience, de l'extérieur, par le cours fortuit et contingent de l'expérience, il est impérieux que l'esprit se dispose lui-même de l'intérieur, dit Spinoza, à « considérer ensemble plusieurs objets, et à comprendre leurs ressemblances, leurs différences et leurs oppositions ; chaque fois en effet que c'est de l'intérieur que l'esprit est disposé selon telle ou telle modalité, il considère les choses clairement et distinctement ».[743]

En substance,[744] l'idée des affections du corps qui définit la conscience est *répétée* dans l'esprit. De cette idée du corps se constitue une idée, donc idée de l'idée (*idea ideae*). Cette idée qui constitue la conscience subit un *redoublement, ad infinitum*, ouvrant sur les idées abstraites. Le corps et l'idée du corps sont un seul et même individu, de même que l'esprit (l'idée du corps) et l'idée de l'esprit (idée de l'idée) sont un seul et même individu.

On comprendra ici que l'esprit n'est pas *immédiatement* conscient de lui-même, mais il devient conscient de soi en réfléchissant sur soi. L'esprit-conscience est donc seconde par rapport à l'idée qui la constitue, qu'elle a et qu'elle est. La conscience n'est donc pas *primordialement* le propre de l'âme, de *quelque chose* ou de *quelque entité* qu'on appellerait « âme substantielle ». La problématique du sujet fondateur est une idée inadéquate, ou, plus exactement, pas distincte, pour Spinoza.[745] Et pourtant, selon l'axiome 2 d'*Ethique* II, « **homo** *cogitat* » ! Y aurait-il contradiction ? En plus de ce que nous en avons dit plus haut,[746] nous pourrions ajouter ici que l'existence de soi ne va pas de soi, chez Spinoza. Elle suppose que l'homme puisse ramener toutes ses affections à l'unité d'une conscience à laquelle il se réfère. Mais l'homme, ballotté et tiraillé en tous sens par ses affections, n'a pas au départ la conscience de soi. Il ne se définit pas d'emblée comme un sujet conscient, mais plutôt comme un être assujetti aux causes extérieures. Le soi n'est donc pas donné, il est à constituer. C'est uniquement par son effort pour persévérer dans l'être et dans les rencontres qui l'affectent que

---

[743] *Eth.* II, 29, scolie.
[744] G. Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, éditions de Minuit, 1981, pp. 92-98, 82-84.
[745] *Eth.* II, 13, démonstration et scolie.
[746] Cf. 2eme partie, I, A. 2, a.

l'homme s'appréhende lui-même et devient conscient de soi. Il est d'abord conscient de soi comme effort ou appétit.

C'est pourquoi le premier affect qui le définit est le désir, entendu comme appétit conscient et non l'*amour de soi*.[747] C'est seulement par réflexion sur cette force d'agir, cette *potentia agendi* qui se manifeste comme effort, puis comme désir, que l'homme peut en venir à se contempler rationnellement lui-même comme un être conscient de soi, à en éprouver de la joie et de l'*amour-propre*,[748] amour-propre qui implique une « satisfaction-quiétude en soi-même » (*acquiescentia in se ipso*) liée à la présence de soi à soi, définie comme contemplation de sa propre puissance. L'esprit est la conscience réceptive, concernée et concrète des modifications dynamiques qui affectent le corps. L'esprit est conscience de soi en tant que corps et conscience des modifications-affections internes et externes, partielles et globales, de l'équilibre corporel. Toutefois, l'un ne devient pas l'autre car, comme nous le rappelle Chantal Jaquet, la philosophie spinozienne proclame l'unité et l'identité du corps et de l'esprit, mais pense leurs différences d'expression à travers la théorie des affects et conçoit une égalité de la puissance de penser et d'agir qui consiste à affirmer la primauté gnoséologique du corps dans le procès de la constitution de l'esprit-conscience. Selon Jaquet,[749] « loin d'épouser la forme d'un parallélisme strict, l'« égalité » (qu'elle préfère au terme de « parallélisme ») entre la puissance de penser et la puissance d'agir du corps prend des formes extrêmement variées », où tantôt l'esprit occupe le devant de la scène, tantôt le corps dans la formation des affects.

Précisément, la question qui se pose maintenant consiste à savoir comment se déroule ou se déploie cet esprit, cette conscience vivante ? Le fond ou l'essence de l'individu humain réside, on s'en souvient, dans l'effort-force existentiel pour persévérer dans l'être, de façon consciente (le Désir-*Conatus*), et non d'abord dans la raison ou dans l'intelligence. Il est actuel (dynamique) et proversif (intentionnel), et se porte vers les affections du corps, « matériau » primordial correspondant à l'idée dans l'esprit. Il ne nous reste donc plus qu'à nous appesantir sur ces affections. Mais l'immersion dans cette matière exige forcément une plongée dans l'univers des livres III et IV de l'*Ethique*.

---

[747] Ch. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 270-274.
[748] *Ibidem*.
[749] *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Quadridge / PUF, 2004, pp. 135, 122-134.

CHAPITRE V

L'ORIENTATION PSYCHO-AFFECTIVE ET POLITIQUE DE L'HOMME : DE LA SERVITUDE A LA LIBERTÉ

A. Approche schématique d'*Éthique III et IV*

Dès l'abord, il faut s'empresser de dire que le livre III de l'*Ethique* cherche à dédramatiser la condition de l'homme comme étant non tragique. Il s'agit d'écarter les notions de faute, de péché, d'impuissance et de déchéance. Ensuite, les derniers mots de la Préface sont : « *Je traiterai donc de la nature des Affects et de leurs forces, et de la puissance (potentia) de l'Esprit sur eux* (litt. *en eux*)*, suivant la même Méthode que j'ai utilisée dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'Esprit, et je considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps* ». La version Appuhn traduit les derniers mots de cette citation par « comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides ». Il s'agit d'un traitement géométrique et donc constructiviste de ces questions. Il n'établit pas de distinctions entre les objets des mathématiques et de la physique d'avec ceux de la morale. Arrivé aux solides, l'on atteint quelque chose de solide, c'est-à-dire les affects. D'où le titre du deuxième livre : « *De Origine & Natura AFFECTUUM » :* de l'origine et de la nature des affects-affections. L'*affectus* est défini comme « les affections (*affectiones*) du corps (…), et en même temps les idées de ces affections ».[750] Selon la Définition V du livre I, « les *affectiones* d'une substance » constituent la définition des modes. Il s'agit d'une dimension ontologique ayant une extension plus ample qu'*affectus*. L'*affectus* (affectif) est une affection, une certaine espèce particulière d'affect, existant dans la *mens* humaine. Les affections (livre III) sont ce que l'on démontre du sujet lui-même de l'esprit du livre II. Les affects ne relèvent pas rigoureusement des passions de l'âme, comme chez les Stoïciens, mais essentiellement de l'âme et de la pensée, et ensuite du corps en tant qu'il fait varier notre puissance d'agir. Spinoza évite le terme de passion, car il connote la passivité et il n'est pas naturel.

[750] *Eth*. III, Définition III.

Chez les Stoïciens,[751] les passions sont des jugements intellectuels contre la raison, jugements irrationnels donc, tandis que Spinoza, tout en adoptant conjointement une définition intellectualiste des affects, considère que c'est en tant qu'ils naissent d'idées confuses et mutilées, et donc fausses. Mais, ce n'est pas là l'essence de l'affect, mais une propriété. La définition des affects est plus élargie que les passions, car ils ont autant d'extension que les idées. L'affect et son idée ne sont pas différents dans l'esprit. Il existe une relation de réciprocité dans l'immanence et de convertibilité entre idées et affects, en tant que variations de la puissance d'agir. La valeur du bien-bon est qu'il apporte de la joie, il est tonique pour notre puissance d'agir, tandis que la valeur du mal-mauvais est qu'il génère de la tristesse, il est toxique pour notre puissance d'agir. Sans la raison, les stimulants (affects) seront des excitants malsains.

En réalité, ce qu'il convient de retenir ici c'est que, et c'est ici que nous basculons naturellement dans *Ethique IV*, la servitude ou la liberté sont déterminés par les affects. La liberté spinoziste, c'est « le pouvoir de maîtriser (*moderandum*) et de contrarier (*coercendum*) les affects ».[752] Contrairement à la pensée cartésienne, la liberté spinozienne n'est pas une notion première, primitive, dont nous avons conscience avant toute chose. Elle suppose le rapport avec les affects, un rapport restrictif de freinage. Ce n'est pas un empire absolu, et l'homme est encore moins un « *imperium in imperio* ».[753] Descartes a hérité des stoïciens l'idée d'un empire absolu de la pensée sur ses propres représentations et affects. C'est pourquoi, jusqu'au début du livre V, Spinoza vise à se démarquer d'une littérature faisant reposer la vie libre sur le dictamen de la conscience morale, afin de la fonder sur/sous le commandement de la raison, en tant que pouvoir législateur universel, indifférent à ce que la conscience aurait à dire sur tel ou tel sujet. Il y a donc un renversement ici, le même renversement que l'on rencontre dans la définition de la piété en tant que « désir de faire du bien sous la conduite de la raison ».[754] De là, dès le *scolie* II d'*Eth. IV* 37, Spinoza démontrera que le passage de l'état de nature (où l'on vit selon son *ingénium* : petit génie personne, tendance réactive et hégémonique, le tempérament) à l'état de société ne consiste pas à renoncer à son droit naturel pour se tourner vers la raison, car il n'y a pas de contradiction entre les deux, contrairement à Hobbes.

---

[751] Epictète, *Entretiens*, Paris, Belles-Lettres, 1948-1965, III, ii, 1-5 ; cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure (Introduction aux Pensées de Marc Aurèle)*, Paris, Fayard, 1992
[752] *Eth*. IV, première phrase de la Préface, et aussi Préface du livre V.
[753] *Eth*. III, Préface.
[754] *Eth*. IV, 37, Scolie II.

Ayant fait un tour d'horizon de ces deux livres, nous sommes mieux équipés pour en déployer un peu plus la pensée.

B. La propension affective constitutive du *conatus-cupiditas*

Le scolie de la proposition 2 du livre 3 de l'*Ethique* établit l'équivalence structure-pouvoir et met en évidence le moteur-essence de l'existence de Dieu, sachant que tout, y compris le mode, est *en Dieu* : le concept de *potentia*.[755] Cette *potentia*, dont l'équivalent aristotélicien est *energeia,* définit l'essence de Dieu. Spinoza nomme la puissance « *essentia actuosa* ». Il ne s'agit pas d'une puissance potentielle ou virtuelle, comme d'un pouvoir sur les choses de la nature, comme d'un droit possédé, mais dont on ne se servirait pas, ce qui impliquerait que ce n'est pas toujours actualisé. Mais la *potentia* est une puissance actuelle, c'est-à-dire active et en actes. C'est la puissance même de la nature, puissance identique à l'intelligibilité qu'elle produit. Toutes choses suivent de Dieu avec une nécessité entière. La liberté de Dieu consiste à obéir à la nécessité de Sa nature. Cette puissance se manifeste comme puissance causale, ceci, *dans* les choses de la nature, et non *sur* elles. Il n'y a pas d'objectivité de la nature chez Spinoza. Comme il n'y a rien « en dehors », la potentialité n'existe pas du tout pour lui. Dieu a le pouvoir d'être affecté « d'une infinité de façons ». Cette puissance est éternellement et nécessairement remplie, car il est cause de soi et de toutes les choses. Dieu est cause de toutes les affections. Il ne pâtit pas de ses affections. Ses affections ne sont pas des passions. Il est vrai que les affections en général peuvent être actives ou passives, mais, au départ, une affection est une action quand elle s'explique entièrement par la nature du corps affecté comme cause ; alors qu'elle est passive, lorsqu'elle ne s'explique pas par l'action-influence de leur nature, mais par le recours à d'autres corps.[756]

Quant au mode, il a le pouvoir d'être affecté seulement « d'un très grand nombre de façons » variables, une sorte d'infinitude relative. Ce pouvoir d'être affecté est rempli diversement, mais toujours sous l'action des modes extérieurs. L'on pourrait dire que les modes sont des rapports, et, entre ces rapports, il y a des rapports. Les affections des modes existants sont essentiellement passives.[757] L'enfance, par exemple, est perçue comme un état

---

[755] Cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, pp. 72-84, 198-200.
[756] *Eth.* Définitions 1-3.
[757] *Eth.* IV, 4 , corollaire.

d'impuissance maximale, car elle se caractérise par la dépendance la plus grande. On ne peut être plus séparé de sa puissance d'agir qu'à cette période de l'ontogenèse.[758]

C. Détermination des sources des affects

Spinoza recourt à trois principaux types de partitions au sein des affects-émotions-sentiments : la distinction entre actions et passions, entre primitifs et composés, entre bons et mauvais, en fonction de leur incidence sur la puissance d'agir.

Il existe des affects-émotions-sentiments du corps, de l'esprit, et du corps *et* de l'esprit. Pourtant, tout discours sur les affects est toujours, dans une certaine mesure, d'essence psychophysique, car « toute chose qui augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance d'agir du corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance de penser de l'esprit ».[759] Ainsi, allégresse et mélancolie, douleur et chatouillement, s'enracinent dans le corps, mais s'accompagnent nécessairement de répercussions mentales. Quiconque envisage uniquement leur mode de constitution les rapportera au corps ; quiconque, au contraire, se place au niveau de la puissance d'agir de l'homme tout entier les rapportera au corps et à l'esprit.

Réciproquement, les affects mentaux ne font pas totalement abstraction du corps. Les affects-actions comme l'amour intellectuel de Dieu ou la vraie satisfaction de l'âme ont beau exclure la référence à l'existence actuelle du corps, elles n'en impliquent pas moins un rapport à lui, car l'esprit reste une idée qui exprime l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité.[760] Spinoza, en dénonçant l'illusion du libre décret, montre qu'il « n'est rien que nous puissions faire par décret à moins de nous en souvenir. Par exemple, nous ne pouvons pas dire un mot à moins de nous en souvenir »,[761] car « les décrets de l'esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du corps ».[762] Le souvenir implique la mémoire, c'est-à-dire « un enchaînement d'idées qui se fait dans l'esprit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain »[763] et dépend donc de la conservation des traces corporelles des objets. Il n'y a, par exemple, pas de repentir sans mémoire ni de mémoire sans excitation d'une image.

---

[758] *Eth.* V, 6, scolie ; 39, scolie.
[759] *Eth.* III, 11.
[760] *Eth.* V, 22, 23.
[761] *Eth.* III, 2, scolie.
[762] *Ibidem.*
[763] *Eth.* II, 18, scolie.

En réalité, les affects-émotions-sentiments (passifs ou actifs) « naissent tous du désir, de la joie ou bien de la tristesse, ou *plutôt ne sont autres que ces trois affects-ci*, dont chacun, d'ordinaire, s'appelle de noms divers en fonction de la diversité de leurs rapports et de leurs dénominations extrinsèques ».[764]

Néanmoins, il faut remarquer[765] que leur spécification et leur dénomination ne s'effectuent pas seulement en fonction du rapport aux objets extérieurs, mais également en fonction du rapport principal au corps ou à l'esprit. La référence au corps ou à l'esprit joue comme un critère de différenciation et comme un principe d'identification. Le terme de « joie », par exemple, est plutôt réservé à l'esprit, tandis que ceux d' « allégresse » et de « mélancolie » sont plutôt référés au corps. Autre cas très connu, l' « amour *envers* Dieu »[766] est rapporté à l'esprit *en relation avec le corps* (se décline sur le mode imaginatif du Dieu présent : temporel, constant et temporaire, et meurt donc avec le corps), tandis que « l'amour *intellectuel de* Dieu »[767] se rapporte à l'esprit seul (repose sur la conception adéquate de l'éternité : atemporel et éternel, et demeure donc avec l'esprit).

Toute la question à présent est de savoir si le mode existant peut arriver à des affections actives, et comment ? Cette question est pertinente, surtout quand on sait que le mode, même s'il produisait des affections actives, sera toujours fini et n'effacera jamais toutes ses passions.[768] La question éthique ici posée (« peut-on ») est doublée d'une question méthodologique (« comment »). Pour répondre à notre interrogation, nous procèderons en deux temps : nous tenterons une percée par l'angle du *conatus* puis, dans un deuxième moment, nous nous installerons dans l'une des innovations spinoziennes dans l'*Ethique*, à savoir, les *notions communes*.

D. Premier niveau de l'activation-production d'affects actifs

En fait, l'affirmation de Spinoza selon laquelle « nous ne savons pas ce que peut un corps », signifie surtout que nous ne savons pas comment produire des sentiments actifs, nous ne savons pas quelle est notre puissance d'agir. En fait, ce qu'il convient de bien saisir ici c'est

---

[764] *Eth.* III, définitions des affects, proposition 48, explication.
[765] C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, p. 121-136.
[766] *Eth.* V, 32, corollaire.
[767] *Ibidem.*
[768] *Eth*. V, 20, scolie.

que le mouvement du désir-*conatus* se présente comme originel et premier, mais le pouvoir qu'il manifeste peut aller en s'accroissant ou en diminuant, c'est-à-dire vers la *Joie* ou vers la *Tristesse*.[769] De ces deux « passions » fondamentales (trois, si on y ajoute le *Désir* qui, en réalité, constitue la source de découlement des deux autres) découlent tous les affects humains : amour, générosité, « force d'âme », courage, ou bien, au contraire, l'envie, la haine, la jalousie, l'ambition.[770]

Chez Spinoza, un affect (*affectus*) est une passion définie, non par la sensibilité pulsionnelle corporelle, mais par l'hétéronomie et l'illusion, c'est-à-dire s'il implique l'imagination, l'erreur, la connaissance partielle et confuse des causes, la dépendance aux causes qui ne sont pas en nous.[771] Il y a donc des affects passifs et actifs. Les affects ne doivent pas être confondus avec (quoique liés), et encore moins réduits à, des affections (*affectiones*), qui représentent des choses singulières, ou des modes, ou encore l'altération de ces choses-modes.[772] Notre aptitude à être affectés est donc remplie par des affects-sentiments de joie et d'amour, grâce à des rencontres avec d'autres modes, qui composent avec nous ; ainsi, l'apport et la culture du positif-joyeux donne de l'expansion à notre *puissance-comme-conatus*, qui s'allie à la puissance des autres et s'identifie aux modes aimés. Par contre, notre aptitude à être affecté est remplie par des affects-sentiments de tristesse et d'inimitié à cause de rencontres qui ne nous conviennent pas ; ainsi, notre puissance se mobilise et engage la lutte contre les modes-causes de nuisance.[773]

En conséquence, la joie amplifie notre puissance d'agir, tandis que la morosité l'entrave. A cet effet, il convient de rappeler que Spinoza ne considère pas l'individu comme une substance ni comme un sujet (ni *ousia* ni *upokeimenon*), mais comme une relation entre un extérieur et un intérieur qui se constituent dans la relation (il n'existe pas une intériorité absolue du *cogito* face à l'extériorité absolue du réel), une sorte de chiasme déhiscent, quelque peu à la manière de Merleau-Ponty.[774] Cette relation constitue l'essence de l'individu qui se résume à son existence-puissance ; puissance qui n'est pas donnée une fois pour toutes, mais puissance variable, précisément parce que la relation constitutive de l'intérieur et de l'extérieur est instable,

---

[769] *Eth*. III, définitions des affections 2, 3.
[770] *Eth*. III, 49, démonstration, scolie.
[771] Cf. le traitement des passions religieuses chez J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, *Op. cit*. pp.196, 197, et 19-28.
[772] *Eth*. III, définition générale des affections, explication ; III, 25, corollaire ; III, 52, scolie.
[773] *Eth*. IV, 3, 5, 18.
[774] Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 1964, pp. 108, 109, 188-195, où il définit la « chair » comme corps vécu –animé, percevant et se mouvant, désirant et souffrant, l'être à deux feuillets (dedans-dehors), l'étoffe commune du monde (voyant-visible, la main touchant-touchée) : réversibilité, enveloppement réciproque, entrelacs, chiasme.

non établie. Les affects ne sont donc pas les propriétés d'une nature humaine donnée, mais les relations constitutives de l'individu humain, et leur *locus* n'est pas l'intériorité, mais l'espace entre les individus.

Ainsi, la *cupiditas* (le désir), la joie et la tristesse, les trois affections primitives, sont respectivement la constitution et la variation de la relation intérieur-extérieur. Mais, si elles sont premières par rapport à l'individu, elles ne le sont pas du point de vue de la causalité immanente d'où procède l'individu en tant que *connexio singularis*, entrelacement particulier, modal.

L'on pourrait tenter un rapprochement de la pensée de Spinoza de l'interprétation althussérienne des atomes d'Epicure : « Les éléments sont là et au-delà, à pleuvoir (...), mais ils n'existent pas, ne sont qu'abstraits tant que l'unité d'un monde ne les a pas réunis dans *la Rencontre* qui fera leur existence ».[775] En d'autres termes, antérieurement à la relation, ces affections premières ne sont que des éléments abstraits; en outre, elles ne peuvent exister à l'état pur dans un intérieur absolu; elles n'existent que dans les métamorphoses infinies que leur imposent les relations avec l'extérieur: haine, amour, espérance (sécurité/joie), peur (désespoir/remords) etc. L'intensité même de ces affects ne peut être ramenée à elle-même en tant que force du sujet, elle est l'effet d'un réseau de relations, de rencontres avec les passions des autres hommes : aucun affect ne peut être réduit à une pure relation transitive à l'objet, chacun est surdéterminé par les affects de l'objet et par les affects des autres hommes pour tel ou tel objet.

En tout état de cause, le *conatus* est donc mobilisé dans l'effort visant à créer, imaginer et trouver des objets-causes de joie en vue de l'augmentation de la puissance d'agir, mais aussi dans l'effort visant à détecter et à ruiner objets-causes d'abattement.[776] En réalité, l'outil concret par lequel le *conatus* et la Raison peuvent mener à bien leur œuvre est ce que l'*Ethique* nomme les *notions communes*.

E. Raison, Notions communes et libération

Sous l'appellation de *notions communes*, Spinoza place l'ensemble des propriétés communes à toutes ou à certaines choses et les présente aussi dans une partie et dans le tout. Ces propriétés expriment ce par quoi deux ou plusieurs êtres conviennent. Elles révèlent

[775] L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Imec/Stock, 1994, pp. 560-561.
[776] *Eth.*, III, 12-61.

l'existence d'une certaine similitude-communauté entre les êtres (la substance et les modes partagent l'éternité) sans impliquer une identité de nature (différence ontologique). Une notion commune ne constitue donc l'essence d'aucune chose ou perception singulière. Alors que le *premier genre de connaissance* constitue une connaissance imaginative, contingente, mutilée et confuse, inadéquate et donc source de fausseté, et que le *troisième genre de connaissance* est la science intuitive, le *second genre de connaissance,* dans l'*Ethique,* correspond à l'état de Raison : c'est une connaissance des et par *notions communes*, en tout cas, qui a pour fondement ces notions.[777] Elles sont universelles, nécessaires ou éternelles, et vraies. Deleuze affirmera que « c'est là, (…), qu'apparaît la véritable *rupture* entre les genres de connaissance. Avec les notions communes, nous entrons dans le domaine de l'expression : ces notions sont nos premières idées adéquates, elles nous arrachent au monde des signes inadéquats. (…) Les notions communes sont une des découvertes fondamentales de l'*Ethique* ».[778] « Nécessité, présence et fréquence sont les trois caractères des notions communes ».[779] Ces caractères permettent aux notions communes d'investir le mouvement de l'imagination et d'en changer le cours à leur profit, ceci, soit en diminuant l'intensité des sentiments passifs, soit en assurant la vivacité des sentiments actifs. Nous ne pouvons « conquérir notre puissance de comprendre et d'agir qu'en formant des notions communes ».[780] Tous les corps conviennent en certaines choses, étendue, mouvement et repos. Les idées d'étendue, de mouvement, de repos, sont des notions communes très universelles, car elles s'appliquent à tous les corps existants.

En fait, une notion commune aurait deux caractères : elle s'applique à plusieurs modes existants et nous révèle les rapports de convenance ou d'opposition entre les modes existants. Il s'agit d'une idée adéquate, c'est-à-dire expressive, exprimant l'essence même de Dieu *en tant que* Dieu est la *source* de tous les rapports constitutifs des choses (mais, l'idée de Dieu n'est pas rigoureusement parlant une notion commune, quoique beaucoup de textes conduisent dans cette direction,[781] car les notions communes s'appliquent à des choses qui peuvent être imaginées, alors que Dieu ne pourrait pas l'être comme les autres choses.[782]). Car, des sentiments actifs ou des joies actives découlent des notions communes, « avec accompagnement de l'idée de Dieu », dont l'amour de Dieu constitue ces joies.[783] En effet,

---

[777] *Eth*. II, 44, Démonstration du Corollaire II.
[778] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, p. 269, 271, 275.
[779] *Idem*, p. 275.
[780] *Ibidem*.
[781] Cf. *Eth*. II, 45-47 et V, 14, 15 : Spinoza dit que l'on peut joindre et ramener toutes les images à l'idée de Dieu.
[782] *Eth*. II, 47, Scolie.
[783] *Eth*. V, 15, Démonstration.

l'effort suprême de la raison, en tant que concevant des notions communes, est de connaître et d'aimer Dieu.[784]

L'une des spécificités de l'*Ethique* par rapport aux autres écrits de Spinoza se trouve dans la réquisition de moyens plus concrets, en l'occurrence les notions communes (d'*Ethique* jusqu'en V 21). Nous ne partons plus du positif dans une idée pour essayer de former une idée adéquate, procédé incertain ; *nous partons du positif dans un affect joyeux qui nous détermine à former une notion commune, notre première idée adéquate. Puis, nous formons des notions communes de plus en plus générales, qui constituent le système de la raison.* Mais chaque notion commune, à son propre niveau, exprime Dieu (comme source des rapports se composant dans les corps auxquels la notion s'applique) et nous conduit à Sa connaissance en tant que pointe de la connaissance du second genre et pivot qui nous détermine à entrer dans le troisième genre. Par exemple, il faut d'abord concevoir l'étendue comme une notion commune avant de la comprendre comme ce qui constitue l'essence de Dieu. Nous commençons par former des notions communes qui expriment l'essence de Dieu, et alors nous pouvons comprendre Dieu comme s'exprimant lui-même dans les essences.

En somme, les idées du second niveau se définissent par leur fonction générale, s'appliquent aux modes et font connaître la composition des rapports caractérisant ces modes. Néanmoins, comme nous le verrons plus loin, cette condition *indirecte* de notre connaissance n'est pas *la* condition pour toute connaissance. Il convient de remarquer ici que la Raison, principe de concorde et du bien-être de l'espèce humaine, est profondément enracinée dans les affections du Corps, dans les propriétés communes des corps saisies à l'intérieur des perceptions imaginatives. C'est que la raison spinozienne se réalise par l'action que les corps humains exercent les uns sur les autres par le moyen de leurs propriétés communes. Elle est ancrée dans le réel et remplie de matière concrète, contrairement à la raison formelle du kantisme. Le système de la raison dont nous parlons nécessite toute une organisation de vie personnelle, socio-politique et profondément rationnelle. Car, l'effort pour persévérer dans l'être, pour décupler la puissance d'agir et cultiver-ressentir ce qui est jubilatoire, peut encore rester concaténé dans le giron de la passion, mais, il s'agit de pousser plus loin, en maîtrisant et en orientant cette puissance, en expérimentant des joies actives provenant des idées adéquates que produit la raison.[785]

---

[784] *Eth*. IV, 28, Démonstration. Rapporté aux notions communes, ce Dieu, plutôt impassible ici, n'a pas à répondre à notre amour, car Dieu serait exempt de joies, actives ou passives, ayant un quelconque rapport à l'imagination, même maîtrisée.
[785] *Eth*. IV, Définition 8, 37, scolie 1.

Voilà pourquoi Spinoza nomme cette puissance maîtrisée *« Vertu »*, car la vertu est la puissance du *conatus* visant à persister dans l'existence et à poser des actes sous la direction de la raison. Autrement dit, à trouver le chemin de la connaissance, des idées claires et distinctes et des affects-sentiments actifs, utiles et propres.[786] Il convient de dire ici que la puissance de l'imagination et même le pouvoir d'être affecté ne sont pas encore une vertu.[787] Lorsque, sous la direction de la raison, les perceptions-idées parviennent à la claire distinction, nous causons nos affects et contrôlons nos perceptions adéquates, notre esprit parvient à la puissance de comprendre comme le corps à la puissance d'agir, l'aptitude à être affecté a un minimum d'affects passifs et la puissance de percevoir a un minimum d'imaginations destructrices, *alors* nous atteignons la *Vertu*.[788]

Cet aboutissement dynamique, serait-ce le résultat du passage de la connaissance du second genre (connaissance adéquate où l'on perçoit les propriétés des choses, mais pas les essences) à la connaissance du troisième genre (conception adéquate intuitive des essences singulières par l'entendement, telles qu'elles sont ; cette connaissance qui est constituée par des idées adéquates réflexives et totalisatrices où l'individu est rendu apte à opérer la critique de ses passions imaginaires et à déterminer ceux des affects qui exprimeront plus sa propre essence que l'essence des choses extérieures ; connaissance qui permet l'action adéquate et autonome, c'est-à-dire réellement libre et réellement joyeuse.[789]) ? Où s'arrête le deuxième genre et où commence le troisième genre de connaissance ?[790] La raison, traverserait-elle le troisième genre, et la vertu, relève-t-elle à la fois des deux genres et, dans ce cas, y aurait-il une hiérarchisation de la raison-vie vertueuse ? Cette interrogation est d'autant plus pertinente que, comme nous le verrons, l'expression même qui, en *Eth* V, semble caractériser exclusivement la connaissance du troisième genre, a été aussi utilisée par Spinoza, déjà dans le corollaire II et la deuxième Démonstration d'*Eth*. II et proposition 44, pour rendre compte de la connaissance rationnelle du second genre, même si elle comporte une légère variante dans la partie II.[791]

---

[786] *Eth.* IV, 24 et Démonstration, 26, 27, 35.
[787] *Eth*. II, 17, scolie.
[788] *Eth*. II, 13, scolie ; V, 39, 40.
[789] *Ibidem*.
[790] Surtout quand on considère des déclarations comme celles contenues dans *Eth*. II, 41-44 et leurs développements.
[791] En *Eth*. II : « Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses *sous un certain aspect de l'éternité* (**sub quâdam aeternitatis specie**)», et en *Eth*. V : « *sub specie aeternitatis* ». Gueroult se demandera si le « quâdam » ne marquerait pas « une sorte d'atténuation ou d'approximation » de la véritable éternité dans l'appréhension de cette éternité par la Raison par l'intermédiaire des notions communes. Il conclura que puisqu' « il est de la nature de la raison de concevoir les choses **sub specie aeternitatis** (le **quâdam** étant omis) » (V 29 Démonstration), la raison est comme « l'antichambre » du troisième genre, car « l'effort ou le Désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre de connaissance, mais *bien du deuxième* ». (V 28). Donc, la raison nous ferait aussi apercevoir l'essence des choses, mais « à sa façon, sous l'aspect de l'éternité,

En réalité, toute cette problématique comporte un double enjeu : on l'aura compris, la clarification des rapports entre raison et science intuitive et, d'autre part, entre durée et éternité avec, en filigrane, l'éventuelle menace de l'occultation de la place jusqu'ici réservée au corps dans le système spinoziste. C'est ici précisément que nous pénétrons dans *Ethique* V et donc dans notre dernière partie.

---

en nous faisant connaître qu'elles existent toutes de par la nécessité même de la nature éternelle de Dieu » . Elle nous ferait « aboutir à Dieu » tandis que la connaissance du troisième nous ferait « partir de Dieu pour en déduire l'essence (directe) des choses », approche « radicalement distincte ». (M. Gueroult, *Spinoza II, L'âme (Ethique, 2),* Paris, Aubier, 1974, pp. 409, 413-415). Jaquet, quant à elle, plaide pour une équivalence des deux expressions, où finalement elle rejoint Gueroult, en faisant ressortir que c'est « l'angle d'approche » de la même éternité considérée qui diffère. Les deux expressions n'opéreraient pas une discrimination radicale entre le deuxième et le troisième genres, entre durée et éternité, mais le « ***quadam*** » indiquerait une compréhension des choses « dans leur nécessité et leur vérité à partir des propriétés de notre corps », tandis que l'exclusion du ***quadam*** consisterait à prendre les choses dans leur nécessité et leur vérité, « mais à partir de l'essence de notre corps ». (Ch. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 48-57.)

TROISIÈME PARTIE

ANALYSE SPINOZIENNE DE LA DESTINÉE DU CORPS

CHAPITRE I

PERSPECTIVE ET ENJEUX D'*ÉTHIQUE* V SUR L'ÉTERNITÉ SPINOZIENNE

Spinoza élucide la métaphysique dans sa constitution onto-théologique mise en crise et frappée d'inanité en tant que système d'idées inadéquates, de procédures de métaphores et de métonymies qui gouvernent l'anthropomorphisme dont le ressort théorique est l'analogie. Spinoza « détruit » la métaphysique au cœur de son langage dogmatique. Pour Spinoza, une telle entreprise consiste à démonter et à exhiber le mécanisme d'une double illusion psychologique de liberté et théologique de finalité, en portant sur elle ce regard géométrique qui est le seul antidote possible contre l'illusion téléologico-théologique.[792] Spinoza est le premier à avoir exténué la problématique de l'analogisation et exhibé l'anthropomorphisme en résultant, c'est-à-dire qui mettrait en correspondance l'étant avec l'Être suprême.

Comment comprendre alors que le même Spinoza puisse déclarer que « *l'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit en même temps que le Corps ; mais il en reste quelque chose, qui est éternel*[793] » ? Ne serait-ce pas une survivance résultant de la difficulté quasiment imparable de penser philosophiquement l'homme et sa destinée sans recourir à l'onto-théologique ? Non pas que la pensée théologique soit incompétente, en soi, pour parvenir à une certaine compréhension correcte du sujet, mais les postulats basiques s'y avéraient confus et mutilés, et donc faux, dès le départ. Si, selon Spinoza, l'esprit est la pensée du corps et rien d'autre, et si l'esprit n'a pas de privilège sur le corps précisément de par la loi du parallélisme, comment penser même un substrat du *mens* subsistant à la mort de ce qui empiriquement le conditionne, c'est-à-dire le corps ? La *mens* aurait-elle une consistance ontologique spéciale et éminente ? Le défi que Spinoza devait relever consistait précisément à faire l'économie du théologico-mystique et du téléologique, et à s'appuyer uniquement sur les armes empiriques, physiques, psychologiques et rationnelles, pour rendre compte du fait que « *personne n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps*, c'est-à-dire l'expérience n'a enseigné à

[792] Cf. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, La première partie, la nature des choses*, Paris, PUF, 1998, pp. 205-242.
[793] *Eth*. V, 23.

personne jusqu'à présent ce que, par les seules lois de la nature considérée en tant seulement que corporelle, le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire à moins d'être déterminé par l'âme. »[794]

Dans un naturalisme rationaliste, comment concevoir que quelque chose puisse rester, quelle en est la nature, et que devient donc ce quelque chose qui reste et qui semble embarrasser de son éternité ? Comment un mode fini en proie à la pression mortelle des causes extérieures peut-il rigoureusement être éternel ? Pouvons-nous être vraiment conscients de l'éternité de notre esprit et ne pas la confondre avec une survie *post mortem*, sans la distinguer de la durée ? Et puis, qu'entendre par saisie intuitive de l'idée de l'essence de notre corps « *sub specie aeternitatis* » ? Qu'entendre par *sentir et expérimenter* que nous sommes éternels ? Ne retomberions-nous pas subtilement ou probablement par concession dans les vieilles problématiques sans fondement de l'immortalité de l'âme remontant aux temps immémoriaux ? A moins que Spinoza ne puisse montrer rigoureusement et de façon convaincante qu'il y ait une distinction réelle entre son éternité de quelque chose dans la *mens* et l'éternité traditionnelle de quelque chose dans l'*anima*. Problématiques redoutables à confronter urgemment.

Pour pouvoir mettre en évidence ce qui est spécifiquement spinozien dans sa doctrine de l'éternité, nous commencerons par établir un état des lieux schématique de cette question dans la tradition philosophique d'avant Spinoza.

A. Tendances eschatologiques générales

Volens nolens, la croyance en l'immortalité de l'âme dépend de l'idée que l'âme est ou contiendrait, ontologiquement, quelque chose de différent et d'indépendant du corps. L'idée même que quelque chose de nature différente du corps survivrait à la mort de ce dernier, un « quelque chose » qui constituerait l'essence idiosyncrasique d'un individu, cette idée rétablit, à un moment ou à un autre de l'existence ou même de l'inexistence de l'individu, le dualisme philosophico-mystique traditionnel (et détruit *ipso facto* la prétendue unité ontologique de l'être) et, partant, rétablit conjointement une certaine forme de prééminence de l'âme sur le corps.

Deux doctrines opposées,[795] pouvant concentrer toutes les autres, d'ailleurs, peuvent être schématisées ici : Pour un parti, l'âme est une substance spirituelle, immortelle dans sa

[794] *Eth*. III, 2, Scolie.
[795] H. A. Wolfson, *Op. cit*., p. 642.

totalité, subsistant par elle-même et demeurant pendant un certain temps dans le corps, mais sans en faire partie ontologiquement ; pour un autre parti, l'âme est une forme inséparable du corps dont uniquement une partie, appelée intellect hylique (qui, comme la matière, peut passer de la puissance à l'acte), est à même d'acquérir la substantialité de ce qui subsiste par soi-même et devenir un intellect acquis autonome et immortel, ceci après la destruction du corps et du reste des fonctions de l'âme. Les bases de ces deux tendances esquissées se rencontrent dès l'origine de la philosophie grecque.

Chez Platon, tout d'abord, le monde des idées est sans commencement et sans fin, et donc, éternel, alors que le monde des sens a commencé par un acte de création. Le monde des idées est immobile, immuable et indivisible, alors que celui des sens est sujet au mouvement, au changement et à la division. Ainsi, l'éternité en vint à signifier la permanence, l'unité, l'immuabilité, l'identité et l'indivisibilité. L'âme en vint à être pensée comme immortelle et le corps périssable.[796]

Chez Aristote, deuxième tendance, il existait plus d'une catégorie d'êtres sans commencement ni fin : tout l'univers, les sphères célestes, le mouvement, les Intelligences immatérielles et le Moteur immuable étaient éternels.[797] La thèse de l'éternité du monde est l'une des audaces d'Aristote. En cela, il se démarque de ses devanciers, notamment de Platon. Spinoza, contrairement à Maïmonide (qui avait tendance à juger finalement de tout par son maître Aristote mais qui en la matière ne le suivra pas, mais suivra l'Ecriture,[798] car il tient à la finalité et à l'intention divines inhérentes à la création génésiaque), optera pour la solution de l'éternité du monde aristotélicienne.[799] La méthode d'Aristote[800] est essentiellement synthétique. En excluant la discontinuité de la nature, les principes généraux établis dans sa *Physique* devaient servir à résoudre les problèmes d'ordre psychologique, car la psychologie constituait, pour lui, une partie de la physique, et devait être soumise aux mêmes principes méthodologiques. Mais, un élément de la traditionnelle anthropologie mystico-philosophique viendra grever l'entreprise aristotélicienne, que Spinoza ne manquera pas d'épingler. En tant que logicien et physiologue, tant qu'Aristote restera sur le terrain sensitif des sciences naturelles et d'une explication physique, commun à l'animal et à l'homme, ses considérations psycho-physiques exprimaient une certaine cohérence rationnelle rigoureusement moniste[801] dans

---

[796] *Timée*, 37 D.
[797] *Physique*, IV, 12, 221a, 9-11.
[798] Maïmonide, *Le Guide des égarés*, II, 25, Lagrasse, Eds Verdier, 1979.
[799] Cf. *TTP*, ch.7.
[800] *Traité de l'âme*, Paris, « Les Belles Lettres », 1948, II, 1, 402b, 412a, 27 sv..
[801] *Idem*, II, 2, 413a, 20-22, 11-13, 414a, 412a, b, 641a, 18, 1, 415b ; I, 5, 411b, 6-9, 413a,b, 19, 20

laquelle le principe de vie formelle ne pouvait pas être séparé de la matière, sauf dans la pensée, par abstraction; mais, en tant que métaphysicien, il réintroduira le dualisme ontologique, et naturellement la croyance en une âme *noétique* (intellective, intuitive, purement contemplative de la pensée se pensant elle-même) impassible, et donc indépendante et inaccessible aux passions, aux sensations, à la mémoire et même à la pensée discursive. Elle est divine et immortelle, et c'est elle qui fait de l'homme un « être divin », « *telos* » de la création, centre du monde et seigneur de l'univers. Finalisme et anthropo-géocentrisme, décriés par Spinoza.

Répétons-le, pour Aristote, c'est l'entendement pur, séparé des sens et de toute matière, essentiellement en acte, qui est éternel[802]; c'est l'entendement pur qui nous transcende au-delà de la condition humaine, et qui nous fait participer, par l'immobile contemplation, à la félicité de la vie divine : étant la forme suprême de notre activité, il est le Souverain Bien.[803] Selon Aristote, le pur intellect, ou l'intellect actif (*nous poièthikos,* en grec) (réserve cruciale faite dans son système à l'élément le plus noble de l'âme humaine, venant à l'homme de l'extérieur (*thurathen*, en grec) et n'étant l'acte d'aucun corps), se distingue de l'individu comme l'impérissable se distingue du périssable, un autre genre d'âme ;[804] il en découle, par conséquent, que cet intellect actif continue d'exister après la mort corporelle. Maïmonide, Avicenne et Manassé ben Israël, le maître de Spinoza, adopteront, toutes choses bien égales, d'ailleurs, la même tendance de pensée.[805]

Dès lors, comment expliquer l'unité de l'homme ? Comment l'intellect immatériel peut-il agir sur la matière et comment les choses matérielles peuvent-elles imprimer leurs formes dans l'intellect ? Une psychophysique humaine qui demeure profondément mystérieuse, un reste mythologique, une version adaptée de la dogmatique platonicienne, une confirmation néanmoins avérée de l'ancienne théologie. Spinoza ne manquera pas d'en relever les différences, les contradictions et les irrationalismes. Toute la question sera de savoir, entre autres, quelle différence Spinoza établira entre la part éternelle de l'âme (l'entendement) qu'il considère comme éternelle et l'âme noétique d'Aristote.

D'aucuns pourraient penser que, de ces deux tendances, platonicienne et aristotélicienne, Descartes, le seul interlocuteur-adversaire que mentionne Spinoza dans l'*Ethique*, intègrerait naturellement la première, mais les choses ne sont pas si simples. A cause de son grand amour pour la vie et de sa constitution-santé délicate, Descartes était en proie à la

---

[802] *Idem*, III, cap. v, 430 a, 17.
[803] *Ethique à Nicomaque*, X, cap. vii et viii, 1177 a, 12 sv.
[804] *Traité de l'âme*, II, cap. ii, 413b, 25.
[805] Cf. H. A. Wolfson, *Op. cit.*, pp. 642, 643.

hantise de la mort.[806] Il évoluera, toutefois, au point de déclarer qu' « aimer la vie sans craindre la mort », c'est là « l'un des points de ma morale ».[807] Mais en définitive, comme une menace ou une énigme, il n'y pensait pas moins,[808] comme si, contrairement à Spinoza, sa philosophie était plus une *méditation de la mort* que de la vie.

L'on comprend alors le rôle décisif que jouera dans une telle sagesse l'idée de l'immortalité de l'âme, comme chez Pascal,[809] au point qu'elle constitue l'une des trois vérités fondamentales dont la connaissance a besoin pour bien juger : la première étant l'existence de Dieu et de sa providence, la troisième, la grandeur de l'Univers, et la seconde précisément, « la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste sans le corps, et est beaucoup plus noble que lui, et capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie. »[810] D'ailleurs, n'a-t-il pas promis de « démontrer » l'immortalité de l'âme dans la première édition des *Méditations* ? En tout état de cause, la distinction réelle chez Descartes est une forte présomption en faveur de la survie de l'âme. Le fait, pour lui, qu'elle soit d'une nature entièrement indépendante du corps, prouve qu' « elle n'est point sujette à mourir avec lui » et, comme « on ne voit pas d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle ».[811] La distinction réelle, selon Laporte,[812] telle qu'elle résulte, en premier lieu, de la démarche réflexive qui aboutit au *Cogito* par la négation de toute chose matérielle (*IIe Méditation*), et, en deuxième lieu, par la comparaison des caractéristiques intrinsèques de la pensée et de la matière, signifie, comme nous l'avons déjà montré,[813] *substantialité*, c'est-à-dire non seulement *position d'existence*, mais aussi aptitude à la permanence dans la durée, *possibilité d'existence séparée.*[814]

L'idée est que, Dieu étant constant, son action est constante, et il conserve les êtres par la même action-puissance par laquelle il les crée. Ce qui impliquerait que le corps, en tant que substance, ou matière prise à l'état nu, subsisterait aussi sous une autre forme, les éléments essentiels de la configuration-composition du corps étant incorruptibles. *A fortiori* l'âme, mon

---

[806] Cf. *Lettre à Elisabeth*, 3 nov. 1645 : « Il y a toujours plus de biens que de maux en cette vie. » ; *Lettre à Elisabeth*, mai ou juin 1645.
[807] *Lettre à Mersenne*, 9 janvier 1639.
[808] Cf. *Lettre à Pollot*, 1648.
[809] Pascal affirmera que « l'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de ce qui en est », qu' « il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle », parce qu' « il est indubitable que, que l'âme soit mortelle ou immortelle, cela doit mettre une différence entière dans la morale ». *Les Pensées de Pascal*, Paris, Cerf, 1982 (Kapla, éd).
[810] *Lettre à Elisabeth*, 15 septembre 1645.
[811] *Discours de la Méthode*, partie V.
[812] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Puf, 1945, p. 462-464.
[813] Cf. *supra*, Partie I, B, 1.
[814] Cf. *Réponses aux secondes Objections*, Démonstration de la proposition IV.

âme, qui ne connaît ni composition ni décomposition, même si Descartes admet que Dieu puisse l'anéantir.[815] Cependant, Descartes ne semble pas défendre l'idée de l'immortalité de l'âme *intégrale*. Il tend à penser que nous conservons la souvenance du passé. Mais il distingue la « mémoire corporelle » (se rapportant à des « espèces » ou « vestiges » laissés dans le cerveau et qui « s'y conservent comme les plis qui se conservent en ce papier après qu'il a été plié »,[816] symétrique à la pensée sensible et imaginative où l'âme use du corps), de la mémoire intellectuelle, c'est-à-dire spirituelle ou incorporelle, indépendante du corps, indépendante des plis du cerveau, liée aux plis mêmes laissés dans l'esprit et d'un genre différent de ceux du corps (l'inconscient ?),[817] mémoire symétrique à la pensée intellectuelle. L'idée est que si l'esprit peut penser sans l'aide du cerveau, il doit pouvoir également se souvenir sans l'aide du cerveau.[818]

Comme nous allons le montrer, la doctrine de Spinoza ressemble plus à la deuxième des deux tendances précédemment esquissées, et comporte, par conséquent, des ressemblances troublantes avec les positions tant de Descartes (seulement une partie de l'âme survivrait à la mort du corps, mais aussi quelque chose d'essentiel au corps !) que d'Aristote (l'entendement noétique, entre autres). En substance, l'esprit et le corps constituent une unité apparemment inséparable, mais pourtant, comme *une partie* de l'esprit existait de toute éternité avant l'existence du corps particulier, cette partie demeurera pour l'éternité après la mort du corps et de l'autre partie de l'esprit (imagination et mémoire). Nous tenterons d'abord de circonscrire l'emploi que fait Spinoza du concept d'éternité.

B. Le remaniement définitionnel de la temporalité traditionnelle

1. L'émancipation spinozienne de l'éternité

Nous avons relevé que dans sa profusion infinie des modalités d'existence et des formes d'être, la Nature *incorruptible* serait donc *indestructible*. Non pas toutefois l'individu singulier, mais la Totalité de la Nature en tant qu'Univers. L'idée de Spinoza serait donc que l'ultime marque de la perfection de la Nature-Substance constituerait son *éternité* : elle n'aurait ni

[815] *Les Principes* II, 36 ; cf. à ce propos A. Boyer, *Descartes en Kant*, Paris, Puf, 2006, pp. 287-297 (M. Fichant et J.-L. Marion, dirs).
[816] Cf. *Lettre à Mersenne*, 1e avril 1640 ; *Les Passions*, art. 42.
[817] Cf. *Lettre à Arnault*, 29 juillet 1648 ; *Lettre à Mesland*, 2 mai 1644.
[818] Cf. *Lettre à Huyghens*, 10 octobre 1642 ; *Lettre à Mersenne*, 6 août 1640 ; *Réponses aux troisièmes objections* ; *Lettre à Arnauld*, 4 juin 1648.

commencement, ni fin, ni extériorité ; elle est l'éternité comme jouissance actuelle et intemporelle de l'existence. Spinoza déclare :

« Par éternité, j'entends l'existence même, en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle. »[819] *« L'éternité est l'essence même de Dieu, en tant qu'elle enveloppe l'existence nécessaire »*.[820]

Ce qui existe nécessairement, c'est-à-dire qui ne peut pas ne pas exister, échappe par définition à la durée. L'éternité enveloppe donc à la fois l'existence et la nécessité. Spinoza abonde ici dans le sens de Suarez qui, après avoir dressé la liste des différentes positions scolastiques se rapportant à l'éternité, identifie l'éternité à l'existence nécessaire *per se* de Dieu, eu égard à son essence. En d'autres termes, l'éternité ne serait pas seulement la négation du fait que Dieu ait été créé, ni uniquement la négation d'un commencement et d'une fin pour Lui, mais encore l'éternité aurait le sens positif de l'identité de son essence et de son existence.[821]

Pour Spinoza, en rapport avec la définition de l'éternité en tant que « l'existence même », « une telle existence se conçoit, de même que l'essence de la chose, comme une vérité éternelle, et pour cette raison, elle ne peut s'expliquer par la durée ou le temps, quand même on concevrait la durée sans commencement ni fin ».[822] La comparaison faite ici avec les vérités éternelles met en exergue le fait que l'existence de Dieu, identique à son essence, est connue intuitivement, comme d'ailleurs l'essence des vérités éternelles (axiomes et notions communes). Mais, la différence entre l'éternité de Dieu et celle de ces vérités éternelles, c'est que Dieu possèderait une essence et une existence (même identique), tandis que les vérités éternelles possèdent seulement une essence, telle qu'elle est en Dieu.

L'on comprend que, pour Spinoza, l'éternité de Dieu ne soit pas une vérité révélée ou mystérieuse de la théologie, mais une vérité d'évidence, une trivialité : « *L'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous* ».[823] Il est aussi intéressant de remarquer que l'existence de Dieu échappe à et ne peut s'expliquer par la durée ou le temps, dans la pensée spinoziste. Ici, Spinoza diverge d'avec « la pensée scolastique selon laquelle l'immuable est éternel (éternité), le muable, temporel (temps) ; l'immuable muable, éviternel (*aevum*) ».[824]

Les analyses de Thomas d'Aquin, établissant la distinction entre les trois espèces de durée précédentes, ont fait office de paradigme depuis la Contre-Réforme jusqu'au XVIIe

---

[819] *Eth*., I, Déf. VIII.
[820] *Eth*. V, 30, Démonstration.
[821] *Disputationes Metaphysicae*, Disp. L, Sec. III, x.
[822] *Eth*. I, Définition VIII et Explication.
[823] *Eth*. II, 47, Scolie.
[824] Ch. Jaquet, *Op. cit*., p. 155.

siècle.[825] La distinction thomiste entre les diverses espèces de temporalité et la représentation de la durée comme un genre se fonde sur deux principes : l'éternité, mesure[826] de la permanence se déduisant de l'immutabilité, et le temps, mesure de la corruptibilité et du changement conséquentiel au mouvement. L'*aevum* est une espèce intermédiaire entre le temporel et l'éternel. Il est l'apanage des êtres invariables quant à la substance et variables quant aux accidents et aux affections. Les anges, par exemple, sont incorruptibles à cause de leur immatérialité et restent donc stables, mais néanmoins, ils ne sont pas éternels, car, comme toute créature, ils sont soumis au double changement de la peccabilité et de la mobilité spatiale. Les corps célestes aussi sont éviternels, car ils se conservent à travers leur changement (car ne connaissent ni génération ni corruption) et conjoignent immobilité et mouvement.[827]

Il faut dire ici que Spinoza se démarque de la conceptualisation temporelle de cette tradition, ceci en récusant le caractère générique de la durée, l'attribution d'une temporalité en fonction du type d'être et la référence à l'*aevum* et à la notion de mesure. Il ne conserve que trois des quatre concepts de la Scolastique (en évinçant l'*aevum*), il redistribue leur ordre d'importance en privilégiant l'éternité et la durée et en donnant au temps un statut de mode de penser, servant à exprimer la durée. De fait, les données traditionnelles sont bouleversées.[828] Il rejette l'association temps-mouvement, car, il estime que la durée d'un corps n'est pas fonction de son mouvement, puisque la durée n'est pas plus ou moins grande selon que le mouvement de l'objet s'accélère ou diminue, et donc, il n'y a pas lieu de considérer la durée des choses mues comme étant d'une nature différente de celle des choses immobiles. Le philosophe Mehl montre d'ailleurs comment le même point de vue était prôné par Descartes.[829]

A l'instar de Descartes, Spinoza rompt donc la filiation entre durée ou éternité et la nature des choses et, du même coup, il ruine la référence à l'éviternité qui, qu'on le veuille ou non, intègre la durée du temps indéfinie et non plus infinie. En outre, Spinoza ne conçoit pas l'éternité comme une conséquence de l'immutabilité, mais comme indépendante d'elle et même comme la précédant, car désormais, l'éternité n'est pas conséquence de la permanence de l'existence, mais de la nécessité de l'existence. Contrairement à l'état de sa doctrine dans les *Pensées Métaphysiques*,[830] Spinoza ne réserve plus, dans l'*Ethique*, l'éternité à la substance, et

---

[825] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q. 10, art. 5.
[826] Ceci, même si Thomas avait déjà fait ressortir le caractère inapproprié du l'usage du terme « mesure », en un sens quantitatif à propos de Dieu car, précise-t-il, « l'éternité de Dieu n'est pas autre chose que Dieu lui-même ». *Somme Théologique*, I, Q. 10, art. 2, sol. 3.
[827] *Somme Théologique*, I, Q. 50, art. 5, et I, Q. 9, art. 2.
[828] Cf. à ce propos Ch. Jaquet, *Op. cit.*, pp. 150, 155-156.
[829] Cf. E. Mehl, *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006, pp. 57-65 (M. Fichant et J.- L. Marion, dirs) et *Lettre à Arnauld*, 4 juin 1648 et *Les Principes de la Philosophie de Descartes*, I, art. 55.
[830] *Pensées Métaphysiques* I, ch. IV, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, pp. 349-350J.

la durée, aux modes, car les deux concepts ne se définissent plus en fonction de la nature substantielle ou modale. L'éternité est ainsi étendue à tous les modes et, en particulier, aux modes infinis immédiats, comme le mouvement et le repos, et aux modes infinis médiats.[831]

En conséquence aussi, nous sentons la distinction entre éternité et durée (irréductibilité de l'une à l'autre) On ne peut définir l'éternité (définie comme l'existence nécessaire) par la durée (entendue comme continuité indéfinie d'existence).[832] On ne peut donc considérer comme strictement équivalentes éternité et sempiternité car, comme le disait déjà Thomas d'Aquin (quand bien même Spinoza ne partage pas la fin de son argumentation portant sur la notion de mesure), même si le temps n'avait ni commencement ni fin, il ne serait pas pour autant éternel, mais sempiternel, car l'éternité ne convient pas au temps, l'éternité étant la mesure de l'être permanent, et le temps la mesure du mouvement.[833]

Ayant produit ce repositionnement spinozien eu égard au lien temps-éternité dans l'Ecole, il convient à présent, avant de s'engager dans une thématisation plus approfondie, de clarifier le rapport pouvant exister entre l'éternité spinozienne et l'immortalité. Il s'agit de se demander, en fait, si le remaniement opéré par Spinoza visait aussi à ruiner tout le mystère de l'au-delà ou de l'arrière-monde tel que l'impliquait le concept mystico-métaphysique d'immortalité ou d'immortalité de l'âme. On sait d'ailleurs jusqu'à quel point Uriel da Costa, ce Juif militera contre la théorie de l'immortalité de l'âme comme étant inexistante dans la Bible. Il concevait l'homme comme une unité ontologique où l'âme constituait simplement la vie, le sang, l'esprit vital situé dans le sang ou tout ce qui est vivant, ou encore l'homme tout entier. La seule différence pour lui entre celle de l'homme et celle des animaux se trouve dans le fait que celle de l'homme serait douée de raison, mais les deux meurent à la mort du corps.[834]

2. La relégation spinozienne de l'immortalité

D'emblée, il ressort de la lecture de l'*Ethique* que le terme *immortalitas* n'y figure pas et n'est donc jamais employé pour caractériser la nature de l'existence de Dieu ou celle de l'esprit sans relation à la durée du corps. L'adjectif « immortel » figure une fois dans le scolie de la proposition XLI d'*Ethique* V, et se réfère à la croyance commune et non à la conception

---

[831] *Eth*. II, Définition V et I, 21.
[832] *Eth*. II, 44, Corollaire II, Démonstraton ; V, 24, Scolie ; I, explication de la Définition VIII.
[833] *Somme Théologique*, I, Q. 10, art. 4.
[834] Cf. J.-P. Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza, II,* 1, Sur l'immortalité de l'âme : Paris, Eds Berg International, pp. 101-139.

propre de Spinoza. L'immortalité peut apparaître comme le propre d'une existence dotée d'un commencement (génération), mais dépourvue de fin (sans la corruption), pour les dieux de la mythologie et les hommes privilégiés. Cette forme d'immortalité se conçoit toujours avec des repères chronologiques et avec les catégories de l'antérieur et du postérieur.

Mais, l'immortalité n'implique pas nécessairement un commencement, mais peut être de nature sempiternelle, dotée d'une existence sans bornes, comme on le conçoit communément. Dans ce cas, elle rejoindrait l'éternité spinozienne qui exclut tout commencement, toute fin, toute notion de temps ou de durée, et toute référence à une période antérieure à l'existence ou postérieure à la mort.[835] Il n'est pas étonnant donc que Matheron ait adopté, dans l'un de ses articles, ce concept d'immortalité ainsi conçu.[836] Toutefois, Jaquet fait remarquer[837] que le concept d'immortalité serait impropre à cause de la ténacité des relents temporels qui s'y sont sédimentés, à cause de son inlassable référence négative à la mort précisément dans la perspective d'une philosophie de la vie, et enfin, à cause d'une usurpation qui révèle l'emprise de l'imagination, car l'immortalité est la version négative et imaginative d'une réalité positive, saisissable seulement par l'entendement.

En outre, dans le *Court Traité*,[838] Spinoza déclare que, pour qu'un être puisse se proclamer immortel, il doit être indestructible et ainsi pouvoir répondre à trois conditions : ne comporter ni cause interne ni externe pouvant l'anéantir et être produit par un agent inaltérable. Le suicide, le cas extrême, étant dû, dans la perspective de Spinoza, à des facteurs extérieurs défavorables, la première condition serait remplie dans le meilleur des cas. S'agissant de la deuxième et troisième conditions, Spinoza part du principe que ce qui n'est pas produit par des causes extérieures, n'a rien de commun avec elles, et par conséquent, ne peut être détruit par leur action, tout anéantissement supposant une efficace causale et partant, une prise et un lien. L'entendement serait donc immortel s'il était prouvé qu'il échappait à l'emprise de causes extérieures et n'a rien de commun avec elles. Exhiber sa *cause productrice* et prouver qu'elle lui a communiqué son invulnérabilité seraient la seule issue. Jacquet interprète cela en affirmant que « la seule voie possible pour établir l'immortalité de l'esprit de manière indubitable est de démontrer son éternité en la fondant sur *le lien immanent qui l'unit à sa cause*.

---

[835] *Eth*. V, 23, Scolie ; I, Définition VIII, explication.
[836] A. Matheron, « Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza », in *Les études philosophiques*, juillet-septembre 1972, pp. 369-378.
[837] Ch. Jaquet, *Sub Specie Aeternitatis : Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Eds Kimé, 1997, pp. 82-85.
[838] *Court Traité*, Partie II, ch. XXVI, § 7, n°1-5.

Ainsi, ce n'est pas l'immortalité de l'âme qui est la condition nécessaire de l'éternité ; c'est, au contraire, l'éternité qui est la condition de possibilité de l'immortalité…. Car il est plus simple et plus direct de prouver l'éternité de l'entendement, en la basant sur la présence en Dieu d'une idée qui exprime l'essence du corps *sub specie aeternitatis*. » Cela expliquerait l'absence du concept d'immortalité dans l'*Ethique* comme superflu et confus. Par conséquent, le ton est déjà donné dans lequel le lecteur d'*Ethique V* est invité à ne pas confondre l'éternité de l'âme avec :

a. La recherche d'une immortalité conçue comme désir de se conserver sur fond de peur de la mort.[839]

b. Une conception religieuse naïve réduisant l'éternité à la promesse d'une autre vie faite aux élus-croyants, vie à venir. Chez Spinoza, l'éternité est *hic et nunc*. Il ne se résume pas à ceci, néanmoins. Il ne s'agit pas de nier la constitution des arrières-mondes.

c. Conception mystique de l'éternité, se bornant à transposer cette éternité *hic et nunc*.

d. Une conception philosophique, à partir de Descartes, sur l'immortalité de l'âme.

Chez Descartes, la question de l'immortalité de l'âme était reconduite à un préalable philosophique qui est la distinction de l'âme et du corps. Cette immortalité de l'âme est devenue philosophiquement vraisemblable et théologiquement certaine.

3. *Sub specie aeternitatis*

La question difficile sera, en revanche, de savoir dans quelle mesure les hommes peuvent avoir accès à cette éternité. C'est le rôle dévolu à la fameuse expression « *sub specie aeternitatis* »,[840] que l'on rencontrera dans des énoncés tels que « en Dieu il y a nécessairement une idée qui exprime, *sub specie aeternitatis,* l'essence de tel ou tel Corps humain », ou encore qu'il est « de la nature de la raison de percevoir les choses *sub specie aeternitatis* ». [841]

Cette expression est le propre même d'*Ethique V*, et surtout de la deuxième partie du dernier livre.[842] L'objet de cette dernière partie est de déterminer ce qui, en nous, est éternel, ce qui est en harmonie avec l'ordre véritable de la Nature, qui permet d'y reconnaître Dieu et de

---

[839] *Eth*. V, 34, Scolie.

[840] Les occurrences de cette expression sont presque toutes regroupées dans les 20 dernières propositions de l'*Ethique*, ceci sans oublier les occurrences du livre V.

[841] *Eth*. V, 22.

[842] Selon Filippo Mignini, la formule apparaît 19 fois et uniquement en *Eth*. V. L'on rencontre la variante *sub aeternitatis, seu necessitatis specie* en IV 62 dém., alors que *sub quadam aeternitatis specie* se rencontre une fois dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 108, ad. 5), une fois dans le *Traité théologico-politique* (ch. 6).

trouver dans cette reconnaissance la béatitude et le salut. La difficulté consiste à déterminer la traduction appropriée de cette expression qui enveloppe des thèmes comme l'immanence spinozien, le salut, l'éternité de l'âme, la connaissance du troisième genre et naturellement la place du corps, puisque Spinoza dira que « l'Esprit ne conçoit rien *sub aeternitatis specie* qu'en tant qu'il conçoit l'essence de son Corps *sub aeternitatis specie* (// prop. 29 et Démonstration), c'est-à-dire qu'en tant qu'il est éternel ».[843]

Trois tendances se dessinent.

Premièrement, l'idée d'une incomplétude d'éternité. D'où les traductions « sous une espèce d'éternité » (Pautrat), « avec une sorte d'éternité » (Appuhn). Gueroult se demande d'ailleurs ce que cela peut bien être si ce n'est qu'une « apparence » ou « illusion » d'éternité. « L'expression *sub specie aeternitatis*, dit-il, n'offre ni la moindre difficulté, ni la moindre équivoque. Elle signifie que, lorsque, de quelque façon que ce soit, nous connaissons les choses *au point de vue de Dieu*, nous les connaissons *au point de vue de l'éternité divine*, telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire telles que Dieu les connaît, à savoir comme suivant de la nécessité de sa nature éternelle ; ce qui est le propre de toute connaissance adéquate, rationnelle ou intuitive. »[844]

Deuxièmement, partageant l'orientation de pensée de Gueroult, d'autres commentateurs la rendent par « sous l'aspect de l'éternité » (Rousset,[845] Alquié), « sous l'angle de l'éternité » (Macherey).

Enfin, troisièmement, critiquant le subjectivisme des deux tendances précédentes tendant à saper l'objectivité du point de vue de la nécessité ou de l'éternité, d'autres commentateurs ont innové, proposant tantôt « sous l'espèce de l'éternité » (Guérinot, Misrahi, décalque du latin avec le risque de l'évocation théologico-scolastique), tantôt « sous la catégorie de l'éternité » (Moreau, Matheron, Brunschvicg, avec le risque d'un amalgame avec Aristote), tantôt « sous la forme-idée-conception de l'éternité ». En tout état de cause, vu le contexte d'*Ethique* V, Spinoza entendrait vraisemblablement par-là, adéquatement, en vérité, comme Dieu ou comme la raison les comprennent. « *Sub specie aeternitatis* », en somme, dans le jour (le *specie* permettant de rendre les choses visibles) de l'éternité.

Après avoir tenté de mettre en perspective l'orientation éternitaire spinozienne, ce tour d'horizon serait incomplet si, avant d'en entamer le déploiement plus approfondi, nous

---

[843] Eth. V, 31, Démonstration.
[844] M. Gueroult, *Spinoza II* …, Appendice n° 17, pp. 609-615.
[845] Cf. B. Rousset, *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968, pp. 30-37.

négligions de mettre en évidence la structure d'*Ethique* V et de le situer par rapport à l'ensemble de l'*Ethique*. Les enjeux décisifs seront, entre autres, de comprendre la raison d'être d'une cinquième partie et le devenir du corps dans une nouvelle dimension de pensée où l'auteur « passe maintenant à ce qui appartient à la durée de l'Esprit *sans* relation au corps ».[846]

C. Présentation structurelle et comparative d'*Éthique V*

Le livre V de l'*Ethique* se divise en deux parties. Après avoir traité du pouvoir de l'âme sur les affections (V, 1-20), dans un premier temps, Spinoza annonce, dans un deuxième temps, qu'il va passer à la durée de l'âme sans relation avec le corps (V, 21-42). Trois questions s'enchaînent alors : le troisième genre de connaissance, l'amour intellectuel de Dieu et la béatitude. Les propositions 14-20 montrent comment la Raison, à partir d'un certain niveau de développement, devient conscience explicite du vrai Dieu. Nous sommes encore avec le Corps. Des propositions 5-20, l'on est toutefois frappé par le fait que Spinoza poursuive le classement des affects. La poursuite interrompue d'une telle entreprise de hiérarchisation est justement le mécanisme même de la libération éthique, consistant à opposer (comme en IV, 7), non pas l'entendement aux affects, mais certains affects « contraires et plus forts » à d'autres affects. La fin de cette affaire consiste dans l'adéquation dans et par l'entendement : la voie d'accès demeure affective. Alors que, la hiérarchie croissant de puissance des affects passifs (III, 58), dans la partie IV, entraînait une servitude croissante, le début de la partie V, inversant les signes, cherchera dans la hiérarchisation croissante de puissance des affects « qui naissent de la raison »,[847] la voie d'accès vers la liberté.

Du coup, un renversement de perspective s'opère ici. En *Eth*. IV, la puissance de l'affect passif devait être fuie, car sa présence puissante s'avérait dangereuse, dévastatrice.[848] En *Eth*. V, l'affect actif le plus puissant devra être recherché, cultivé. La puissance supérieure d'un affect se fait maintenant « remède ».[849] La croissance quantitative de la proportion d'idées adéquates par rapport aux idées inadéquates ne sera donc que la conséquence ou l'expression immédiate de la supériorité quantitative des affects actifs « nés de la raison », sur les affects passifs. Un affect né de la raison, selon le début du livre V, a toujours une « présence » plus

[846] *Eth*. V, 21, Scolie.
[847] *Eth*. V,7.
[848] *Eth*. IV, 11, 12 et Corollaire, et 13, 9, 13 Démonstration.
[849] *Eth*. V, 20, Scolie.

constante qu'un affect passif, ceci par la constance de leurs objets et de leurs causes.[850] Spinoza décrit tout le travail de sape-usure que mènent les affects actifs contre les passifs, un peu comme l'action incessante des vagues finit par réduire les rochers pourtant intrinsèquement plus résistants qu'une vague. Envisagés de ce point de vue, les propositions 5-20 d'*Eth. V* se développent dans une direction constante, qui mène à l'établissement de l'*amor erga Deum* en tant que l'affect actif le plus puissant, jusqu'ici.[851] De sorte que, plus cet affect né de la raison grandit en nous, moins il asservit, moins il obsède, donc plus il diminue nos obsessions et remplit l'âme d'affects actifs.[852]

L'aboutissement ultime de cette manifestation de la supériorité quantitative de puissance des affects actifs sur les affects passifs est enfin atteint en *Eth*. V 20, qui amorce, pour reprendre les termes de Ramond, et que développe Matheron dans ses ouvrages,[853] « le cycle de la montée de la rationalité dans la communauté des hommes raisonnables, dont l'accomplissement, en V 40 *Scolie*, est l'identification de l' « intellect éternel et infini de Dieu » à « l'ensemble » des âmes humaines raisonnables ».[854] Ainsi, le but général de la déduction des 20 premières propositions de l'*Ethique* est de montrer comment les affects « nés de la raison » peuvent l'emporter en puissance sur les affects passifs. Voilà pourquoi V 20 *Scolie* résume l'ensemble des « remèdes » développés et déduits précédemment par l'expression « tout ce que l'Esprit, considéré en lui-même, peut contre les affects ».

Toutefois, l'on pourrait se demander s'il n'était pas possible de s'arrêter en *Eth. IV*, ceci à cause de la possibilité que présente Spinoza d'atteindre la parfaite satisfaction en soi-même (*acquiescentia in se ipso*), le contraire d'inquiétude (l'incapacité d'atteindre le repos, *acquiescere* signifiant s'arrêter). Il s'agit de la satisfaction ayant pour terme soi-même, le contentement suprême, le souverain bien du deuxième genre de connaissance, au lieu de l'inquiétude effrénée de ceux qui tendent vers des biens extérieurs, ballottés par la peur. Par-delà *Eth. IV*, il y aurait donc l'enjeu du plus puissant affect développé dans les *Eth*. V 1- 20 et, bien plus encore, la connaissance du troisième genre (*sub specie aeternitatis*), la béatitude (le souverain bien du troisième genre) et l'amour intellectuel de Dieu, dont traitent les propositions 21-42.

Selon Matheron, il y a continuité et discontinuité : continuité, car la connaissance du troisième genre est le prolongement du second et nous ne devenons pas vraiment

---

[850] *Eth*. V, 7.
[851] *Eth*. V, 20.
[852] *Eth*. V, 11, 16.
[853] Entre autres, A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Eds de Minuit, pp. 543-613.
[854] Ch. Ramond, *Spinoza et la pensée moderne, Constitutions de l'Objectivité*, Paris, L'Harmattan, p. 245.

éternels puisque, sans bien le savoir, nous l'étions depuis toujours ; discontinuité, car la transformation de la raison en autre chose nous fait accéder à une dimension jusqu'alors inaperçue, du plan de la durée à celui de l'éternité et, en découvrant ce que nous sommes, nous nous engageons dans une nouvelle forme d'existence nous procurant une nouvelle forme de bonheur.[855]

En outre, l'on pourrait aussi parler de continuité / discontinuité entre Eth. II et Eth. V. En effet, l'examen des propositions 45-47 et de leurs démonstrations, et en particulier du scolie de la proposition 45 (mais aussi 29 et 31) d'*Ethique* II, révèle que ce deuxième livre nous fait déjà toucher du doigt la racine éternelle de l'existence de l'âme. La force ou puissance singulière d'exister du corps dont parle Spinoza dans ces démonstrations et scolies, consiste précisément en l'essence singulière éternelle du corps, car « la puissance ou effort par lequel seule ou avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose (une chose quelconque), par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien à part l'essence donnée, autrement dit actuelle, de cette chose ».[856] Quoique uniquement posée comme donnée et actuelle, et non comme éternelle, cette essence possède les caractères de l'essence éternelle, car elle échappe à la chaîne des causes finies et dépend de Dieu seul comme sa cause absolue. Néanmoins, tout en pénétrant jusqu'à la racine éternelle de l'existence du corps, le livre II ne saisit cette racine que dans la nécessité éternelle de Dieu, alors que le livre V la saisit simultanément et primordialement dans l'éternité de l'essence du corps.

La question épineuse sera, en revanche, de savoir dans quelle mesure les hommes pourront avoir accès à cette éternité et sous quelle forme ontologique exactement. Cette massive problématique fera l'objet des développements qui vont suivre. Pour pouvoir répondre à cette question délicate de la participation de l'homme à « l'éternité », nous l'aborderons, dans un premier temps, par le biais des *notions communes.* Car, il nous semble que les notions communes, entre autres, jouent un rôle décisif dans la théorie spinoziste quand il s'agit de dire comment une propriété de la substance peut aussi appartenir aux modes, et ainsi former des idées adéquates. Voilà pourquoi nous y revenons.

---

[855] A. Matheron, *Op. cit.*, p. 571.
[856] *Eth*. III, 7, Démonstration.

CHAPITRE II

DÉPLOIEMENT CONCEPTUEL DE L'ÉTERNITÉ SPINOZIENNE

A. Notions communes : un pont vers l'éternité du troisième genre de connaissance

Grâce aux *notions communes*, la nature naturée particulière ne se contente plus de jouir d'une durée finie ou sans fin, mais se voit dotée d'une existence actuelle présente *et* éternelle. L'existence des notions communes semble être l'une des conditions de possibilité de l'extension d'une propriété caractéristique de la substance, à ses modes infinis et finis. Comment donc une propriété de la substance peut-elle appartenir aux modes ? N'y a-t-il pas là une négation ou une contradiction de la spécificité divine, puisque ce qui est propre devient commun ?

Sous l'appellation de notion commune, Spinoza place l'ensemble des propriétés communes à toutes ou à certaines choses et les présente aussi dans une partie et dans le tout. Une notion commune ne constitue l'essence d'aucune chose singulière. Or, l'éternité ne constitue pas l'essence de Dieu, puisqu'elle n'est pas un attribut, ni l'essence des choses singulières, puisqu'elle peut être conçue sans Baruch ou Roger et s'appliquer aussi à eux. En outre, l'éternité remplit aussi une autre condition pour être considérée comme une notion commune, à savoir sa conception en tant qu'idée adéquate. En effet, puisque « l'Esprit humain a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu », « l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous ».[857] Mais, Spinoza ajoute que cela n'implique pas que les hommes aient une connaissance également claire de Dieu et des notions communes. Cette inégalité s'expliquerait, selon Spinoza, par la confusion que les hommes font entre durée illimitée, imagination, mémoire *et* éternité.[858] Spinoza adopte une hiérarchisation de la connaissance, en trois genres, dont « l'enjeu est aristotélicien plutôt que cartésien ».[859]

Cette confusion, là où elle existe, correspondant à *la connaissance du premier genre* nécessairement inadéquate, n'est pas pour autant exempte de la conscience de l'éternité de

[857] *Eth*. II, 47, et Scolie.
[858] *Eth*. V, 34, Scolie.
[859] F. Mancini, *Op. cit*., 115.

l'esprit. Ce degré de conscience d'éternité, conçu comme une survivance du sujet, est propre à tous les hommes et peut-être aux animaux, quoique Spinoza ne se prononce pas directement sur ce point. Car, si tous les hommes sont conscients de l'éternité de leur esprit, ils ne la conçoivent pas avec une égale clarté et se trompent sur sa nature. Ce qui forme l'unité du premier genre de connaissance, ce sont les signes, définissant l'état d'une pensée enveloppée, non expliquée. Ce sont aussi les affections passives et leur enchaînement.[860] C'est le niveau de l'expérience vague, au gré des rencontres hasardeuses, dominée par l'imagination et des idées inadéquates.

Le *second genre de connaissance* dans l'*Ethique* correspond à l'état de raison : c'est une connaissance des et par *notions communes*. En tout état de cause, c'est la position défendue par Deleuze, qui ajoute que « c'est là, (…), qu'apparaît la véritable *rupture* entre les genres de connaissance. Avec les notions communes, nous entrons dans le domaine de l'expression : ces notions sont nos premières idées adéquates, elles nous arrachent au monde des signes inadéquats. (…) Les notions communes sont une des découvertes fondamentales de l'*Ethique.* (…) *La majeure partie de l'Ethique, exactement jusqu'en V 21, précise Deleuze, est écrite dans la perspective du second genre de connaissance ».*[861] Mais, l'idée de Dieu n'est pas rigoureusement parlant une notion commune, quoique beaucoup de textes conduisent dans cette direction,[862] car les notions communes s'appliquent à des choses qui peuvent être imaginées, alors que Dieu ne pourrait pas l'être comme les autres choses.[863] Disons qu'une notion commune est une idée adéquate, c'est-à-dire expressive, exprimant l'essence même de Dieu *en tant que* Dieu est la source de tous les rapports constitutifs des choses. Nous sommes encore dans la connaissance du second genre ici, selon Deleuze. Car, des sentiments actifs ou des joies actives découlent des notions communes « avec accompagnement de l'idée de Dieu ». L'amour de Dieu constitue ces joies.[864] En effet, l'effort suprême de la raison, en tant que concevant des

---

[860] *Eth*. II, 41, Démonstration.

[861] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, p. 269, 271, 275. Une controverse significative existe entre commentateurs ici : Doit-on considérer l'*Ethique* dans son ensemble comme écrite du point de vue du troisième genre de connaissance, ou doit-on considérer, au contraire, que le troisième genre ne devient effectif qu'à partir d'un certain moment du texte, que Deleuze croit que Spinoza situe ici (V 22), et que d'autres relèvent encore plus souvent en V 36. Gueroult et Ramond, de leur côté, font remarquer que nulle part Spinoza ne signale une telle transition, car l'*Ethique* est démontrée par un système constant de renvoi à des propositions antérieures, mettant en évidence sa spécificité systématique et organique, régressive et arborescente, et niant « une supposée linéarité ». La libération s'opérerait progressivement par la raison elle-même, d'un bout à l'autre de l'ouvrage, sans rupture d'avec elle à aucun moment dans *Ethique* V. Et pourtant, le contenu des passages des deux points de rupture généralement admis semble indiquer une rupture… Cf. M. Gueroult, *Spinoza, t. II, l'âme (Ethique, II),* Paris, Aubier, 1974, pp. 455, sv. ; et Ch. Ramond, *Spinoza et la pensée moderne, constitutions de l'objectivité,* Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 204-214.

[862] Cf. *Eth*. II, 45-47 et V, 14, 15 : Spinoza dit que l'on peut joindre et ramener toutes les images à l'idée de Dieu.

[863] *Eth*. II, 47, Scolie.

[864] *Eth*. V, 15, Démonstration.

notions communes, est de connaître et d'aimer Dieu.[865] Chaque notion commune, à son propre niveau, exprime Dieu (comme source des rapports se composant dans les corps auxquels la notion s'applique) et nous conduit à Sa connaissance en tant que pointe de la connaissance du second genre et pivot qui nous détermine à entrer dans le troisième genre. Dans le deuxième niveau de connaissance, c'est l'idée de Dieu qui sert de fondement (c'est-à-dire de vraie source motrice) au troisième niveau, dans lequel nous ne pouvons entrer qu'en « sortant » du second niveau.

Cette entrée dans *le troisième genre* nous plonge dans un nouvel état et un nouveau contenu. L'on passe (transition) de l'attribut en tant que *propriété commune* à tous les *modes existants* qui lui correspondent, à l'attribut en tant que constituant l'*essence singulière* de la substance divine et en tant que contenant toutes les *essences particulières* de modes. Par exemple, il faut d'abord concevoir l'étendue comme une notion commune avant de la comprendre comme ce qui constitue l'essence de Dieu. Nous commençons par former des notions communes qui expriment l'essence de Dieu, et alors nous pouvons comprendre Dieu comme s'exprimant lui-même dans les essences.

En somme, les idées du second niveau se définissent par leur fonction générale, s'appliquent aux modes et font connaître la composition des rapports caractérisant ces modes. Cette condition *indirecte* de notre connaissance n'est pas *la* condition pour toute connaissance, néanmoins. Car, les idées du troisième niveau, qui se définissent par leur nature singulière, qui représentent l'essence de Dieu et nous font connaître les essences particulières telles qu'elles sont contenues en Dieu lui-même, engagent à former-conquérir une voie plus *directe*. Comme nous aurons l'occasion de le voir, la connaissance suprême du troisième genre comprend trois données[866] : une idée adéquate de nous-mêmes ou de notre propre essence (idée qui exprime l'essence de notre corps *sous l'espèce de l'éternité*) ; une idée adéquate du plus grand nombre de choses possibles dans leur essence ou sous l'espèce de l'éternité ; et une idée adéquate de Dieu en tant que Dieu contient toutes les essences dans la production de chacune en particulier. Le moi, les choses et Dieu sont donc les trois idées du troisième niveau d'où découlent des joies actives, un désir de connaître plus de choses et un amour intellectuel de Dieu.

Qu'est-ce qui assure donc l'éternité de notre âme, et quel rapport a-t-elle avec la vie présente ? Pour Spinoza, le gouvernement de la vie actuelle, par la raison, nous met en rapport

---

[865] *Eth*. IV, 28, Démonstration. Rapporté aux notions communes, ce Dieu, plutôt impassible ici, n'a pas à répondre à notre amour, car Dieu serait exempt de joies, actives ou passives, ayant un quelconque rapport à l'imagination, même maîtrisée.
[866] *Eth*. V, 36, Scolie.

avec quelque chose d'éternel, car les notions communes, qui se rapportent aux modes infinis et éternels, représentent les objets sous une certaine forme d'éternité.[867] Essentiellement adéquates, elles engendrent des idées adéquates comme elles, selon des rapports indépendants de la durée ; par suite, tout ce qu'une âme conçoit d'idées, cette sorte est éternelle[868] ; déjà donc, dans cette mesure, l'âme est éternelle par l'éternité de ce qu'elle connaît clairement et distinctement ; car, dans le spinozisme, l'éternité se communique de la chose connue à l'esprit connaissant.

Dans notre lancée, osons poser une question directe : Qui est éternel ? Les philosophes sages, les croyants, le commun des mortels, les animaux, peut-être ? Est-il possible de donner congé à la spéculation métaphysique, ne serait-ce que momentanément, pour se demander si on peut éprouver l'éternité expérientiellement de ce côté-ci de l'éternité, *hic et nunc*, si tant est que l'on puisse démontrer l'existence d'une éternité *post mortem* ?

B. L'éternité en tant que sentie et expérimentée

Spinoza nous surprend par une déclaration catégorique, à savoir : « Et néanmoins *nous* **sentons et savons d'expérience** *que nous sommes éternels.* »[869] Trois grandes tendances interprétatives émaillent la compréhension de cette déclaration.

Nous découvrons une de ces tendances chez Moreau. Cette forme d'éternité serait d'ordre intellectuel, mais ne donnerait pas une connaissance parfaitement adéquate et ne serait pas réductible à la raison ni à la science intuitive. *L'expérience* fournit des enseignements certains et probants ou des confirmations, des expressions spinozistes fréquentes comme « l'expérience l'enseigne assez » ou « l'expérience le montre suffisamment » en rendent compte ; mais, elle ne remplace pas une connaissance adéquate car, si l'expérience a une validité, elle reste aussi limitée.[870] L'expérience spinoziste ne s'apparenterait ni à un vécu empirique, ni à une aventure mystique, ni ne serait l'apanage de la classe du troisième genre, puisque Spinoza parle toujours de *concevoir sub specie aeternitatis*, mais jamais d'éprouver ou de sentir *sub specie aeternitatis*. D'où l'impossibilité, selon Moreau, d'identifier « éprouver-sentir que nous sommes éternels » et « concevoir du point de vue de l'éternité ». Car, en outre, l'expérience spinozienne serait toujours ce que « tout le monde sait », et pas les sages. Elle ne

---

[867] *Eth*. II, 44, Corollaire II.
[868] *Eth*. V, 38 – 40.
[869] *Eth*. V, 23, Scolie.
[870] Cf. à ce propos P.- F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, pp. 227-315.

correspondrait donc ni à la « perspective fondamentale » de l'éternité de l'âme par rapport au corps conçu *sub specie aeternitatis,* ni à la « perspective différentielle » où l'éternité ne se définit plus par rapport à l'essence du corps mais par rapport à la connaissance du troisième genre qu'a l'âme de Dieu, des choses et d'elle-même (réservée à certains hommes), et le sentiment d'éternité spinoziste ne serait pas non plus lié au corps (ni essence ni aptitudes).[871] A quoi correspond-elle donc ?

Moreau problématisera et tentera de formuler les conditions de résolution de cet aspect de l'éternité spinoziste en se demandant s'il était « possible de décrire une structure qui soit entièrement intérieure à l'âme et qui pourtant ait des effets analogues à ceux du corps pour produire un sentiment ? Qu'est-ce que cette structure quasi mémorielle ? Comment l'âme sent-elle les démonstrations ? »[872]

Sa solution est que cette structure mémorielle est confiée aux *démonstrations* puisque Spinoza dit, dans le même scolie de la proposition 23, que « *les yeux de l'Esprit (qui « ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celles qu'il a en mémoire ») par le moyen desquels il voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes* ». Ce sont les démonstrations (« les yeux de l'âme ») qui nous feraient *éprouver* l'éternité de l'âme, de notre âme ; ce sont elles qui seraient les organes qui nous mettent en contact avec les choses et nous donneraient ce sentiment. Dans notre contact avec les choses corporelles, nous éprouvons notre corps et donc notre âme ; dans notre contact avec les choses théoriques, nous éprouvons notre puissance de démontrer et, par conséquent, notre âme aussi, où cette puissance de démontrer est enracinée. L'éternité est la nécessité de l'existence. L'expérience de l'éternité, c'est le fait que nous vivons en régime d'expérience et surgit sur fond d'une vie naturelle. L'expérience de l'éternité est « la saisie différentielle de la nécessité sur fond de contingence » (temporelle). Quelque chose de notre existence est irréductible à notre contingence.

Moreau conclura que « le sentiment de la finitude est la condition du sentiment de l'éternité et, même, en un sens, il est le sentiment de l'éternité ».[873] La finitude comme sentiment d'impuissance et d'insatisfaction nous fait tendre vers (vectorisation) l'éternité. Dans sa limitation même, la finitude joue « un rôle intensément positif, puisqu'elle dessine les linéaments du nécessaire et induit à l'assumer comme éternel ».[874] L'individu rationnel (connaissance du deuxième genre), puisque c'est de lui qu'il s'agit, fait, occasionnellement, par

---

[871] P.-F. Moreau, *Op. cit*., pp. 291, 292, 537-540.
[872] *Idem*, p. 543.
[873] *Idem*, pp. 544-549.
[874] *Ibidem*.

accident, dirions-nous, l'*expérience* de l'éternité, comme condition du troisième genre, ceci, à l'occasion des démonstrations mathématiques car, « les démonstrations sont les yeux de l'âme », selon Spinoza. Cela réveille dans l'esprit la conscience de l'éternité. C'est l'articulation, par étincelle, entre le deuxième et le troisième genre. Ce n'est pas le premier pas du troisième genre, car nous sommes encore dans le deuxième, car la démonstration reste discursive, et non intuitive. On peut en rester au niveau mathématique et ne pas le cultiver. Nous pouvons avoir l'illusion de passer de la durée à l'éternité, lorsque nous découvrons avec patience et longueur de temps que la connaissance du troisième genre nous ouvre la voie du salut.

Mais, l'on pourrait se demander si l'expérience de la *nécessité* nous familiarise forcément avec *l'éternité*, puisque, si tout ce qui est éternel est nécessaire, tout ce qui est nécessaire n'est pas forcément éternel, ce qui fait dire à Jaquet[875] que la nécessité *à elle seule* ne suffit pas pour expliquer l'apparition du sentiment d'éternité. Et c'est ici que nous basculons dans la deuxième tendance interprétative de la compréhension du sentir et de l'expérience de l'éternité. La question que pose Jaquet consiste à savoir comment et pourquoi les démonstrations nous font sentir et expérimenter que nous sommes éternels ? Puisque sentir, c'est voir, et expérimenter, c'est observer avec les yeux de l'esprit, que sont les démonstrations ? Il s'agit donc de vérifier ce qui, dans l'essence d'une démonstration engendre des sentiments, des sentiments d'éternité.

Sachant qu'une démonstration est un enchaînement ordonné d'idées adéquates déduites les unes des autres qui produit effectivement en nous un sentiment qui accompagne la possession de l'idée vraie dans l'entendement, à savoir *le sentiment de la certitude* (qui ne se réduit pas aux affections liées à la mémoire et à l'imagination), la certitude exprime donc la manière dont nous sommes affectés par le vrai (nous l'éprouvons). « La certitude n'est rien d'autre que l'essence objective elle-même ; c'est-à-dire que la façon dont nous *sentons* l'essence formelle est la certitude même ».[876] Or, la vérité est *norma sui* (norme d'elle-même) et du faux. De là, Jaquet[877] va donc travailler l'idée spinozienne de certitude à la recherche de son lien avec l'éternité. Être certain, c'est savoir qu'on sait, se savoir savoir. Toute certitude, de par sa réflexivité, implique une idée de soi, de son propre esprit qui ressent l'essence formelle d'une chose. Tout savoir est en même temps savoir de soi. La certitude comprend l'idée de la

---

[875] C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis : Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Eds Kimé, 1997, pp. 100-102.
[876] *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, GF Flammarion, 1964, § 35.
[877] C. Jaquet, *Op. cit.*, pp. 103, 104.

chose et l'idée de soi. Toute démonstration implique un être qui perçoit le vrai avec l'idée de soi comme cause (*causa sui*). Elle nous fait expérimenter l'éternité de notre entendement, car une idée vraie le demeure. Notre esprit n'est pas une faculté, mais une idée composée d'un certain nombre d'idées. Quand nous avons une idée vraie, nous sentons que cette idée *constitue* notre esprit, nous éprouvons donc que nous sommes éternels, car l'ensemble ordonné des idées adéquates qui le constituent est éternel.

L'homme saurait donc qu'il y a quelque chose en lui qui est éternel, mais il se sait aussi et de par là même éternel. Il est alors conscient de soi, car ne possèderait pas seulement l'idée d'une chose, accompagnée de l'idée de soi-même, comme cause, mais il a l'idée de soi avec soi pour cause. Si l'idée est adéquate, il atteindrait alors le plus haut degré de certitude. Mais, le sage est le seul à être conscient de lui-même et possède cette certitude *suprême* car, coïncidant parfaitement avec ses idées, il est conscient de soi, des choses et de Dieu, ce qui est une seule et même chose. Toutefois, tous les hommes ont le sentiment de leur éternité, car tous possèdent au moins une idée vraie : « *habemus enim ideam veram* ».[878]

Jaquet[879] conclut en affirmant que ce n'est pas la connaissance vraie qui est la condition *sine qua non* de l'éternité de l'esprit, mais l'inverse. La possibilité d'une science intuitive dépend donc de la possibilité d'une éternité de l'esprit, car la raison disposerait du pouvoir de percevoir les choses *sub quadam aeternitatis specie* en vertu de sa capacité à comprendre leur nécessité ou en vertu de la nature de son objet : « *Le troisième genre de connaissance dépend de l'esprit comme cause formelle, en tant que l'esprit est lui-même éternel* ». Cette opération ne se limiterait pas seulement au troisième genre de connaissance (l'intuition), mais concernerait aussi le second (la raison déductive), puisque Spinoza déclare que « ***tout*** *ce que l'esprit comprend sub specie aeternitatis, il le comprend, non de ce qu'il conçoit l'existence présente actuelle du corps, mais de ce qu'il conçoit l'essence du corps sub specie aeternitatis* ».[880]

Mais Jaquet prend bien soin de préciser que l'expérience de l'éternité dont parle Spinoza ici n'est *pas intuitive* mais *sentie*. Le travail patient de l'idée adéquate est l'organe du développement de cette expérience sentie. *C'est un sentiment de notre éternité qui n'est pas la connaissance de l'éternité*. Il nous fait y accéder si nous le cultivons. Mais, la finitude de l'existence dans la durée n'est pas une objection à l'éternité. En conséquence, l'expression « sentons et expérimentons » n'impliquerait pas que les hommes aient une connaissance

---

[878] *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, GF Flammarion, 1964, § 33.
[879] C. Jaquet, *Op. cit.*, pp. 105, 106.
[880] *Eth*. V, 29.

également claire des notions communes, *a fortiori* de Dieu, ou encore de l'éternité. Cette inégalité s'expliquerait, selon Spinoza, par la confusion que les hommes font entre durée illimitée, imagination, mémoire *et* éternité.[881] Cette confusion, là où elle existe, correspondant à la connaissance du premier genre nécessairement inadéquate, n'est pas pour autant exempt de la conscience de l'éternité de l'esprit. Ce degré de conscience d'éternité, conçu comme une survivance du sujet, est propre à tous les hommes et peut-être aux animaux, quoique Spinoza ne se prononce pas directement sur ce point. Car, si tous les hommes sont conscients de l'éternité de leur esprit, ils ne la conçoivent pas avec une égale clarté et se trompent sur sa nature. En raison de la présence en Dieu d'une idée exprimant l'essence du corps *sub specie aeternitatis*, la connaissance de l'éternité de l'entendement peut aller d'une quasi-inconscience (pour les ignorants) à la conscience claire et distincte (les sages). Cette éternité « sentie et expérimentée » appartiendrait à tous les hommes (« *nous* ») et, selon Jaquet, se situe entre l'éternité imaginée et l'éternité adéquatement connue propre aux sages.

Enfin, une troisième tendance explicative de l'expérience de l'éternité est différente de celle de Moreau et aussi de Jaquet, qu'on le veuille ou non, il s'agit de celle de Gueroult.[882] Il établit une *distinction entre l'ordre gnoséologique et l'ordre ontologique*, distinction qui ne doit pas nous inviter à croire que nous commençons à être éternels parce que nous commençons à nous connaître comme tels. Nous sommes « toujours déjà » éternels, même si nous ne le savons pas. Cette éternité-là n'a pas de commencement, ni après la mort, ni après le moment historique de notre vie temporelle où nous aurions accédé au troisième genre de connaissance et acquis la conscience de notre éternité.[883] En d'autres termes, la connaissance du troisième genre, étant en soi éternelle en toute âme existant en acte, que l'âme en ait ou non conscience, est la lumière immanente à toutes les âmes, mais que toutes n'aperçoivent pas. Elle n'est pas le résultat de la réflexion qui la découvre et l'accomplit, mais créatrice d'une réflexion qu'elle mène vers elle.

Par conséquent, comme toute idée imaginative enveloppe la connaissance adéquate de l'essence de Dieu, il se trouve, sans qu'il soit nécessaire d'en appeler à l'éternité de l'essence, que la connaissance adéquate de Dieu est donnée à l'âme dès son entrée dans la durée. Si la connaissance du troisième genre, en tant qu'éternelle et fondée dans l'essence éternelle de l'âme, est étrangère à un progrès temporel au cours duquel la réflexion la ferait naître en l'homme, il ressort néanmoins avec une égale évidence que, originellement hantée par

---

[881] *Eth*. V, 34, Scolie.
[882] M. Gueroult, *Spinoza II, Op. cit.,* pp. 441-443.
[883] *Eth*. V, 31, Scolie.

l'imagination et des idées confuses et mutilées, l'esprit ne peut jouir d'emblée de cette connaissance. On peut donc parler d'un travail de progrès, tout en l' « *expérimentant* » comme l'automanifestation de l'être dans l'esprit, auto-épiphanisation de la vérité en tant que subjugation-engloutissement de la connaissance imaginative, ou simplement primauté de la connaissance du troisième genre.

Gueroult émet une idée fine à ce propos en faisant remarquer que la connaissance imaginative « est incapable de tendre et de progresser vers une connaissance supérieure à elle, car elle ne peut que « persévérer dans son être », c'est-à-dire dans ses idées inadéquates »,[884] étant bien entendu, comme le dit Spinoza, que « l'effort ou Désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre, (car) les idées qui en nous sont claires et distinctes, autrement dit qui se rapportent au troisième genre de connaissance, ne peuvent suivre d'idées mutilées et confuses, mais d'idées adéquates autrement dit des deuxième et troisième genres de connaissance ».[885]

Ni Moreau, ni Jaquet n'aboutissent car, selon Gueroult, dans le *scolie* de la proposition 23 d'*Ethique V,* les expressions « sentir » et « expérimenter » (que nous sommes éternels) « désignent le sentiment que l'Âme a de l'éternité tant de *l'essence singulière de son Corps que de sa propre essence singulière*. Expérience ou sentiment qui, comme la joie et l'amour qui l'accompagnent, n'a rien d'affectif, mais est *purement intellectuel*, car l'Âme, étant ici entendement pur, est *entièrement dégagée de toute imagination*. Le terme d'*expérience* marque seulement cette jouissance de l'éternité même que confère l'immédiateté de la connaissance intuitive, et qu'exclut la médiateté de cette connaissance discursive dont la Raison est l'organe < celle du deuxième genre de Moreau > ».[886] Là où Jaquet étend l'expérience de l'éternité de la connaissance du premier genre au troisième, et Moreau au deuxième, Gueroult l'installe dans le troisième.

Ces divergences exigent donc nécessairement que nous poussions plus loin à la recherche de ce qui est indiscutable en la matière chez Spinoza.

---

[884] M. Gueroult, *Spinoza II, op. cit*., p.443.
[885] *Eth*. V, 28 et Démonstration.
[886] M. Gueroult, *Op. cit*., p. 440.

C. Éternité, Essence et genres de connaissance

L'éternité des âmes spinoziennes est plus que leur participation à l'ordre nécessaire de la nature. L'âme est l'idée du corps, et tant que le corps existe, elle en exprime les modifications passagères par des idées, elles-mêmes passagères. Cette partie de l'âme qui sent, imagine, se souvient en vertu des causes extérieures dont le corps est affecté, périt donc avec le corps et comme lui.[887] L'essence éternelle du corps humain ne comprend pas les idées et les affections liées à la durée du corps et qui disparaissent avec lui. Les images et les souvenirs se rattachent à la durée du corps, naissent et meurent avec lui, mais ils ne sont pas englobés dans l'idée qui exprime l'essence du corps *sub specie aeternitatis* puisqu'apparemment, il serait possible de concevoir l'esprit sans mémoire ou imagination.

Une différence de nature subsisterait entre l'existence éternelle et l'existence qui dure, même indéfiniment. Car la durée se dit seulement en tant que les modes existants viennent effectuer des rapports d'après lesquels ils naissent, meurent, se composent et se décomposent. Mais ces rapports mêmes et les essences de modes sont éternels et ne durent pas. C'est pourquoi l'éternité d'une essence singulière n'est pas l'objet de mémoire, ni de pressentiment ou de révélation : elle est strictement l'objet d'une expérience actuelle.[888] Elle correspond à l'existence actuelle d'une partie de l'âme, sa partie intensive constitutive de l'essence singulière et son rapport caractéristique, alors que la durée affecte l'âme dans les parties extensives qui lui appartiennent temporairement sous ce même rapport caractéristique.[889]

Jaquet[890] en conclut que la conscience de soi ne s'évanouit pas avec la disparition de la mémoire et de l'imagination, car elle relève de l'entendement,[891] ce qui n'implique pourtant pas que cette éternité de l'entendement soit une fusion personnelle ou impersonnelle de l'homme avec la substance, sous prétexte que la conscience demeurerait. Le clair-obscur nous surprend ici, comme la tombée brutale de la nuit sous les tropiques surprend non moins brutalement le randonneur non averti ou peut-être trop confiant ! Le sage serait conscient de soi en ne se percevant pas comme un empire dans un empire ni en confondant la liberté avec le libre arbitre. Le sage, conscient de soi, saisit la nécessité de sa nature au sein de la nécessité de la Nature. Cette conscience de soi est solidaire du développement des aptitudes du corps et de ses actions.

---

[887] *Eth*. V, 21, 34.
[888] *Eth*. V, 23, Scolie.
[889] Eth. V, 38 - 40.
[890] Ch. Jaquet, *Op. cit*., pp. 122, 123.
[891] *Eth*. V, 21.

Car, « qui a un Corps apte à beaucoup de choses, a un Esprit qui, considéré en soi seul, *a une grande conscience de soi, de Dieu et des choses* » et donc conjointement et nécessairement « *a un Esprit dont la plus grande part est éternelle* ». [892] Cette conscience de soi culminerait avec la saisie de l'éternité de l'esprit que le sage, contrairement à l'ignorant, cesse de confondre avec la durée et d'attribuer à la mémoire.

Quoiqu'il en soit, Spinoza conçoit quelque chose d'impérissable à propos du corps : c'est son *essence*, qui, comme toute essence, jouit d'une forme d'éternité, *species aeternitatis*. C'est que l'essence d'un mode a une existence nécessaire qui lui est propre, bien qu'elle n'existe pas par soi, mais par la vertu de Dieu comme cause.

Brunschvig,[893] entre autres, a tenté de rendre compte du rapport entre l'éternité, les genres de connaissance et l'essence. L'imagination (connaissance du premier genre) saisit l'*individu* en tant que figure sensible. L' « actualité » de cet individu consiste en ce qu'il occupe telle partie de l'espace ou telle partie de la durée. L'individualité est une proportion définie de repos et de mouvement entre les éléments de la matière. Si cette proportion est conservée, l'individualité subsiste. Si nous retranchons des hommes les particularités qui caractérisent tel ou tel individu, il reste l'homme en soi, la réalisation de la notion générique dans l'ordre de l'absolu, ou, tout au moins, quelque chose comme une faculté de l'homme qui appartient à tous les hommes, l'intelligence par exemple, une sorte de réservoir commun. Cette idée générale ou image-représentation composite, le propre de la science abstraite de la connaissance du second genre, n'est pas l'essence. Il est vrai que cette science abstraite retient de l'expérience de l'individu les conditions qui permettent de le concevoir, qui constituent son essence. L'essence et l'existence sont alors en réciprocité : l'essence rend intelligible l'existence ; mais l'existence seule apporte la réalité à l'essence.

Mais, quelque chose se produit une fois que la connaissance s'est dégagée de l'ordre de l'expérience qui est seulement auxiliaire et provisoire pour atteindre en lui-même l'ordre *intellectuel* des essences. L'essence de l'homme serait alors fondée sur le système total des essences qui constitue l'idée de Dieu ; elle serait indépendante de l'existence sensible, « car l'essence idéale des choses est la même après qu'elles ont commencé d'exister et avant leur existence ».[894] Spinoza reconnaît que le fait que l'essence soit ainsi à elle-même sa propre existence constitue une chose unique et difficile, voire impossible à expliquer. Spinoza se

---

[892] *Eth*. V, 39 et Scolie.
[893] L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF (5e édition), 1971, pp. 119, 121-124
[894] Spinoza, *Traité Politique*, III, Paris, GF Flammarion, 1966, pp. 25-32 (Ch. Appuhn, tr.).

trouve en accord avec la critique nominaliste contre la chimère des universaux, mais seulement de façon négative. Car la scolastique, qui ne connaît que les deux premiers genres de connaissance, est condamnée à choisir entre l'image individuelle et l'idée générale, tandis que Spinoza place au-dessus des deux l'essence intelligible. Une fois le réalisme écarté, l'alternative véritable se situerait entre l'actualité de l'individu et l'actualité de l'essence :

« *Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières, selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu précis, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu, et suivent de la nécessité de la nature divine. Et celles qui sont conçues de cette deuxième manière comme vraies, autrement dit réelles, nous les concevons sous l'aspect de l'éternité (sub aeternitatis specie), et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu.* »

L'idée, considérée comme pure essence intelligible, aurait une valeur intrinsèque, constituerait une réalité par soi, car il lui suffit d'être vraie pour être réelle. Elle est une réalité singulière, une essence particulière affirmative. La singularité de l'essence insère l'être dans le système des essences intelligibles, et fonde son éternité sur l'éternité de ce système. La vérité de l'homme ne serait alors pas l'idée générale extraite des individus distincts dans l'espace et dans le temps, mais sa connexion avec Dieu car, « *en Dieu pourtant il y a nécessairement une idée qui exprime sous l'aspect de l'éternité l'essence de tel ou tel Corps humain* ».[895]

En d'autres termes, l'âme, qui est l'idée de ce corps éternel, n'est pas l'idée générale du corps humain, car l'idée générale est une abstraction relative aux expériences diverses qu'elle permet de résumer dans un mot. Pour Spinoza, rappelons-le, « *notre Esprit, en tant qu'il comprend, est une manière (modum) de penser éternelle, qui est déterminée par une autre manière de penser éternelle, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini ; en sorte qu'elles constituent toutes ensemble l'intellect éternel et infini de Dieu* ».[896] L'on comprend alors que le philosophe Israélien, Yovel,[897] puisse affirmer que « les essences singulières sont éternelles, au sens de la supratemporalité ».

Autrement dit, bien que leur essence n'implique pas l'existence, signifiant par là qu'elles peuvent exister ou non dans un temps et dans un lieu bien précis, elles existent néanmoins logiquement en tant qu'impliquées dans les attributs de Dieu[898] et leurs idées sont alors contenues dans l'entendement ou dans l'idée infinie de Dieu, mais sans *duratio*. On sait qu'une

---

[895] *Eth*. V, 22.
[896] *Eth*. V, 40, Scolie.
[897] Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991, pp. 222-223 (E. Beaumatin et J. Lagrée, tr.).
[898] *Eth*. II, 8.

essence n'entrera dans le giron de la durée que si des causes mécaniques externes spécifiques produisent la chose dont elle est l'essence. Son existence s'exprime alors simultanément dans tous les attributs. Dieu-Nature connaîtrait toutes les essences des modes finis, et, par cette totalisation, il conçoit l'ordre selon lequel ces essences passent tour à tour à l'existence. Autant d'essences de choses singulières, autant d'idées qui les expriment objectivement en soi, c'est-à-dire dans l'entendement infini de Dieu. Les idées (éternelles) des corps non existants existent comme parties actuelles de ce mode infini immédiat qu'est l'entendement infini de Dieu, tandis que leurs idéats, les corps non existants, n'existent qu'en tant qu'ils sont compris dans l'étendue « comme des virtualités logiques, des combinaisons concevables de mouvement et de repos ».[899]

Avant notre naissance, notre esprit ne serait que l'idée éternelle formée de notre corps par Dieu en son entendement infini. C'est pourquoi, que nous en ayons conscience ou non, il y a en nous, en notre esprit « quelque chose qui subsiste éternellement ».

Quand l'individu vient à l'existence, son esprit est toujours cette idée, mais simultanément, il perçoit l'existence présente de son idéat, actualisé, dans la durée. L'esprit commence donc par ne pas savoir qui il est, submergé qu'il est par les affections perceptives de l'extériorité et de l'inadéquation.

Après la mort, seule l'idée éternelle de l'essence du corps ou de ce qui a pu s'actualiser de l'essence du corps subsiste, ou encore « le cœur de notre individualité, l'individualité de l'individualité ».[900] Seule la partie adéquate du contenu de notre conscience qui se réduit à l'ensemble que nous avons pu acquérir en cette vie appartiendrait à l'idée éternelle par laquelle Dieu conçoit notre essence. Eternellement, nous sommes cette idée, selon Spinoza, mais nous n'en avons qu'une partie, *si nous comprenons*, partie qui échapperait à la mort.

Car, comme le rend Matheron, « la subjectivité s'éternise dans la seule mesure où l'éternité se subjectivise ».[901] La durée de l'esprit doit donc cesser avec celle du corps.[902] Ce qui semble alors contredire la célèbre déclaration selon laquelle « il est temps de passer maintenant à ces choses qui ressortissent à la durée de l'esprit indépendamment du corps ».[903]

Mais Yovel[904] suggère que Spinoza aurait eu à l'esprit un esprit pourvu de durée *tant que perdurent* les corps et qui, lorsqu'il dépasse la finitude, atteint une espèce d'éternité qui

---

[899] A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Eds Kimé, 1994, pp. 47, 49.
[900] *Idem*, p. 48.
[901] A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, p. 168.
[902] *Eth*. V, 23, Démonstration.
[903] *Eth*. V, 20.
[904] Y. Yovel, *Op. cit*., pp. 522, 223-225.

n'est pas de la durée indéfinie. Par la connaissance du troisième genre, l'individu se connaît soi-même au travers de son essence singulière inhérente à Dieu. Cette essence est éternelle comme aussi l'idée par laquelle l'on se connaît ; et dans l'acte de connaissance, cette idée éternelle par laquelle je me connais s'identifie à une partie de l'idée complexe qu'est mon esprit, et « c'est à proportion de cette identification que mon esprit se dote d'éternité ». Mais c'est *dans cette vie* que l'esprit atteint à une forme d'éternité et ceci aussi longtemps que durera le corps. Toute chose finie possède de l'éternité en vertu du fait qu'elle a une essence éternelle et une idée qui la reflète dans l'entendement infini de Dieu. Il n'est question ni de pérennité ni d'immortalité ici. Il convient en outre de préciser que le salut spinoziste consisterait précisément à réunir essence éternelle et esprit périssable de telle sorte qu'ils finissent par s'identifier l'un à l'autre dans une mesure significative. On sait par ailleurs que l'Esprit spinozien n' « a » pas d'idées mais il *est* le complexe de ses idées, et qu'une idée véritable est atemporelle et unique et demeure la même à chacune de ses occurrences.

Par conséquent, plus un homme connaîtra d'idées adéquates, plus une part importante de son esprit effectif ou existentiel sera constituée d'ingrédients atemporels. Là se trouverait, selon Yovel,[905] « la base cognitive du salut spinoziste en ce monde », l'éternité pénétrant, affectant, faisant incursion dans mon existence temporelle réelle, modifiant la qualité et la direction de ma conscience existentielle effective pendant que de vastes pans de cette conscience s'identifient aux idées éternelles. Je vivrais un état de nécessité atemporelle tout le long de ma durée, mais *tout disparaîtrait à la mort*, à l'exception d'une essence singulière, impersonnelle, une idée, qui continuera d'exister dans l'entendement infini de Dieu. Ceci, et Yovel y insiste, sans que cette essence éternelle puisse en aucune manière être modifiée par les connaissances acquises ou par l'enrichissement durationnel des idées adéquates, puisque rien ne pourrait affecter une essence éternelle.

Matheron[906] semble abonder dans ce sens quand il affirme que si, « en soi », l'idée éternelle qui est à la racine de notre esprit ne saurait augmenter ni diminuer, il en va autrement « pour nous ». Quel est ce « pour nous » ? Après la mort, demeureraient[907] « le capital d'idées adéquates produites », « le corrélat physique de ce capital, en raison du parallélisme » et « la joie ».

---

[905] *Idem*, p. 324.
[906] A. Matheron, *Op. cit.*, pp.168-175.
[907] A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Eds Kimé, p.71.

Sévérac[908] se demande, quant à lui, comment une partie éternelle peut s'accroître, c'est-à-dire comment elle peut ne pas être tout ce qu'elle est. La distinction matheronienne de l' « éternité en soi » et de l' « éternité pour soi » permet à Sévérac d'affirmer que, de toute éternité, nous sommes tout ce que nous pouvons être (en soi) mais, il nous faudrait devenir pour nous-mêmes cette perfection que nous sommes. Ce passage serait à penser comme un progrès de la connaissance intuitive et une prise de conscience de plus en plus consciente de soi, de Dieu et des choses, selon la formule récurrente de la fin de la partie V de l'*Ethique*. Ainsi, quoique l'éternité « pour soi » sera toujours en deçà de l'éternité « en soi » (distinction seulement statique rendant compte d'un paradoxe), conclut-il,[909] « nous aurions avec le scolie de E, V, 23 (la sentir-sentance-expérience de l'éternité) l'argument le plus fort en faveur d'une équivalence entre éternité en soi et éternité pour soi », tout au moins qualitativement et non quantitativement. La connaissance du troisième genre aiderait à dépasser la finitude, pas la mortalité, stricte immanence oblige, puisque sans le corps, il n'y aura plus de « je », ni d'*ego cogito* individuel ni de *conatus* à soutenir.

Comme le rend bien Matheron, « l'*aliquid aeternum* » de notre esprit n'est pas encore « *pars aeterna* ». Notre moi conscient ne s'égale pas immédiatement à « l'*aliquid aeternum* », à l'idée du corps humain contenue en Dieu et suivant de la nécessité divine, subsistant indépendamment de la durée du corps. Il reste à l'esprit de devenir conscient et scient de ce qu'il est, à s'approprier son essence, à avoir l'idée du corps qu'il est. Et la durée est le seul moyen de nous acheminer vers la jouissance consciente de notre éternité.

On comprend alors que l'éternité spinoziste n'est pas quelque chose qui s'ajouterait du dehors à l'individu, un don qu'il recevrait au moment de la mort ou à l'heure du jugement en récompense de ses mérites antérieurs, mais une réalité intérieure à l'être et qui se manifeste par un *sentiment actuel*, par une *expérience profonde,* car « l'Esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant , que celles qu'il a en mémoire », puisque les yeux de l'Esprit sont les démonstrations elles-mêmes.[910] Selon Brunschvicg,[911] l'éternité est pour l'homme « l'intelligence du lien qui du dedans unit notre pensée à la totalité de la pensée ou de l'être ; elle est « union intime avec Dieu, conscience de Dieu », ou encore, pour le dire comme Spinoza, « jouissance infinie de l'existence ou de l'être ».[912]

---

[908] P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Eds Honoré Champion, 2005, pp. 416, 417.
[909] *Idem*, pp. 417- 426.
[910] *Eth*. V, 23, Scolie.
[911] L. Brunschvicg, *Op. cit*., 1971, p. 124.
[912] *Lettre* XII à L. Meyer.

Spinoza nous annonçait qu'il s'élevait à une région où l'esprit se détacherait du corps « en tant qu'on le considère sans relation à l'existence du Corps ».[913] Il devenait alors difficile de maintenir la rigueur de l'ontologie paralléliste. La solution spinoziste pour échapper à cette aporie consiste à concevoir l'existence sensible comme n'épuisant pas la réalité : par-delà l'existence spatio-temporelle, il y aurait l'*essence éternelle* de l'âme qui serait l'idée de ce corps éternel qui accompagnerait le corps dans la durée ; mais aussi en concevant la doctrine du parallélisme comme inséparable de la dialectique des trois genres de connaissance consistant dans l'établissement et dans la mise en correspondance terme à terme d'une hiérarchie de plans où sont disposées les conceptions successives que l'homme se fait de son corps et de son âme à chaque étage de son progrès.[914]

Comme nous l'avons esquissé plus haut, il y a d'abord, au plus bas niveau, la spatialisation de l'individualité imaginative vécue comme relations d'extériorité, c'est-à-dire comme juxtaposition des corps et succession des mouvements correspondant, dans la conscience, à la juxtaposition des images et à la succession des sensations ; puis l'on passe au plus haut niveau, celui de l'intériorité où, à mesure que l'homme ouvre son âme à la raison, il la rend progressivement inaccessible aux affections contraires-passives et la remplit d'idées adéquates, c'est-à-dire d'éternité.[915] L'âme devient ainsi la cause formelle de ces idées, indépendante de tout ce qui n'est pas Dieu en qui elle est, se suffisant à elle-même. Ce qui en elle appartient au temps ne comptera plus au prix de ce qui est éternel, l'*essence éternelle*.

Spinoza s'est étendu sur le fruit de la connaissance du troisième et la motivation suprême qui meut le sage en qui elle habite. Il revendiquera philosophiquement l'armature conceptuelle de la théologie pour investir ses concepts traditionnels (salut, béatitude, félicité, amour de Dieu, vertu …) d'un vin de sens nouveau en vue, précisément, d'assurer le salut de l'homme par les armes de la raison. Tout en revendiquant l'éternité de l'essence singulière *post-mortem*, il se refuse à assimiler éternité à immortalité et à reléguer-renvoyer la jouissance de l'éternité pour après, comme une fausse compréhension de la religion tendrait à le faire. Autant que faire se peut, le salut et la félicité-béatitude sont pour maintenant….

---

[913] *Eth*. V, 40, Scolie.
[914] L. Brunschvicg, *Op. cit*., pp. 130-132.
[915] *Eth*. V, 31.

D. Béatitude, Vertu et Amour de Dieu…

Il convient donc d'être au clair sur la question de la béatitude-félicité comme expérience suprême du salut.[916] Car, de même que la vérité est à elle-même son propre témoignage, la vertu, fruit de la vérité, est à elle-même sa propre récompense. Sur ce point, Julius Guttmann montre le lien intime qui existe entre Spinoza et Aristote d'emblée : « C'est là, plus qu'en tout autre point, qu'ils sont proches l'un de l'autre. Selon Aristote, le bonheur humain – qu'il appartient à sa morale de déterminer – résulte de cette activité qui emplit la nature essentielle de l'homme ; son principal et suprême bonheur se concrétise dans le développement de son pouvoir, la réflexion théorétique. L'eudémoniste de la connaissance est l'accomplissement de la vie humaine. »

La béatitude n'est pas une conséquence indirecte qui s'ajoute à la vertu du dehors pour lui donner son prix. La béatitude elle-même est non seulement la plus haute, mais aussi l'ultime « *Vertu* ». Mais elle n'est pas la « *récompense* » d'une maîtrise ascétique qui aurait réprimé les passions avant d'accéder à cette béatitude ; au contraire, c'est la béatitude elle-même : amour de soi, connaissance intuitive, autonomie, jouissance d'être, partage de la joie : « *Nous comprenons par-là clairement en quoi consiste notre salut, ou béatitude, ou Liberté, à savoir dans un Amour constant et éternel envers Dieu, autrement dit dans l'amour de Dieu pour les hommes. Et c'est cet amour ou béatitude qu'on appelle Gloire dans les livres sacrés, et non sans raison* ».[917] Une fois instaurée, la Vertu nous rend capables de maîtriser nos affects et d'être, dans notre vie corporelle concrète, plus souvent actifs que passifs.[918] La béatitude ne serait donc pas le prix de la vertu, mais la Vertu elle-même, c'est-à-dire « l'action de l'âme la plus spontanée, la plus éclairée et la plus complète qui puisse être »[919].

Ainsi, l'homme ne sera pas heureux parce qu'il aura su dompter ses passions, mais, parce qu'il est heureux, les passions n'ont plus de pouvoir sur lui. La vertu ne lutte pas contre les passions, pas plus que la lumière contre les ténèbres : la lumière apparaît, et les ténèbres s'évanouissent ; de même l'intelligence, source de béatitude dans le système spinoziste, apparaît dans l'âme par la compréhension de la vérité-éternité de Dieu et de soi-même en tant

---

[916] Cf. L. Brunschvicg, *Op. cit.*,pp. 127, 132-134.
[917] *Eth*. V, 36, Scolie.
[918] *Eth.* V, 42, scolie.
[919] V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Eds Félix Alcan : ancienne librairie Germer Baillière et Cie, 1893, pp. 185-186 ; cf. *Eth*. V, 42.

que en Dieu,[920] et les passions disparaissent. La vertu n'est pas un combat, mais un triomphe. La béatitude n'est pas la récompense de la victoire, mais la cause de la victoire.[921] Cette compréhension de Dieu, c'est l'amour de Dieu, l'amour qui comprend Dieu, ou encore « *amor Dei intellectualis* ». Penser que Dieu est la cause de nos affections, c'est, par définition, aimer Dieu.[922]

Et il convient précisément ici de rappeler que, dans les *Définitions des affects*, Spinoza définit l'amour comme « une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »,[923] et non comme « la volonté (la satisfaction qui est dans l'amant à cause de la présence de la chose aimée et qui renforce ou alimente la joie de l'amant) de l'amant de se joindre à la chose aimée »,[924] qui ne serait qu'une des propriétés de l'amour. Et, « la joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande ».[925] Donc, penser un être comme cause de sa joie (en l'occurrence Dieu), c'est aimer cet être. La connaissance du troisième genre engendre comme sa conséquence nécessaire et immédiate, l'amour de Dieu. Cet amour de Dieu, une fois entré dans l'âme, s'en empare et l'occupe plus que tout le reste. Ce nouveau sentiment va se superposer et se mêler dans notre âme à tous les sentiments qui la remplissaient déjà ; une lutte se produit donc entre ces divers sentiments qui portent l'homme, les uns à agir dans l'univers terrestre et parmi les hommes, les autres à se tourner vers Dieu.

Toute affection individuelle sera, pour la « science d'intuition » qui fait connaître Dieu, une détermination de l'essence divine. Car, l'infinité des choses qui existent est une infinité de témoins qui parlent de Dieu et qui mènent à lui ; elles concourent à agrandir et à fortifier l'idée que nous avons de Dieu, de sorte que notre âme s'élargit à l'infini et devient capable d'un amour infini pour Dieu.[926] Ainsi, les passions qu'excitaient en nous les choses de ce monde vont s'affaiblissant et s'évanouissant car, les choses individuelles paraissent alors comme soumises à la nécessité causale rigoureuse qui régit les phénomènes de la nature jusqu'à ce qu'elles atteignent enfin la cause véritable, unique et primitive, c'est-à-dire Dieu.[927] Dès lors, les images

---

[920] *Eth*. V, 27-32 et les développements correspondants.
[921] *Eth*. V, 42.
[922] *Eth*. V, 15.
[923] *Eth*. III, Définition VI des affects.
[924] *Eth*. III, Définition VI, Explication. Cette affirmation contre la volonté vise clairement la définition cartésienne de l'amour, donnée dans la seconde partie des Passions de l'âme, art. 79 (« les définitions de l'amour et de la haine ») : « L'amour est une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables […] ; art. 80 : « Par le mot de volonté, j'entends (…) le consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime : en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre ».
[925] *Eth*. III, Définition II des affects.
[926] *Eth*. V, 14.
[927] *Eth*. V, 24.

des corps individuels ne pénètrent dans notre esprit que pour faire place à la pensée de Dieu et pour s'effacer devant elle, remplissant toute l'étendue de l'espace et toute la durée du temps. Dès lors, l'amour pour Dieu sera nécessairement plus fort et toutes les passions qui lui étaient contraires devront s'adapter à cet amour de façon à cesser de le contrarier. Car en comprenant, nous agissons ; en agissant, nous nous réjouissons.

Il n'est pas inutile de rappeler ici qu'*en tant que* Dieu s'explique par l'âme humaine, l'amour envers Dieu, *amor erga Deum*, que Spinoza nomme « le souverain bien, auquel nous pouvons aspirer sous la dictée de la raison, et qui est commun à tous les hommes »,[928] est *une partie* de l'amour dont Dieu s'aime lui-même, une partie de l'*amor Dei intellectualis*[929] : c'est un seul et même amour. « *Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et, par conséquent, l'amour de Dieu pour les hommes, et l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu, est une seule et même chose* ».[930]

Cependant, Tosel précise que chez Spinoza, dans le troisième genre de connaissance, l'amour « intellectuel » de Dieu, « est la joie qui naît de notre capacité à répondre à l'inter-déterminisme incessant des causes extérieures qui nous entoure et contribue à nous définir », alors que « l'amour à l'égard de Dieu est joie de répondre victorieusement à tous les défis de la conjoncture, et qu'il est amour passage, dans la mesure où augmente la joie qui naît de la connaissance complète de notre essence, l'amour intellectuel de Dieu n'est plus passage »,[931] mais il est éternel. Toutefois, même l'amour divin pour les hommes est manifestement impropre puisque, « *Dieu, à proprement parler, n'aime personne et ne hait personne, car nul affect de Joie ou de Tristesse ne l'affecte* ».[932] Cette proposition peut se justifier d'au moins trois manières : d'abord, par la non-conscience, proprement dite, de Dieu ; ensuite,[933] par la perfection de Dieu, en ce sens qu'en Dieu toutes les idées étant adéquates et parfaites, c'est-à-dire qu'il est l'intégrale de toute la capacité de penser et d'agir de la Nature, Dieu ne peut ni augmenter ni diminuer sa perfection, c'est-à-dire qu'il ne peut, étant éternel, avoir de passions, et donc ne peut éprouver ni joie ni tristesse, ni haine ni amour pour personne ; et enfin, par l'idée aussi que Dieu ne fait que s'aimer lui-même à travers les hommes. Si cet amour envers Dieu prend fin avec le corps, pourtant, en tant qu'il est l'amour dont Dieu s'aime lui-même et

---

[928] *Eth*. V, 20, deuxième Démonstration ;
[929] Cf. A. Matheron, « L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'*amor erga Deum* », *Les études philosophiques*, Puf, n° 2, avril-juin 1997, p. 231-248 ; et P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Eds Honoré Champion, 2005, 392-415.
[930] *Eth*. V, 36, Corollaire ; cf. aussi A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Eds Kimé, 1994, pp. 64- 67.
[931] *Idem*, p. 63.
[932] *Eth*. V, 17, Corollaire.
[933] Cf. F. Alquié, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, p. 376.

aime les hommes, il est éternel. Il y aurait autant de sentiment, autant de perfection, autant d'amour, dans l'éternité que dans le temps. Ou plutôt, *au moins* autant.

Suhamy[934] fait observer que l'identification entre l'amour envers Dieu et l'amour de Dieu opère « une étrange confusion ». « En retour de mon amour pour Dieu je ne reçois pas autant mais beaucoup plus : l'amour de Dieu envers les hommes (36, coroll.). Donc, puisque l'amour divin s'explique par l'ensemble des âmes, je reçois l'amour de tous les hommes, du moins de ceux qui aiment Dieu ».[935]

En d'autres termes, puisque l'ensemble des esprits constitue l'entendement éternel et infini de Dieu, le *gaudium* et l'*amor Dei erga homines* c'est, transposés et réalisés sur le plan de l'éternité, le *gaudium* et l'*amor Dei* universel. En somme, Spinoza conclut pour lui-même en affirmant que « notre salut, ou béatitude, ou Liberté, (consiste) dans un *erga Deum amore* (un amour constant et éternel envers Dieu), autrement dit dans un *Amore Dei erga homines* (l'Amour de Dieu pour les hommes). Et c'est cet Amour ou béatitude qu'on appelle Gloire dans les livres Sacrés, et non sans raison. »[936] L'amour intellectuel de Dieu est donc réciproquement amour des hommes envers Dieu et amour de Dieu pour les hommes, c'est-à-dire Amour de Dieu pour lui-même.[937] L'on comprend pourquoi, à l'attention de ses détracteurs, Spinoza lance cette interpellation : « Mais, je vous prie, est-ce bien renverser toute la religion que d'affirmer qu'il faut reconnaître Dieu comme étant le Souverain Bien et l'aimer comme tel d'une âme libre ? De croire qu'en cet amour consistent notre félicité suprême et notre plus grande liberté ? Que la récompense de la vertu c'est la vertu même et que le châtiment réservé à la déraison et à l'abandon de soi, c'est précisément la déraison ? »[938]

Cependant, dire que « la béatitude est la vertu même », est-ce la *réduire* à une connaissance du troisième genre qui serait purement spirituelle et désincarnée, ou la différencier de la *Vertu* ou de la *perfection* décrites respectivement en *Ethique*, IV, proposition 18 et dans la préface de cette même partie IV ? Il semble que l'accession à la connaissance du troisième genre ne consisterait aucunement à renoncer à la joie corporelle active et à la recherche de l' « utile propre ». Le « sage » de l'*Ethique*, V, proposition 42 qui jouit de la « vraie satisfaction de l'âme » (*acquiescentia in se ipso*) est en même temps ce même « homme libre » et sage décrit en ces termes :

---

[934] A. Suhamy, « Comment parler de l'éternité », in *Les Etudes Philosophiques* n° 2, 1997, pp. 202, 213-216. (pp. 201-221)
[935] A. Suhamy, *Op. cit.*, p. 214.
[936] *Eth*. V, 36, Scolie.
[937] Cf. R. Misrahi, Spinoza, *Le système du monde, la réalisation de soi et la félicité*, Collection « Ouverture », Paris, Ed. Jacques Grancher, pp. 238-239.
[938] *Lettre XLIII*, G., IV, 220.

« *Il appartient à l'homme sage, dis-je, d'utiliser pour la réparation de ses forces et pour sa récréation des aliments et des boissons agréables en quantité mesurée, mais aussi les parfums, l'agrément des plantes vives, la parure, la musique, le sport, le théâtre et tous les biens de ce genre dont chacun peut user sans aucun dommage pour l'autre.* »[939]

En attendant que nous y revenions plus loin, Delbos tire déjà une conclusion sur ce point. Selon lui, la philosophie de Spinoza, depuis l'ontologie immanente du Dieu-Nature jusqu'à la sagesse de la béatitude, en passant par l'anthropologie, la psychologie affective et l'éthique de la liberté, se réfère toujours, d'une façon ou d'une autre, à l'individu humain, c'est-à-dire simultanément au corps et à l'esprit. En tout cas, c'est ce qui semble émerger régulièrement de la lecture de l'Ethique, en particulier, et auquel souscrit aussi Delbos. Il en tire d'ailleurs la conclusion que la moralité spinoziste ne tire pas son origine ni sa valeur d'un principe extérieur à notre nature : c'est par elle-même qu'elle se produit et se justifie ; c'est elle qui se donne à elle-même plénitude et sa certitude. Elle n'est relative à aucune condition étrangère ni à aucune fin transcendante : elle est catégorique comme l'effort dont elle est le résultat, immanente à notre être comme la tendance dont elle est l'achèvement. Elle ne relèverait que de notre puissance propre, réelle et intime, c'est-à-dire de la raison.[940]

Dans la perspective de Spinoza (contrairement à celle de Pascal[941]), c'est une illusion de prétendre que la vertu n'aurait pas de fondement sans l'existence d'une autre vie que celle-ci, sans l'existence d'un Dieu pour la commander et la récompenser. Ce serait alors corrompre la vertu, voire la supprimer même, par des sentiments d'espérance et de crainte, vertu qui est essentiellement l'action intérieure de l'être. En outre, comme elle est notre intérêt essentiel, la vertu serait désintéressée de tout ce qui lui est offert ou imposé du dehors, ne trouvant qu'en elle seule sa raison et son contentement pléniers. Car, « *quand bien même nous ne saurions pas que notre Esprit est éternel, nous tiendrions pourtant la Piété, la Religion, et, absolument parlant, tout ce que nous avons montré dans la Quatrième Partie se rapporter à la Fermeté et à la Générosité, pour premiers.* »[942] La moralité spinozienne est donc indépendante de tout calcul mercenaire comme d'une transcendance surnaturelle.

Un point important mérite d'être relevé ici. Spinoza, là encore fait fi d'Aristote dans son traitement du souverain bien comme s'il n'avait pas existé. Certes, le thème de la félicité n'a pas été traité seulement par Spinoza et Aristote, mais « la façon dont Spinoza l'envisage fait

---

[939] *Eth.* IV, 45, scolie du corollaire II.
[940] V. Delbos, *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'Histoire du spinozisme*, Paris, Ancienne librairie Germer Baillière et Cie, et Félix Alcan (éditeur), 1893, pp. 184-187.
[941] B. Pascal, *Les Pensées*, Paris, Eds Brunschvicg, pp. 194, 195, 218, 219.
[942] *Eth.* V, 41.

penser plus à l'aristotélisme qu'à toute autre école et qu'au stoïcisme notamment, comme le constate Piero Di Vona selon lequel « la notion spinoziste du souverain bien et de la béatitude ne reflète la conception stoïcienne de la philosophie que de façon très générale ». Considérée selon ses déterminations concrètes, étant fondée sur la connaissance et l'amour de Dieu qui sont éternels, elle se rapproche, bien plus que des conceptions stoïciennes certainement connues par Spinoza, de la conception de saint Augustin, peut-être même de la conception aristotélicienne thomiste et encore plus de celle de Léon L'Hébreu. »[943]

Au point final où nous sommes parvenus, il ne nous reste plus qu'à vérifier, tel un défi, la conclusion de Delbos relative à l'omniprésence du corps dans *Ethique V* en particulier, puisque c'est là que Spinoza se proposait de passer à ce qui appartient à la durée de l'âme, ceci « *sans relation au Corps* ».[944]

E. L'Éternité et le Corps humain

Ce qui ressort avec évidence, c'est que si l'âme spinoziste est éternelle, c'est parce que quelque chose qui concerne le corps est conçu « sous la catégorie de l'éternité », rappelle Moreau,[945] en l'occurrence son *essence*. Les essences des choses constituent des vérités éternelles et les idées qui leur correspondent dans l'attribut Pensée présentent ce caractère d'éternité au sens strict. Ce fondement serait nécessaire (l'essence du corps humain) pour rendre compte de cette première approche de l'éternité. Seulement, ce raisonnement serait fondé sur un trait commun à tous les corps et aussi à toutes les choses de tous les attributs, précisément pour ôter à l'homme l'illusion d'être un empire dans un empire.[946] Mais, ce fondement de l'éternité ne constitue pas à lui seul le salut (quoique au sens très faible) ou la béatitude, car ce quelque chose d'éternel peut être très faible, voire « presque » inexistant, « inconscient », « aveugle » pour les ignorants, *a fortiori* pour les choses non humaines.[947]

---

[943] F. Mancini, *Op. cit*., p. 88-89.
[944] *Eth*. V, 23, Scolie.
[945] P.- F. Moreau, *Op. cit*., pp. 537, 538.
[946] *Eth*. V, 22. Cette proposition concerne le corps humain, mais sa démonstration se réfère seulement au livre I et à la proposition 3 du livre II, qui ne concernent pas spécifiquement l'homme, car Dieu étant la cause de l'existence et de l'essence des choses (prop. 25), cette production et sa connaissance s'inscrivent dans une nécessité éternelle et il existe aussi nécessairement en Dieu une idée de son essence comme de celle de *tout* ce qui en découle. D'où l'idée qu'il existerait nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de cette chose sous l'aspect de l'éternité.
[947] *Eth*. V, 42, Scolie.

Aller plus loin consisterait à se demander ce que l'âme humaine aurait de plus que les autres, ce que certains hommes auraient de plus que les autres et enfin ce que certains moments de la vie d'un homme ont de plus que les précédents : c'est le passage « de la perspective fondamentale à la perspective différentielle », tel que Moreau le qualifiait.

Zourabichvili s'est lancé dans une quête de la signification de cette part d'éternité promise par Spinoza aux esprits qui auront su développer en eux l'entendement que cherche Zourabichvili ici.[948] Zourabichvili reconnaît que l'esprit et le corps n'ont d'éternité qu'en tant qu'ils participent à l'ordre universel (modes infinis médiats, ou *facies totius universi*). Il en tire deux conséquences particulières : d'une part, le corps ne doit pas être « absolument détruit », et d'autre part, l'éternité du corps et de l'esprit coïncide absolument avec leur durée, et c'est pourquoi chacun peut saisir dès cette vie même (« car il n'y en a pas d'autre », dit Zourabichvili) ce qu'il est et ce que sont les choses « sous la catégorie de l'éternité ». Selon lui, l'éternité dont nous jouissons dès cette vie même est la seule, car il n'y a pas plus de vie future que de vie antérieure, d'où l'urgence de développer l'entendement, car la béatitude est pour maintenant ou jamais. La vie de l'esprit se déroule sur des plans hétérogènes, durée et éternité, imagination et entendement. L'éternité *part*ielle de l'esprit, celle qui comprend *sub specie aeternitatis*, consiste à avoir des idées adéquates.

Mais, il faut remarquer que l'interprétation de l'auteur est concaténée à ce qu'il appelle « le souci de cohérence (qui) guide Spinoza », à savoir que l'esprit ayant été défini comme l'idée d'un certain corps, il faut bien que ses idées adéquates soient toujours en quelque manière des pensées de ce corps, ou qu'elles l'enveloppent, car l'esprit ne perçoit rien d'autre que le corps. Comment donc le passage peut-il s'effectuer, de la durée-imagination à l'éternité-entendement ? Par le moyen des notions communes, répond Zourabichvili, lesquelles, selon lui, Spinoza aurait dû distinguer en propriétés (pour le deuxième genre de connaissance) et en essences (troisième genre). Percevoir l'univers au travers des notions communes, c'est percevoir le corps sur un plan autre que celui de ses affections, comme le corps éternel dont l'unité essentielle est donnée du dedans à l'esprit, car l'idée qui exprime l'essence du corps humain « appartient à l'essence de l'esprit humain ».[949] Le résidu qui subsisterait après la destruction du corps (quoiqu'il n'y ait aucune vie à proprement parler après cette destruction) consisterait en un changement brutal de perspective, passage de la durée à l'éternité, de l'esprit en tant qu'il exprime l'existence actuelle du corps au même esprit en tant qu'il exprime cette fois l'essence du corps.

---

[948] F. Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002, pp. 185-200
[949] *Eth*. V, 23, Démonstration.

Il est intéressant de se rappeler que Spinoza se proposait, dans *Ethique* V, à la fin du scolie de la proposition 20, de passer « à ce qui appartient à la durée de l'Esprit sans relation au corps ». Or, on ne peut manquer d'être frappé par le retour insistant de la mention du corps dans ce dernier groupe de proposition. Non seulement en V 23 scolie, mais aussi avant, en V 22, et après, en V 29, V 30, et surtout V 39 et scolie, Spinoza lie explicitement notre éternité, le salut, et notre corps, comme s'il voulait prévenir toute lecture désincarnée ou mystique de la fin de *l'Ethique*. Ce qui n'empêche pas que « la nature exacte de ce qui en nous accède à l'éternité demeure cependant plutôt mystérieuse, de même que la compréhension exacte du rôle joué par le corps », comme nous le rappelle Ramond[950]. La perspective de Ramond est proche de celle de Zourabichvili.

Selon Ramond, seule la remontée à l'inspiration fondamentale de la philosophie de Spinoza, savoir le « parallélisme », peut donner une réponse à ce « mystère » de l'éternité dans son rapport avec le « corps » :

*« **L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses** ».*[951]

Cette proposition est difficile à interpréter, certes. Elle peut se comprendre de façon « matérialiste » (les « choses » ramenées à des corps), mais les idées font aussi partie des « choses singulières » : *«L'idée vraie (car nous avons une idée vraie) est quelque chose de distinct de ce dont elle est l'idée : autre est le cercle, autre l'idée du cercle. L'idée du cercle n'est pas un objet ayant un centre et une périphérie comme le cercle, et pareille l'idée d'un corps n'est pas ce corps même. Etant quelque chose de distinct de ce dont elle est l'idée (son idéat), elle sera donc aussi en elle-même quelque chose de connaissable (d'intelligible) ; c'est-à-dire que l'idée, en tant qu'elle a une essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective et, à son tour, cette autre essence objective, considérée en elle-même, sera quelque chose de réel et de connaissable et ainsi indéfiniment* ».[952]

Une fois surmontée cette difficulté portant sur les idées et les choses, il faudra, pour comprendre le parallélisme, expliquer le déséquilibre apparent qui existe entre la Pensée (et ses modes) et les autres attributs (et leurs modes). Pour exemple, on sait que les idées se dédoublent elles-mêmes, ce qui ne se produit pas dans les autres attributs : il n'y a pas de « corps des corps » chez Spinoza, comme il y a des « idées des idées ».[953]

---

[950] Ch. Ramond, *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 259.
[951] *Eth*. II, 7 et Scolie ; 8 et Scolie.
[952] Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, § 27, 28, Paris, GF Flammarion, 1964, pp. 190-193.
[953] Pour une tentative d'explication de cette affaire délicate, cf. M. Guéroult, *Spinoza, t. II, L'âme (Ethique, 2)*, Paris, Aubier, 1974, pp. 64-102.

Néanmoins, sachant que le rapprochement de la proposition 7 à l'ordre du jour « traitant du parallélisme », de sa démonstration *et* de la proposition suivante,[954] peut offrir une solution pertinente à la compréhension de V 23, Ramond répond à la question : « quelle partie de nous-mêmes devient, ou est, éternelle ? » en déclarant qu'il s'agit de *notre essence* (du corps ou de l'âme). Cette essence éternelle serait la même (du corps ou de l'âme) puisque, exprimée parallèlement dans l'infinité des attributs, elle est toujours l'essence d'une chose singulière donnée, car « une manière (*modus*) de l'étendue et l'idée de cette manière sont une seule et même chose, mais exprimée de deux manières (*modis*)»[955]. L'essence éternelle (« formelle ») d'un corps, c'est une proportion déterminée de mouvement et de repos, l'essence objective éternelle de ce corps, c'est-à-dire l'âme de ce corps.

Toute la question est de savoir s'il est possible de concevoir l'idée adéquate correspondant à une proportion déterminée de mouvement et de repos (une disposition corporelle), ou, autrement dit, que faut-il comprendre quand Spinoza affirme que « ***qui a un Corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part est éternelle***. **Notre esprit, en tant qu'il se connaît ainsi que le Corps sous l'aspect de l'éternité, a en cela nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'il est en Dieu et se conçoit par Dieu**[956] » ?

Il faut remarquer que dans cette citation, Spinoza ne promet pas le salut par le moyen de la raison, de la science intuitive de la connaissance du troisième genre, de l'amour intellectuel de Dieu, mais à celui « dont le corps possède un très grand nombre d'aptitudes ». Quel sens alors donner à cette « déclaration absolument extraordinaire, dira Matheron, et qui a une résonance incontestablement orientale » ?[957]

Observons déjà avec Misrahi[958] que la félicité n'est pas réductible à la seule connaissance. Car, l'existence actuelle de l'esprit humain implique celle du corps. Le corps est présent dans toute cette démarche, c'est-à-dire dans la critique eudémoniste de l'ascétisme et dans la référence à la liberté suprême de l'esprit. La sagesse et la béatitude n'établissent aucune rupture avec l'éthique de l' « utile propre ». Elle approfondit seulement les possibilités

---

[954] *Eth*. II, 7, *Démonstration* et Scolie ; II, 8 : « Les idées des choses singulières, autrement dit des manières (*modorum*), qui n'existent pas, doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de même que les essences formelles des choses singulières, autrement dit des manières (*modorum*), sont contenues dans les attributs de Dieu. » ; et I, Axiome 4.
[955] *Eth*. II, 7, Scolie.
[956] *Eth*. V, 39 et 30.
[957] Ch. Ramond, *Op. cit*., p. 266; cf. A. Matheron qui dit qu'une telle pensée « pourrait bien ressembler à une sorte de yoga » : "La vie éternelle et le corps selon Spinoza", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994-1, pp. 27-40.
[958] R. Misrahi, « L'esprit et le corps chez Spinoza : un itinéraire unitaire vers la sagesse », in *Le corps et l'esprit*, Paris, Ellipses Marketing, 2003, pp. 74-77. (R. Quillot, dir.)

eudémonistes de l'esprit humain et leur signification. Donc, tout ce qui accroît les aptitudes et les possibilités du corps accroît celles de l'esprit[959], car l'étendue et le corps ne sont pas « indignes de Dieu », puisque « Dieu est une chose étendue ».[960] Pour l'esprit défini comme idée d'un corps existant en acte dans la durée, la force éternelle de l'entendement est, dans sa manifestation, liée à la complexité du corps, car le corps doit être assez complexe pour que cette force éternelle puisse s'affirmer en tant que telle dans l'âme dans la durée. La conscience de la connaissance du troisième genre, dans l'esprit actuel, se développe parallèlement à la perfection du corps.[961]

Essayons à présent de comprendre ce que pourrait bien recouvrir notre citation (V 39 et 30) en cheminant avec Ramond. Spinoza, ferait-il référence à la *santé,* en écho à la doctrine du *mens sana in corpore sano* ? Car, en V *préface*, la médecine comme « art de traiter le corps de façon qu'il puisse remplir convenablement sa fonction », est mise en *parallèle* avec la logique comme « art de porter l'entendement à sa perfection » et avec l'éthique comme lieu où l'on traite « de la seule puissance de l'âme, c'est-à-dire de la raison ». L'idée de la santé exprimerait ici l'immanence et l'immédiateté de la jouissance qui caractérisent la béatitude telle qu'elle s'exprime dans les deux dernières propositions de l'*Ethique,* d'où découle la célèbre formule selon laquelle « un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie ».[962]

Mais, selon Ramond, cette explication de V 39, uniquement par l'accomplissement physique de l'homme demeure *insuffisante* dans la perspective spinoziste car, non seulement les ignorants peuvent être en parfaite santé mais, en outre, il faudrait que ce corps accomplisse certaines actions plutôt que d'autres et que ses mouvements, nos conduites et nos affections soient « ordonnées et enchaînées selon un ordre valable pour l'entendement ».[963] Quant à l'idée d'une *maîtrise de soi*, d'un gouvernement-dressage de ses passions par une règle de comportement alimentaire, hygiénique, sportif, sexuel ou affectif en général, voulue et imposée selon l'entendement à son corps par un sujet, cela supposerait l'interstice d'une distance entre le sujet et son corps et aussi l'idée d'un sujet capable de volonté et de décision, ce qui précisément est l'objet d'une critique radicale de la part de Spinoza, tant contre les stoïciens que contre Descartes.

---

[959] *Ethique*, IV, proposition 38.
[960] *Ethique*, II, proposition 2 ; et I, proposition 15, scolie.
[961] Eth. V, 39, Scolie ; et cf. M. Gueroult, *Spinoza, t. II, Op. cit*., p.443.
[962] *Eth*. IV, 67.
[963] *Eth*. V, 10 et 39.

En outre, il convient aussi de se rappeler ici que, dans la perspective du parallélisme spinoziste, en tant qu'absence totale d'inter-relation entre l'âme et le corps, un tel programme d'ascétisme n'aurait aucune incidence sur l'âme, car « le corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe) ».[964] Ce qui réduirait V 39 à un « simple constat »[965] sans dynamisme : « qui a un Corps apte à un très grand nombre, à un Esprit dont la plus grande part est éternelle ». Ne pourrait-on pas alors envisager une autre hypothèse interprétative d'une vie plus douce, tournée vers des *plaisirs harmonieusement équilibrés*, variés, combinés et renouvelés ? D'ailleurs un passage notoire en rend compte :

« *Il n'y a certainement qu'une torve et triste superstition pour interdire qu'on prenne du plaisir. Car en quoi est-il plus convenable d'éteindre la faim et la soif que de chasser la mélancolie ? Voici ma règle, et à quoi je me suis résolu. Il n'y a ni dieu ni personne, à moins d'un envieux, pour prendre plaisir à mon impuissance et à ma peine, et pour nous tenir pour vertu les larmes, les sanglots, la crainte et les autres choses de ce genre, qui marquent une âme impuissante ; mais, au contraire, plus grande est la joie qui nous affecte, plus grande la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire, plus nous participons, nécessairement, de la nature divine. Et donc user des choses, et y prendre plaisir autant que faire se peut (non, bien sûr, jusqu'à la nausée, car ce n'est plus prendre plaisir), est d'un homme sage. Il est, dis-je, d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux qui exercent le corps, des théâtres, et des autres choses de ce genre dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui.* ***Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée pour que le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent pour que l'Esprit soit lui aussi partout également apte à comprendre plusieurs choses à la fois****. Et donc cette règle de vie convient excellemment et avec nos principes, et avec la pratique commune ; cette règle de vie, si elle n'est pas la seule, est donc la meilleure de toutes, et doit être recommandée de toutes les manières, et il n'est pas besoin d'en traiter plus clairement ni plus longuement.* »[966]

---

[964] *Eth*. III, 2.
[965] Ch. Ramond, *Op. cit*., p. 270.
[966] *Eth*. IV, 45, Scolie 2.

Le ton assertorique et personnellement péremptoire de ce scolie semble constituer sinon la, du moins une, explication décisive de V 39, deux éléments du passage précité tendant à le corroborer.

D'une part, l'idée de la multiplicité-diversité des soins-plaisirs à apporter au corps rappelle le « très grand nombre de choses » auquel le corps humain est dit « apte » en V 39, ce qui ouvrirait la voie pour que « la plus grande part » de l'esprit-âme puisse être « éternel », la multiplication non répétitive ou non compulsive des plaisirs corporels ouvrant la voie aux affects actifs, et donc à l'éternité de l'âme. La double répétition de « apte » (*aptum*) dans le passage que nous avons souligné en gras renforce la parenté entre ce scolie et V 39.

D'autre part, une telle façon de vivre, synonyme de « quiétude », de « paix », d' « équilibre » harmonieux des plaisirs corporels rejoint étrangement un concept décisif et presque exclusif[967] chez Spinoza, celui d' « *acquiescentia* ». Repris par Spinoza à l'« *acquiescentia in se ipso* » cartésien traduisant la française « satisfaction de l'âme », Spinoza conférera à cette notion, signifiant consentement-contentement, la plus haute valeur éthique, puisqu'elle est centralement récurrente dans les dernières propositions de *l'Ethique*. Liée au troisième genre de connaissance d'où « naît la plus haute satisfaction de l'Esprit (contentement) qu'il puisse y avoir (« *summa… mentis acquiescentia* ») »[968], et aussi à la « béatitude » et à la « gloire », elle définit l'attitude intérieure du sage qui, « considéré en tant que tel, a l'âme difficile à émouvoir (ne connaît guère le trouble intérieur), mais conscient de soi, de Dieu et des choses avec une certaine nécessité éternelle, jamais il ne cesse d'être ; mais c'est pour toujours qu'il possède la vraie satisfaction de l'âme (« *animi acquiescentia potitur*») ».[969] Ce concept d'*acquiescentia* de l'âme parvenue à la plus haute connaissance et à la béatitude, décliné en termes d'apaisement, d'accord, d'harmonie, de consentement, de convenance et de juste mesure s'harmonise donc étrangement avec la proportion de « *motus et quies* » qui définit l'essence du corps !

Toutefois, Ramond minore cette identification sur la base d'arguments qui nous semblent non moins mineurs à leur tour (le caractère corporel, sociétal, nuisible pour autrui (dans certains cas) de ces plaisirs, et la nécessité de les modérer quelquefois). Il se rabat sur l'idée de la béatitude comme « quelque chose de plus grand et de plus fort » et plus perceptible en V 39 qu'en IV 45. A cet égard, l'on doit ajouter que, dans *Ethique IV*, il serait possible

---

[967] Cf. G. Totaro, « *Aquiescentia* dans la Cinquième Partie de l'Ethique de Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 1994- 1 (n° consacré à *Eth*. V), pp. 65-79.
[968] *Eth*. V, 27.
[969] *Eth*. V, 42, Scolie.

d'atteindre la parfaite satisfaction en soi-même, le suprême contentement, c'est-à-dire l' *« acquiescentia in se ipso »*, dont le contraire est l'inquiétude, l'incapacité de trouver le repos (« *acquiescere »* signifiant s'arrêter). C'est le contraire de l'attitude d'inquiétude de ceux qui tendent vers des biens extérieurs, mus-ballotés par la peur.

Mais, le point d'articulation avec *Ethique V* semble pointer vers quelque chose d'autre que l' « *acquiescentia »*, il s'agirait de la « béatitude », le « souverain bien » de la connaissance du troisième genre, l' « *acquiescentia* » étant le souverain bien, risquons-nous à le dire, de la connaissance du deuxième genre. Cette béatitude a pour fruit et pour condition la connaissance de l'éternité qui l'accompagne.

Pour en revenir à Ramond, remarquons qu'il ne conclut pas cependant sans rééquilibrer son argumentation en précisant que, pour Spinoza, en vertu du parallélisme, l'accomplissement éthique s'accompagne nécessairement d'un accomplissement corporel, deux expressions d'un unique accomplissement. Ramond égratigne au passage cette tendance occidentale spontanée et tenace consistant à disjoindre, voire à opposer, l'accomplissement spirituel et corporel. Si l'on considère attentivement des modèles pourtant propres à notre civilisation qui se signalent par leur « extrême » longévité et par leurs remarquables aptitudes physiques, tels les présocratiques, Socrate lui-même, les stoïciens, Voltaire, Hugo, Zola, Picasso, etc., alors on sera en mesure « d'échapper à l'image du philosophe, du créateur, ou du sage, malingre et « phtisique », et de percevoir par l'expérience même (…) que la « conscience de soi, du monde et de Dieu », qui caractérise l'accomplissement éthique, prend toujours aussi la forme d'un accomplissement physique ».[970]

Finalement, la thématisation la plus précise et concrète sur le type d'actions corporelles correspondant, en V 39, à l'éternité « de la plus grand partie de notre âme », Spinoza l'applique fréquemment au Christ[971] : Le Christ était aux yeux de Spinoza un homme, « le plus grand des philosophes ». Pas un prophète, mais communiquant immédiatement avec Dieu, « d'âme à âme ». « Bouche de Dieu », il fut, toujours selon Spinoza, plus grand que Socrate ou Salomon. Il « a perçu les choses en vérité et les a connues adéquatement ». Dieu « s'est révélé au Christ ou à la pensée du Christ immédiatement (…). Nous connaissons nécessairement par-là que le Christ a vraiment perçu les choses révélées, c'est-à-dire les a connues intellectuellement ; car on dit qu'une chose est connue intellectuellement quand elle est perçue par la pensée pure en

[970] Ch. Ramond, *Op. cit*., p. 277.
[971] Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, I, Paris, GF Flammarion, 1965, pp. 37, 38 (Ch. Appuhn, tr.) ; IV, pp. 92, 93 ; Cf. aussi A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, pp. 88, 226-248.

dehors des paroles et des images ». Il « a perçu les lois de Dieu comme des vérités éternelles ». Mais, ce qui nous intéresse le plus ici est que cette sagesse du Christ s'est accompagnée d'une activité corporelle exceptionnelle : guérisons, miracles, etc.. Le Christ, démonstration d'une science extraordinaire « du singulier et du corps humain », exemplifia l'idée d'accomplissement physique « sous la forme d'un accomplissement pratique, technique et thérapeutique ».[972]

Voilà qui fait réfléchir : « Q*ui a un Corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part est éternelle* ».[973] Or, *« Esprit et le Corps, c'est une seule et même chose, qui se conçoit sous l'attribut tantôt de la Pensée, tantôt de l'Etendue.* D'où vient que l'ordre ou enchaînement des choses est un, qu'on conçoive la nature sous l'un ou l'autre de ces attributs, par conséquent que l'ordre des actions et passions de notre Corps va par nature de pair avec l'ordre des actions et passions de notre Esprit ? »[974]

Or, notre célèbre formule apparaît quelques lignes plus loin : « De fait, ***ce que peut le Corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé, c'est-à-dire, l'expérience n'a appris à personne jusqu'à présent ce que le Corps peut faire par les seules lois de la nature.*** »

[972] Ch. Ramond, *Op. cit*., pp. 275-276.
[973] *Eth*. V, 39.
[974] *Eth*. III, 2, Scolie.

CHAPITRE III

PLAIDOYER POUR UNE ÉMANCIPATION ANTHROPOLOGIQUE

A. Nietzsche et l'inspiration spinozienne

La compréhension de la véritable nature de l'homme par la réhabilitation spinozienne du corps, remettrait l'homme, comme mode, en possession de lui-même, de son être intégral. Cela poussera Nietzsche à se réjouir d'avoir eu un précurseur audacieux, voire un imitateur anachronique. Nietzsche confesse son ravissement : « Je suis tout étonné, tout ravi ! J'ai un prédécesseur, et lequel! Je ne connaissais presque pas Spinoza… Non seulement sa tendance générale est, comme la mienne, de faire de la connaissance le plus puissant des états de conscience, mais je me retrouve encore dans cinq points de sa doctrine ; ce penseur, le plus isolé et le plus irrégulier de tous, est celui qui là-dessus se rapproche le plus de moi : il nie le libre arbitre, la finalité, l'ordre moral, l'altruisme, le mal, et si évidemment, les différences sont grandes, elles tiennent plutôt à celles des époques, de la civilisation et de la science. »[975]

Ravissement de courte durée, car la critique sans ménagement s'ensuivra : De toute évidence, aux yeux de Nietzsche, Spinoza n'aura pas mené jusqu'au bout son projet de restauration totale du corps par rapport à l'âme. Il n'aura *pas* opéré, non pas seulement l'équilibrage des deux, mais, moins encore, l'inversion, le renversement total du rôle des deux, le corps prenant enfin l'ascendant sur l'âme, en la fondant originairement, la constituant et la débordant. Sans parler, là encore, d'une critique spinozienne du judéo-christianisme qui, du point de vue de Nietzsche, n'aura pas tenu toutes ses promesses, qui aura avorté en chemin. En effet, la reconnaissance positive d'une grande piété, de la charité et de la bonté chez les prophètes (preuves de sous-humanité et de faiblesse pour Nietzsche), l'admission du rôle important et structurant de la religion judéo-chrétienne en société et, enfin, de l'exaltation de Jésus-Christ au rang d'éminence en matière d'humanité, de « surhomme », à la fois en

[975] Nietzsche, *Lettre à Overbeck*, 30-VII-81, Sils-Maria, dans Lettres choisies, Paris, Gallimard, p. 176.

connaissance philosophique et en vie hors norme, voilà qui ne pouvait qu'être « indigeste » (pour reprendre un terme touchant le métabolisme du corps, thème de méditation profondément nietzschéen) pour Nietzsche. Spinoza, radical, et même révolutionnaire pour son temps, mais, trop équilibriste, et donc trop conventionnel, s'identifiant trop avec le matérialisme et le rationalisme à la fois. Paradoxal. Embarrassant. Incompréhensible. Donc contradictoire et insupportable, pour Nietzsche.

Schopenhauer, que Nietzsche reconnaissait comme son maître (des premiers jours, sans jamais le renier radicalement), avait réussi, après l'audace spinozienne consistant à définir l'âme par rapport au corps, dans un corps-à-corps idéel avec l'âme, à replacer le corps, au lancement du 19e siècle, dans le questionnement philosophique. Il assimile « quasiment ce qui fait la trame secrète du monde, le vouloir vivre, au corps dont il est, dira-t-il, l'objectité, c'est-à-dire la manifestation et la réalisation. »[976]

Mais, la spécificité de Nietzsche c'est qu'il passe de la dimension théorique de son ancien maître à une expérience douloureuse, dans un corps à corps avec le corps. Il va découvrir que loin d'être un ennemi ou un obstacle, il est au contraire ce qui lui permettra de refonder la philosophie entièrement, à sa manière. La souffrance de Nietzsche dans son corps, la maladie sera comme « consubstantielle à sa doctrine. »[977] Nietzsche opère comme une identification entre le corps et le « je ». Le corps serait créateur du moi. L'idée, c'est que le corps serait le sujet et le « je » l'attribut, bouleversant ainsi la grammaire puisque la grammaire est profondément métaphysique.[978] Nous ne sommes pas dans un réductionnisme matérialiste de l'homme ici, car le corps en tant que sujet ne peut pas être réduit à de la physiologie. Nietzsche refuse toute approche dualiste de l'homme. En renversant la hiérarchie traditionnelle âme/corps en corps/âme, il identifie le corps à l'âme. Mais c'est plus profond et complexe que cela. En réalité, ce qu'on entend par conscience, pensée, ou âme ne serait qu'une des modalités quasiment un épiphénomène du corps dans sa complexité et richesse inouïes. Donc fondamentalement parlant, ce ne serait pas l'âme ou l'esprit qui penserait et raisonnerait, mais l'homme, en tant que corps. Comme Spinoza, Nietzsche parle d'étonnement de l'âme devant le corps. Mais l'affaire va encore plus loin, puisque Nietzsche en refondant (refondre) et en

---

[976] Y. Ledure, « Nietzsche et la réappropriation du corps : un nouvel exercice de la philosophie », in *Le Corps : Le sensible et le sens* (sous la direction de G. Vincent), Strasbourg, PUS, 2004, p. 85-96 ; M. Perrot, « Le corps et l'esprit chez Schopenhauer : un monisme iconoclaste ? », in *Le corps et l'Esprit,* Collection dirigée par J-P Zarader, ouvrage dirigé par R. Quilliot, Paris, Ellipses, 2003, pp. 112-125.
[977] *Ibidem*.
[978] *Idem*, p. 91.

refondant (refonder) toute la philosophie sur le fondement du corps, c'est toute la culture que Nietzsche réinvente et réoriente à travers des descriptions métaphoriques tirés de l'anatomie, de la physiologie, de la biologie, etc.[979] Il s'agit de repérer les forces passives et actives du corps et développer les forces actives. Mais, « c'est l'activité des forces nécessairement inconscientes, voilà ce qui fait du corps quelque chose de supérieur à toutes les réactions, et en particulier à cette réaction du moi qu'on appelle conscience. »[980] De toute évidence, on comprend son indignation (de son point de vue) contre Spinoza, qui manifestement n'est pas allé jusqu'à créer une inversion puis une identification. En outre, l'idée même d'envisager, chez Spinoza, la survivance de quelque partie de l'âme après la mort, est intolérable pour Nietzsche. Ce qui nécessite quelques remarques conclusives sur ce point en rapport avec la pensée scripturaire.

B. Résurrection des corps ou résurrection des morts

Quelques remarques mises au point s'avèrent nécessaires ici[981] :

- Lorsque Dieu créa l'homme, il n'est pas dit qu'il créa le corps (*bâsâr* ou *sôma*), l'âme ou l'esprit. Genèse 2 :7 précise que Dieu créa l'homme : « et l'homme devient un être vivant ou une *nephesh chaia*. »
- Dire : « J'ai un corps », n'est pas mauvais en soi. Mais, bibliquement, l'on dit plutôt : « Je suis un corps ». Avant d'avoir ou au lieu d'avoir un corps, il est un corps.
- De même, lorsque l'homme meurt, la Bible ne dit pas que le corps ou la chair retourne à la poussière, mais plutôt que l'homme retourne à la poussière d'où il a été tiré.

Genèse 3 :19 dit : « jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris ; car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière. » Job. 34 :15 : « … Et l'homme rentrerait dans la poussière. » Psaumes 104 :29 : « Tu caches ta face : ils sont tremblants, tu leur retires le souffle : ils expirent, et retournent dans la poussière. » Psaumes 146 :4 : « Leur (hommes) souffle s'en va, ils rentrent dans la terre. »

---

[979] E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp.31-117.
[980] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, pp. 44-55.
[981] W. Pannenberg, « Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne », in *Concilium*, n°86, 1973, 87-103.

*L'expression « la résurrection des corps » n'est pas biblique. L'expression biblique est « résurrection des morts » - *anastasis nekrôn*. Dieu ressuscitera les morts, c'est-à-dire des hommes, qu'il s'agisse de la résurrection des justes ou des méchants.[982]

Même Paul parle du corps qui « ressuscite incorruptible », dans 1Corinthiens 15 :42, c'est dans le sens du corps en tant qu'homme, en tant que « je ». En réalité, le mot « corps » n'est pas dans le texte. Dans 1Corinthiens 15 :52, 53 le mot « corps » n'est pas dans le texte : ce sont « les morts qui ressusciteront incorruptibles » (1Cor. 15 : 52b). La version *TOB* : « Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, et que cet être mortel revête l'immortalité ».

*Dans l'Ecriture,[983] non seulement il n'est jamais question de l'immortalité de l'âme, mais plutôt de l'immoralité du corps ! : « et que ce corps mortel revête l'immortalité. » (1Corinthiens 15 :53,54).

Pour ce qui est du passage de Matthieu 10 :28, faisons remarquer que lorsque des personnes ont été mises à mort pour leur foi, d'un point de vue scripturaire, on tue le physique (corps), mais non la personne humaine, non son individualité, non sa personnalité. En effet, la mort étant un sommeil, un état d'inconscience totale (c'est ce que Jésus dit aux apôtres), Dieu a les morts en souvenir, en mémoire (comme un ordinateur). Notre identité dans la pensée de Dieu demeure, même quand on nous tue. Ce texte ne peut appuyer l'immortalité de l'âme, car et l'âme et le corps périront. La seule chose qui sera « conservée » est notre âme, en tant que caractère.

Mais, lors de la seconde mort, finale, définitive, Dieu ne les aura plus en mémoire, car toute leur *nephesh*, tout leur être (dimensions expressives physiques et psychiques, corps et âme) seront détruits définitivement. De sorte qu'il n'y a pas d'enfer éternel, mais c'est le résultat de la mort qui est éternel, non pas la personne elle-même : *éternellement* morts. Il n'y a pas de compatibilité entre *chesed-agapè* et un enfer éternel dans l'Ecriture. Dans l'Ecriture, la colère de Dieu dure un instant ou quelques instants. Mais, c'est son amour qui est éternel.[984] Il est vrai qu'il existe différentes approches de la question de la mort et de l'après-mort,[985] mais il nous

---

[982] Marc 12 :26 ; Luc 20 :27 ; Act. 4 :2 ; 17 :32 ; 23 :6 ; 24 :29 ; 1Cor. 15 :16, 18, 20, 21, 32,40 ; Phil.3 :11 ; Héb.6 :2.
[983] H. W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974, pp. 91-110.
[984] Esaïe 54 :5-10 ; Psaumes 30 :6.
[985] Cf. notamment, P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort* (suivi de Fragments (œuvres posthumes)), Paris, Seuil, 2007.

semble que ces lignes directrices reflètent de manière rigoureuse la pensée textuelle biblique. Spinoza suit cette compréhension stricte de l'enseignement scripturaire de la destinée de l'homme tout en évacuant tout ce qui est de l'ordre du surnaturel (résurrection, jugement, etc.).

Nous voilà donc parvenus au bout de notre investigation sur la pensée du corps dans l'anthropologie et dans le système ontologique et éthique spinoziens. Nous souhaiterions mettre en évidence les lignes de force conclusives de notre travail, avec quelques mises en perspective.

CONCLUSION

Nous avons lancé notre recherche en rappelant la situation de crise métaphysico-scientifique qui caractérisait le XVIIe siècle. Au sein d'un monde épistémologiquement renversé à cause de la révolution galiléo-copernicienne, de la géométrisation de l'espace et de la mathématisation de la nature, Spinoza prendra le parti et le pari philosophique d'une réconciliation de l'homme avec la Nature, ceci, en se démarquant : d'une métaphysique biblique et cartésienne créationnistes, d'une vision du monde biblique, cartésienne et aristotélicienne finalistes, d'une approche de l'homme théologique, platonicienne et cartésienne dualistes et hégémoniques, du double fondement métaphysique et épistémologique cartésien, à savoir le « je pense (*cogito*), donc je suis (*ergo sum*) », comme première vérité fondamentale, et l'existence du Dieu transcendant et infini comme condition de la première vérité et de toute la Réalité.

Comme le dira Edouard Mehl en rapport avec Descartes et Kant, nous osons dire que Spinoza va opérer un véritable « décentrement du foyer de la permanence »[986] de la pensée philosophico-théologique traditionnelle en identifiant Dieu et la Nature en tant que absolue, universelle, infinie et éternelle. En effet, Spinoza avait remarqué, dans sa confrontation avec les théologiens et avec les philosophes, à quel point l'homme et Dieu cristallisaient toutes les crispations et les rapports. Il s'agissait donc de trouver les ressources pour rendre l'homme libre en lui-même, de lui apporter le salut véritable, dans son être total et dans la Cité. Il a compris que, se tromper sur l'homme, c'est se tromper sur tout. Autant que se tromper sur Dieu, c'est aussi se tromper sur l'homme comme sur tout. Il fallait donc s'assurer que la conception scripturaire correspondait à la vision qui permettrait une libération de l'homme. La vision qui le ramenait à son identité familiale et spirituelle marrane. Il y sera fidèle par certains côtés : cette conception souveraine et absolue du Dieu d'Israël, cette approche très concrète et naturelle de l'homme et du tout. Toutefois, dans son élan, Spinoza franchira un pas d'une identification entre Dieu et la nature, un pas que l'Ecriture et les théologiens (chrétiens, arabes ou juifs) n'auront pas osé franchir avant lui.

Toujours à la recherche d'une source de l'anthropologie spinozienne, nous nous sommes intéressés à Descartes puis à Aristote.

---

[986] E. Mehl, « Le temps, la pensée et le décentrement de la permanence », in *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006, pp. 76, 77.

Descartes, tout d'abord. Quoique héritier du mécanisme, comme Descartes, Spinoza s'opposera à lui sur des aspects décisifs de la controverse. Gueroult tentera de synthétiser l'opposition fondamentale des deux doctrines ainsi : chez Spinoza, l'intelligibilité de Dieu, la réduction de sa puissance à son essence, l'identité de nature entre l'entendement infini et le nôtre, capable, comme celui de Dieu, de connaître vraiment les choses à partir de l'infini ; chez Descartes, l'incompréhensibilité de Dieu, la réduction de son essence à sa puissance, la limitation de notre entendement, restreint à ne comprendre que le fini. C'est pourquoi, chez Descartes, loin de pouvoir être compris en vertu de nos définitions (inséité, substance), l'infini et la *causa sui* ne peuvent être qu'imposés immédiatement à notre entendement, comme incompréhensibles en eux-mêmes, par la puissance de Dieu imprimant en nous l'idée de l'être parfait ; et cet être, les revendiquant pour lui seul, révèle qu'il est incommensurable avec les substances finies. Nous avons vu que Spinoza récuse en bloc toutes ces conclusions car, méconnaissant notre entendement, tel que Spinoza le conçoit, comme pouvoir absolu du vrai, elles détruisent, à ses yeux, jusque dans son dernier fondement, la possibilité de toute science.[987]

L'homme cartésien n'a pas le même fondement que celui de Spinoza. Des différences fondamentales les séparent : la question de la conscience, la question du libre-arbitre, du dualisme et de la conception d'un Dieu ayant volonté et transcendance. Spinoza aura au moins trouvé en Descartes un puissant stimulateur et inspirateur qui lui aura ouvert la voie.

En avançant dans la recherche de source de son anthropologie, nous nous sommes rendus compte que Spinoza s'était inspiré d'Aristote sur quasiment tous les plans, sans toutefois récupérer mot pour mot ses idées, mais en les adaptant et en les transformant. Spinoza a, comme le dit Martini, des rapports tantôt de repoussoir, tantôt de convenance (rare), tantôt d'ignorance. C'est un adversaire de taille.

Toutefois, nous avons relevé que le système spinozien lui-même n'allait pas sans poser des problèmes difficiles. Pour rendre compte de la Pensée-Entendement infinie qu'il attribue au Dieu-Nature non personnel, Spinoza dira que cela consiste en la totalité infinie de toutes les pensées-entendements du Cosmos, autoproduites par le Dieu-Nature et par lesquelles ce Dieu pense le réel qu'il est, se pense, comme aussi il s'aime et aime les hommes, entre autres : un Entendement Collectif et Universel. De sorte que la pensée-entendement d'un homme constituerait une partie de la Pensée-Entendement du Dieu-Nature. Le Dieu de Spinoza pense donc en et à travers l'intellect des hommes, entres autres. Or, puisque la science moderne montre que l'Univers a eu un commencement et qu'il ne connaît donc pas d'éternité dans le

---

[987] M. Guéroult, *Spinoza, Dieu* (*Ethique* I), Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 9-16.

passé, l'on est en droit de s'interroger sur l'éventualité ou non de l'existence de l'attribut essentiel de la Pensée-Intellect du Dieu spinoziste dans l'éternité d'avant le « Big Bang », ceci, si l'on part du principe que pour penser, il faut un être pensant, par et en qui Dieu pense.

Une deuxième problématique soulevée, rattachée intimement à la première, mais dont l'objet est situé sur l'autre versant de l'essence de Dieu, à savoir l'Etendue, la Matière. En effet, Dieu est constitué d'une infinité d'attributs constituant son essence et dont deux seulement nous sont connus : la Pensée, considérée plus haut, et l'Etendue, l'Univers des Corps, qui nous intéresse ici. L'unité de la Substance-Nature est sensée servir de parangon, de modèle explicatif de l'unité de l'homme : affirmation du monisme ontologique. Mais en même temps, l'on découvre chez Spinoza que le problème du monisme et sa résolution par rapport à la division des substances cartésiennes (dualisme corps / âme) se situe, non pas tant au niveau de l'homme lui-même, mais plus haut, au niveau de l'unique Substance qu'est le Dieu-Nature lui-même. Quel serait alors le statut et les « marges de manœuvre » de l'homme (et aussi, comme nous le verrons plus loin, les conditions de possibilité de sa liberté-autonomie) au sein d'un système qui semble être d'une massivité imposante et emprisonnante ? Comment penser l'unité de l'homme quand celui-ci semble ne jamais se retrouver avec soi-même, quand il est sans cesse, pour reprendre la formule de Ricoeur, un « soi-même comme un autre », puisque, d'une part, il vit en parallèle avec lui-même (l'âme-esprit par rapport au corps, dans une même nature), sans qu'il y ait interaction, c'est-à-dire vie en commun avec soi-même à l'intérieur de soi-même, et d'autre part, il trouverait son unité ontologique et pratique seulement dans un modèle qui est plus haut, par-delà lui-même, dans le Dieu-Univers (autre forme d'aliénation de l'homme ?) ? En fait, Spinoza a déjà dénoué ces nœuds gordiens, dans son système à lui, dès le départ, en dépouillant le concept traditionnel de Dieu de toute personnalité subjective, de toute transcendance et de toute souveraineté. L'homme devient donc un être purement *nature*l, comme le Dieu-*Nature* lui-même, et comme toutes les autres formes d'existence en Dieu-Nature. Du coup tombe, dans le système spinoziste, l'idée d'aliénation, puisque l'homme, en se référant au Tout dont il est une partie, en tant que tout microcosmique reproduisant le Tout Macrocosmique, il est ontologiquement un (sa nature), mais se manifeste, s'exprime, empiriquement (la vie dans la durée) de deux manières différentes, en tant que *mens* (âme-esprit-pensée) et corps. Ainsi, ce parallélisme est une expression-explication double de la nature unique de l'homme, comme la substance avec ses attributs infinis et parallèles. Il reste néanmoins une résistance à forte tendance dualiste dans l'idée même de parallélisme, que Jaquet

tentera de conjurer en privilégiant la notion d'« égalité ».[988] Le Dieu spinozien, ontologiquement uni dans la Substance, reste néanmoins désuni dans un parallélisme absolu sans rencontre possible. Le dualisme qu'il comptait régler en l'homme, reste béant.

Quelle conséquence en tire Spinoza ? Contrairement à Descartes, il commence par le corps et non par l'âme, quoique Descartes semble avoir retrouvé le chemin du corps dans la *Méditation VI,* dans le P*assions de l'âme* et dans le traité de l'*Homme*. « Savoir ce que peut un corps » est le fondement et la condition de possibilité du déploiement maximal de l'âme-esprit, chez Spinoza. Qui peut donc le savoir, Dieu, autrui ou moi ? Cette question est décisive dans le projet spinoziste de libération de l'homme. Spinoza déclare que personne ne le sait, en l'occurrence ni autrui, ni moi-même, mais l'Entendement divin seul. Or, comme l'entendement humain est une partie de l'entendement infini divin, l'homme aurait donc en lui-même et la connaissance de Dieu et donc la connaissance de lui-même, de ce dont le corps est capable.

Mais, peu d'hommes s'éveillent à cette connaissance, englués que nous sommes en général dans ce que Spinoza appelle la connaissance du premier genre : les superstitions, les idées obscures et imaginatives, les apparences, surtout par la croyance en Dieu comme un Être vivant et transcendant et en la croyance dans le libre-arbitre souverain. L'on y parviendrait, selon Spinoza, en s'affranchissant déjà des deux croyances précédentes et de leurs corollaires : l'idée de transcendance de l'homme dans la création comme but pour lequel il y aurait eu une création (qui débouche sur la transcendance de l'âme par rapport au corps), comme aussi l'idée de finalité en et pour tout ce qui arrive, avec des comptes à rendre dans un jugement final. Ensuite, deuxième étape, en apprenant à lire l'enchaînement infinie des causes qui expliquent tout ce qui se passe dans le Dieu-Nature, sans idée de contingence mais de libre nécessité bien comprise, condition de la libération. Le savoir de ce que peut le corps serait, comme le dira Nietzsche plus tard à sa manière, immanent au corps lui-même. Le corps saurait ce que nous ne savons pas de lui, d'où l'étonnement dont parle Spinoza de l'âme devant le corps. Il y aurait donc ici une sorte de renversement de l'axe Descartes-Pascal par rapport à Spinoza, une sorte de dissymétrie du corps par rapport à l'âme. Avec Spinoza, l'on passerait de l'éminence de la pensée (prestance, pouvoir, privilège d'ordre) par rapport au corps, à l'immanence, où les affections du corps deviennent les conditions de possibilité de l'advenir et de la pérennité de l'esprit, car l'esprit est l'idée des affections du corps.

---

[988] Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, pp. 9-23.

Néanmoins, ce n'est pas un renversement aussi radical que chez Nietzsche,[989] car, par le redoublement de la première idée dans l'esprit, la conscience de soi naît (secondarité de la conscience, donc) et l'esprit est à même d'auto-redoubler ses idées, autoproduction autonome qui ressemble à l'autoproductivité autonome et nécessaire du Dieu-Substance, déploiement de la liberté spinoziste.

Ainsi, l'on vient de basculer naturellement dans la résorption d'une troisième difficulté que nous avons relevée dans le système spinozien, comme suivant logiquement des deux premières, à savoir l'apparente impossibilité de penser la liberté de l'homme et la libération de l'homme, respectivement à la fois en niant le libre-arbitre comme une illusion imaginative et en situant l'homme dès l'abord en dehors de la sphère définitionnelle même de la liberté comme nécessité et autonomie d'existence et d'action, d'une part, et en reconnaissant, d'autre part, que même les sages ne parviendront quasiment jamais à triompher complètement de tous leurs affects tristes, condition pourtant pour expérimenter la satisfaction et la béatitude *hic et nunc*. Le chemin spinoziste vers la libération salutaire passe par la maîtrise-modération exercée par la raison sur/dans les affections-sentiments négatifs (dits de tristesse), ceci en privilégiant les affections positives (sources de joies) et les rencontres positives avec les autres hommes. La motivation intérieure consiste en l'amour envers Dieu (connaissance du deuxième genre), d'une part, et le moyen est l'intuition de la connaissance du troisième genre, d'autre part, ceci à travers une compréhension de ce qu'est Dieu réellement en tant que Nature universelle, dans laquelle règne un déterminisme causal nécessaire et universel (sans contingence, ni finalité-dessein, ni décret divin, ni bien ni mal si ce n'est ce qui est utile (le bon) ou néfaste à l'apport de quelque bien (le mauvais)). Mais, la motivation de l'amour envers Dieu est elle-même surpassée par l'amour intellectuel de Dieu, où le sage a une vision-saisie directe de la réalité essentielle et singulière, telle que Dieu-Nature la voit en et par les intellects finis constituant son Intellect infini.

En somme, chez Spinoza, le corps commande toute une conception théorique et salvifique de l'homme : physique, psycho-physiologique, médicinale, spirituelle, éthique et politique. Pensée immanente et non transcendante. L'on passe d'une conception métaphysique à une vision éthique du corps. Spinoza passe de l'union de l'âme et du corps à la question de la puissance, du dynamisme, du vouloir vivre et de la multiplicité de productions du corps. Il opère une véritable réhabilitation de l'être somatique ici, mais de l'être somatique conçu, non pas à la manière grecque, mais, à mon sens, plus à la manière hébraïque : Une conceptualisation

[989] Cf. K. Jaspers, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 123-127.

synthétique, holiste et moniste de l'homme, une saisie psycho-spirituelle du corps comme *basar* (la chair, en hébreu), une expression somatique, « affective » et pratique (*praxis*) de l'âme-esprit comme dynamique. Les idées sont des actes, des affirmations douées d'activité, expressions de l'activité divine. L'entendement est volonté, les volitions sont des idées douées d'appétits. Le domaine classiquement réservé à la praxis, c'est-à-dire le corporel, est investi par, ou mieux, intégré dans et lié avec tout le champ traditionnellement destiné à l'âme : acte, actif, en acte. Actes de penser, de « vouloir », de désirer, mais non pas potentialité (faculté de vouloir, de sentir, de juger). Les « passions-sentiments » que Spinoza appelle plutôt les affects (*affectus*) sont la conscience des transformations de corps, l'idée des affections (*affectiones*) de corps.

En d'autres termes, plus le corps est apte à agir et à pâtir diversement, plus la « *mens* » (pensée-âme) est apte à percevoir beaucoup de choses à la fois : c'est le parallélisme et non le dualisme âme/corps. Plus les actions d'une chose dépendent de lui seul, plus l'âme peut voir distinctement et clairement.

Donc, selon le degré de complexité et d'autonomie du corps, l'âme correspondante est plus ou moins complexe, consciente, puissante ou supérieure. L'âme devient consciente de soi en réfléchissant sur soi, et le premier soi, c'est soi-même, c'est-à-dire le corps. La *mens* (esprit, âme, conscience) est idée d'idée, idée du corps, conscience du corps. La *mens* (préférée à *anima*, pour éviter le piège du dualisme) est idée du corps. Le corps est l'objet de l'idée, de la conscience. Ne serions-nous pas ici dans l'intentionnalité phénoménologique ? On pourrait dire, pour finir, que la puissance d'agir (= la santé du corps) se développe en correspondance, en parallélisme avec le salut (= puissance de connaître) de l'âme, en vue d'une éthique qui est conquête d'activité. Néanmoins, selon Mancini, « le souci de Spinoza n'est pas d'éradiquer définitivement tous les affects qui pourraient venir troubler l'âme pour faire entrer le sage dans un état d'ataraxie ou d'apathie mais, à force de vertu, de prévenir les excès[990] et de maintenir les passions dans une juste mesure équilibrée, selon une modalité caractéristique de l'aristotélisme que l'on retrouve chez saint Thomas d'Aquin par exemple. En outre, Spinoza hérite d'Aristote lui-même plus que de n'importe lequel de ses épigones dans la façon dont il mêle à la question de la détermination du bien celle de l'obtention effective du bonheur par l'exercice de la vertu. »[991]

---

[990] Spinoza met en garde contre les surexcitations partielles du corps qui mettent en péril son équilibre d'ensemble. Cf. *Eth*. IV, 42, Dém..
[991] F. Mancini, *Op. cit*., p. 83.

Mais, ce qui nous surprend dans l'architectonique spinoziste, c'est la réintroduction d'un élément qui tend à donner raison à Wolfson[992] quand il déclare que Spinoza aurait eu du mal à se départir de la notion mystique et mythique immémoriale de l'immortalité de l'âme, puisqu'une partie de l'âme survivrait à la mort du corps et de ses fonctions. Ce qui est sûr, c'est que Spinoza a rejeté, dans l'*Ethique*, le concept d'immortalité, appliquée à Dieu ou à l'homme, préférant le concept d'éternité, car le concept d'immortalité est gros d'idées que Spinoza ne partage pas : la survivance de l'âme comme telle, l'introduction dans le type de paradis décrit par les écrits religieux, etc.

Comme Spinoza a lié l'éternité à l'existence nécessaire (et non contingente, ni à l'immutabilité classique), on verrait difficilement comment il pouvait l'appliquer à l'homme dont l'existence ne relève pas de la nécessité *in et per se*, appartenant uniquement à la Substance et à ses attributs qui constituent son essence. Il ne restait qu'une seule solution, faire participer l'homme à l'éternité même du Dieu-Nature en identifiant l'essence divine et l'essence de l'homme : Ce que le Dieu-Nature est, l'individu humain l'est. L'esprit est l'idée du corps dans la durée existentielle, et l'essence éternelle du corps correspond, dans le parallélisme, à l'idée éternelle. Une essence est une idée. L'idée est une pure essence intelligible ayant une valeur intrinsèque et une réalité en soi, car il lui suffit d'être vraie, affirmative et adéquate pour être réelle. Avant la naissance, toujours selon Spinoza, l'entendement du Dieu-Univers connaissait toutes les essences et l'ordre dans lequel elles doivent passer à l'existence, à la corporalité. Donc, avant notre naissance, notre esprit était une idée éternelle de notre corps formée par l'entendement infini de Dieu. A la mort, seule cette idée éternelle de l'essence du corps subsisterait, c'est-à-dire le cœur de notre individualité, qui ne s'enrichirait ni ne s'appauvrirait, car rien ne semble pouvoir affecter une essence éternelle. Donc, une partie de l'âme-esprit humain survivrait, l'entendement, sans mémoire ni volonté, thèse proche de celle d'Aristote.

Mais, même là, les choses ne sont pas si simples, puisque les opinions divergent quant à savoir si cette essence éternelle conserverait une certaine forme de conscience ou pas, un enrichissement des idées adéquates acquises ou pas. Il est clair que nous sommes ici dans la spéculation métaphysique, ce qui ne nous empêche pas cependant de nous interroger sur le fondement scientifique de l'existence de ces essences-idées éternelles et singulières. Qu'en est-il de leur consistance ontologique, comment penser leur densité d'être ? Qu'est-ce qui peut alors empêcher Matheron d'y lire des tendances de la métempsychose orientale, la réincarnation de l'identité-essence de l'être ?

---

[992] Cf. H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza, pour démêler l'implicite d'une argumentation*, Paris, Gallimard (première éd., 1934), 1999, pp. 289-297, 349, 350 (A.- D. Balmès, tr).

Serait-ce excessif de dire, ou du moins de nous interroger quant à une tendance que nous percevons chez Spinoza à verser à la fois dans le spiritualisme et le matérialisme, dans l'irrationalisme et le rationalisme, même malgré lui. Savons-nous maintenant « ce que peut le corps » ? Nous avons l'impression d'être passés de la négation de la transcendance à l'immanence expressive, puis de l'immanence à une autre forme de transcendance dans l'immanence, fuyant l'immanence. Finalement, à notre humble avis, ce qui nous semble rester et triompher de et dans la réalité concrète, naturelle, puissante et intelligible du corps, ou de l'unité de l'homme spinoziste, c'est, finalement, l'eschatologie spinoziste pré- et post-durationnelle, c'est-à-dire quelque chose d'inintelligible et d'inaccessible : l'idée de l'essence essentielle. Qui est-ce qui la pense avant qu'elle n'ait jamais existé ? A la rigueur, après qu'elle ait existé, mais qui pense cette pensée de toute éternité avant qu'elle ne soit passée à l'existence ?

Nous reconnaissons, certes, une rare puissance de pensée chez Spinoza, qui poussera Hegel à déclarer que « Spinoza est un point crucial dans la philosophie moderne. L'alternative est : Spinoza ou pas de philosophie... », pensée puissante que personne n'est tenu d'adopter, d'ailleurs. Toutefois, nous tendons à partager le mot d'Alquié qui, très admiratif et très sceptique à la fois à l'issue de sa lecture de l'*Ethique*, conclura qu' « il est malaisé de vivre cette éternité que Spinoza dit vivante et de ne pas demeurer en ce qui la concerne dans le domaine des purs concepts. L'éternité dont nous parle Spinoza est peut-être vivante. Mais nous doutons qu'elle puisse être vécue du moins par un homme ».[993] Dans tous les cas, c'est pourtant ce modèle philosophique que revendiqueront Ricoeur et Changeux dans leur débat autour de la recherche d'un « discours tiers » par-delà la brisure du neuronal et du mental, en vue d'une norme éthique universelle pouvant assurer la concorde.[994] L'essence de l'homme, le *conatus-cupiditas*, en tant que puissance conditionnant la vie socio-politique rationnelle, est-il en mesure de dépasser la tendance historique à l'égocentrisme violent ?

Aux sources de son anthropologie ? Source vitale et charnelle, l'Ecriture. Source naturelle et ontologique, Aristote de plus près ; source cartésiennne, une approche logique, scientifique. Influencé par plusieurs sources, y compris épicurienne, mais surtout un Spinoza original et créatif !

---

[993] F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Puf, pp. 349-350.
[994] Cf. J-P. Changeux et P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2000.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE SPINOZA

- *Œuvres*, Paris, GF Flammarion, 4 volumes, 1965 (trad. et notes Ch. Appuhn).
- *Traité de la Réforme de l'Entendement*, *Court Traité*, *Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées Métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1964. (trad. Ch. Appuhn).
- *Ethique*, R. Misrahi (éd), Paris, PUF, 1990
- *Traité politique*, *Lettres*, Paris, GF Flammarion, 1966, (trad. Ch. Appuhn).
- *Traité théologico-politique,* Paris, GF Flammarion, 1965, (trad. Ch. Appuhn).
- *Ethique*, Paris, GF Flammarion, 1965, (trad. Ch. Appuhn).
- *Ethique*, Paris, Seuil, 1999, (trad. B. Pautrat, présentation et commentaires).
- *Abrégé de grammaire hébraïque,* Paris, Vrin, 1968.

II. COMMENTAIRES DE LA PENSÉE DE SPINOZA

1. Ouvrages

ALQUIÉ, F., *Leçons sur Spinoza*, Paris, Eds de La Table Ronde, 2003.

ALQUIÉ, F., *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.

BOVE, L., *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996.

BRUNSCHVICG, L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF, 1971.

CHANGEUX, J.-P. et RICOEUR, P., *Ce qui nous fait penser : la nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2000.

DAMASIO, A. R., *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003.

DELBOS, V., *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1987.

DELBOS, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Eds Félix Alcan : ancienne librairie Germer Baillière et Cie, 1893.

DELEUZE, G., *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Eds de Minuit, 1981.

DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Eds de Minuit, 1968.

DELSOL, M. (sous la direction de), *Spinoza* : *science et religion* : *De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Ecriture sainte,* Paris, Vrin, Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Collection Science-Histoire-Philosophie, 1988 (Actes du Colloque organisé par Renée Bouveresse, du 20-27 septembre 1982, du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle).

FICHANT, M. et MARION, J.-L. (dirs), *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006.

GUÉROULT, M., *Spinoza, I, Dieu (Ethique, I),* Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

GUÉROULT, M., *Spinoza, t. II, l'âme,* (*Ethique, II*), Paris, Aubier, 1974.

JAQUET, C., *Le corps*, Paris, PUF, 2001.

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

JAQUET, C., *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

JAQUET, C., *Sub Specie Aeternitatis : Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Eds Kimé, 1997.

LAGRÉE, J., « La santé et le salut : la pensée du corps dans l'*Ethique* de Spinoza », *Le Corps*, Paris, Vrin, 1992 (J.-C. Goddard et M. Labrune, dirs).

LAGRÉE, J., *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, PUR, 2004.

LÉON, A., *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, Paris, Librairies Félix Alcan et Guillaumin réunies.

MACHEREY, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie, la nature des choses*, Paris, PUF, 1998.

MACHEREY, P., *Hegel on Spinoza*, Paris, Maspero, 1978.

MACHEREY, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, t. II, Paris, PUF, 1998.

MALET, A., *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, Paris, Société Les Belles Lettres, 1966.

MANZINI. F., *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009.

MATHERON, A., *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Eds de Minuit, 1988.

MATHERON, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.

MISRAHI, R., *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis- Robinson, Institut Synthélabo, 1998.

MISRAHI, R., *Spinoza*, *Le système du monde, la réalisation de soi et la félicité*, Collection « Ouverture », Paris, Eds. Jacques Grancher, 1992.

MISRAHI, R., « L'esprit et le corps chez Spinoza : un itinéraire unitaire vers la sagesse », *Le corps et l'esprit*, Paris, Ellipses Marketing, 2003 (R. Quillot, dir.).

MOREAU, P.-F., *Spinoza*, *L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

MOREAU, J., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, Que sais-je ? », n° 1422, 1971.

MOREAU, P-F., *Spinoza*, Paris, Le Seuil, « Ecrivains de toujours », 1975.

NADLER, S., *Spinoza*, Paris, Bayard, 2003.

OFMAN, S., *Pensée et rationnel : Spinoza*, Paris, L'Harmattan, 2003.

RAMOND, Ch., *Spinoza et la pensée moderne, Constitutions de l'Objectivité*, Paris, L'Harmattan, 1998.

RAMOND, Ch*., Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses 2007.

RIZK, H., *Spinoza : L'expérience et l'infini*, Paris, Armand Collin (3e édition), 2012.

ROUSSET, B., *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968.

SÉVERAC, P., *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Eds Honoré Champion, 2005.

STRAUSS, L., *La critique de la religion chez Spinoza : ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible, recherches pour une étude du « Traité théologico-politique »*, Paris, Cerf, première édition Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, 1996 (tr. G. Almaleh, A. Baraquin et M. Depadt-Ejchenbaum).

TOSEL, A., *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Eds Kimé, 1994.

TOSEL, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude, essai sur le Traité théologico-politique,* Paris, Aubier, 1984.

VINCIGUERRA, L., *Spinoza et le signe : La Genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

WOLFSON, A., *La philosophie de Spinoza*, Paris, Gallimard (première édition en anglais, en 1934), 1999.

YOVEL, Y., *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991 (E. Beaumatin et J. Lagrée, tr.).

ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, Paris, PUF, 1965.

ZAC, S., *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979

ZOURABICHVILI, F., *Spinoza, une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.

2. Articles et chapitres d'ouvrages collectifs

ALTHUSSER, L., « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Imec/Stock, 1994 (pp. 560-561).

BARTUSCHAT, W., «The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics » *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam, Ed. C. De Deugd, North-Holland Publishing Company, 1984.

CHARLES-DAUBERT, F., « Spinoza et les libertins : Le « Traité des trois imposteurs » ou « l'Esprit de Spinoza », *Spinoza* : *science et religion* : *De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Ecriture sainte,* Paris, Vrin, Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Collection Science-Histoire-Philosophie, 1988 (pp.171-181) (Actes du Colloque organisé par Renée Bouveresse, du 20-27 septembre 1982, du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle).

GRONDIN, J., « Le souverain bien et sa métaphysique », in *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006.

NADLER, S., « Causalité et nécessité », in *Descartes en Kant,* Paris, PUF, 2006, pp. 197- 211 (sous la direction de M. Fichant et J. L. Marion).

PENTZOPOULOU-VALALAS, TH., « Remarques sur l'herméneutique chez Spinoza », *Spinoza* : *science et religion* : *De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Ecriture sainte,* Paris, Vrin, Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Collection Science-Histoire-Philosophie, 1988 (pp.115-

122) (Actes du Colloque organisé par Renée Bouveresse, du 20-27 septembre 1982, du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle).

RIZK, H., « Conatus et Ipséité », *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Eds Kimé, 1994 (Ouvrage collectif, M. Revault d'Allonnes et H. Rizk, dirs).

3. Articles de Revues

CHICHE, R., « Sur la définition spinoziste de l'imagination (*Ethique*, IV, prop.1, scolie) », in *L'Enseignement philosophique,* n°5, mai-juin 1995, (pp.3-19).

MATHERON, A., « L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'*amor erga Deum* », in *Les études philosophiques*, PUF, n° 2, avril-juin 1997 (pp. 231-248).

MATHERON, A., « La vie éternelle et le corps selon Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 1994-1 (pp. 27-40).

MATHERON, A., « Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza », in *Les études philosophiques*, juillet-septembre 1972 (pp. 369-378).

MOREAU, P.-F. « Epicure et Spinoza : La physique », in *Archives de philosophie 57*, 1994, pp. 459-469.

OSIER, J.-P., « Hobbes et Spinoza devant le canon de l'Ecriture », in les *Cahiers philosophiques*, n° 14, mars 1983.

SUHAMY, A., « Comment parler de l'éternité », in *Les Etudes Philosophiques* n° 2, 1997, (pp. 201-221).

TOTARO, G., « *Aquiescentia* dans la Cinquième Partie de l'*Ethique* de Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994-1 (n° consacré à *Eth. V*), (pp. 65-79).

Cahiers Spinoza, Paris, Ed. République:

N°5, hiver, 1984-85.

N° 6, printemps 1991.

Les Etudes philosophiques:

Numéro consacré à Spinoza, juillet-septembre 1972.
Numéro 4, octobre-décembre 1987, « Spinoza ».

Revue internationale de philosophie, 31e année, no 119-120, 1977.

III. AUTRES OUVRAGES DE PHILOSOPHIE

AGAMBEN, G., *Histoire du concept de récapitulation*, Paris, Masson, 1993.

ARISTOTE, *Physique,* I-VIII, Paris, Les Belles Lettres, 1986 (H. Carteron, texte et tr.).

ARISTOTE, *De l'âme*, t. II, III, Paris, Les Belles Lettres, 1966 (E. Barbotin, tr.).

ARISTOTE, *Métaphysique*, Théta, Lambda, Paris, Vrin, 1981 (trad. J. Tricot)

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 (J. Voilquin, tr.).

ARISTOTE, *Du Ciel*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1965.

AZOUVI, F., « La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes », *L'individu dans la pensée moderne, XVIIe – XVIIIe siècle*, vol. I, Pise, Eds G. Cazzaniga et Ch. Zarka, 1995.

BAERTSCHI, B., *Les rapports de l'âme et du corps*, Paris, Vrin, 1992.

BLONDEL, E., *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986.

BLONDEL, E., *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

BOYER, A., *Kant et l'âme de Descartes*, Paris, PUF, 2006 (M. Fichant et J.-L. Marion, dirs).

BRÉHIER, F., *Histoire de la philosophie*, t. II, Paris, PLF, 1928, 1938, 1981, « Spinoza », p. 139-175.

CANGUILHEM, G., « Le progrès des sciences du système nerveux concerne-t-il le philosophe ? », *Compte rendu de la séance de la société française de philosophe de 1981*, Paris, Collin.

CHANGEUX, J. P., *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.

COMTE-SPONVILLE, A., *Petit Traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

DAMASIO, A. R., *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2001.

DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques* ; *Objections et Réponses* ; et 4 *Lettres,* Paris, GF Flammarion, 1992 (J.-M. et M. Beyssade, présentation et bibliographie).

DESCARTES, *Discours de la méthode* ; *Du Monde* ; et *De L'Homme*, Paris, GF Flammarion, 1992 (G. Rodis-Lewis, éd.).

DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 2002 (G. Durandin, Introduction et Notes).

DESCARTES, *Entretien avec Burman,* Paris, Vrin, 1975 (Ch. Adam, traducteur, présentation et annotation).

DUMONT, P., « Descartes et le problème de l'union de l'âme et du corps », *Le corps et l'esprit*, Paris, Ellipses Marketing, 2003 (R. Quillot, dir.).

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, Paris, III, Belles-Lettres, 1948-1965.

ÉPICTÈTE, *Manuel d'Epictète*, Paris, GF Flammarion, 1997 (trad. E. Cattin).

ÉPICURE, *Doctrines et maximes*, Paris, Eds Hermann, Paris, 1965.

ÉPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, texte établi, traduit et présenté par Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2011.

FRANK, D., *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Ed. de Minuit, 1981.

GADAMER, H.-G., *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil (première éd. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck),1960), 1996.

GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969.

GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1999.

GUIBAL, F., *Approches d'Emmanuel Levinas. L'inspiration d'une écriture*, Paris, PUF (Collection d'Histoire et de Philosophie Religieuses (dir. G. Vincent), publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, N. 81), 2005.

HADOT, P., *La Citadelle intérieure (Introduction aux pensées de Marc Aurèle*), Paris, Fayard, 1992.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1970, (GIBELIN, tr.).

HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1991.

HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Plon, 1965.

HEIDEGGER, M., *Etre et temps*, Paris, Authentica, 1985 (trad. Numérique hors commerce d'E. Martineau).

HOBBES, *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 1992.

HOBBES, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.

KAMBOUCHNER, D., *L'homme des passions*, 2 volumes, Paris, Albin Michel, 1995.

KANT, *Critique de la faculté de juger,* Paris, Vrin, 1968.

LAPORTE, J., Le rationalisme de Descartes, Paris, PUF, (1945, 1e éd.), 2000.

LEDURE, Y « Nietzsche et la réappropriation du corps : un nouvel exercice de la philosophie », in *Le Corps : Le sensible et le sens* (sous la direction de G. Vincent), Strasbourg, PUS, 2004, (pp. 85-96).

LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, Paris, GF Flammarion, 2001.

LEIBNIZ, *La monadologie*, Paris, Delagrave, 1975.

LEIBNIZ, *Monadologie,* Paris, éd. Boutroux, livre de poche, 1991.

LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et éclaircissements*, Paris, Garnier Flammarion, 1999.

LEVINAS, E., *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.

LEVINAS, E., *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, rééd. Le Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1992.

LUCRÈCE, *De la Nature*, Paris, G.-F., 1997 (trad. Kany-Turpin).

MAÏMONIDE *Le Guide des égarés*, Lagrasse, Eds Verdier, 1979.

MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Paris, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, 2006.

MALEBRANCHE, E*ntretien sur la métaphysique*, Paris, Nabu Press, 2011.

MARX, K., *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

MARX, K., ENGELS, F., *Le Manifeste du parti communiste*, Paris, Eds Sociales, 1983.

MERKER. A., *Une Morale pour les mortels : L'Ethique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

MOREAU, P.-F., *Hobbes : philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989.

NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967.

NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier-Flammarion, 1969.

NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Aubier, 1951.

NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1995, (Bianquis, G., tr.).

NIETZSCHE, *Lettre à Overbeck*, 30-VII-81, Sils-Maria, dans *Lettres choisies*, Paris, Gallimard.

OSIER, J.-P., *D'Uriel da Costa à Spinoza*, II, 1, *Sur l'immortalité de l'âme*, Paris, Eds Berg International, 1983.

PASCAL, Les *Pensées de Pascal*, Paris, Cerf, 1982 (Kaplan, éd.).

PERROT, M., « Le corps et l'esprit chez Schopenhauer : un monisme iconoclaste ? », in *Le corps et l'Esprit,* Collection dirigée par J-P Zarader, ouvrage dirigé par R. Quilliot, Paris, Ellipses, 2003, (pp. 112-125).

PLATON, *Phédon*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, (Chambry, tr.).

PLATON, *Le Banquet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, (Chambry, tr.).

PLATON, *La République*, Paris, GF Flammarion, 1966 (trad. R. Baccou).

PLATON, *La République*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, (Chambry, tr.).

PLATON, *Timée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, (Chambry, tr.).

REVAULT d'ALLONNES, M., *La crise sans fin*, Paris, Seuil, 2012.

ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1985.

ROGOZINSKI, J., *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006.

ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 1992.

RUSSEL, B., *A History of western philosophy*, London and New York, Routledge Classics (1ère éd. George Allen & Unwin Ltd, 1946), 2004.

SCHOPENHAUER, *De la volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1969.

SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966, (BURDEAU A., tr.).

VERGELY, B., *La tentation de l'homme-Dieu*, Paris, Le Passeur, 2015.

VINCENT, G., « Corporéité : Présence, sensibilité, et vulnérabilité », *Le Corps, Le Sensible et le sens* (sous la direction de G. Vincent), Strasbourg, PUS, 2004.

IV. OUVRAGES DE THÉOLOGIE

AGAMBEN, G., *Le temps qui reste : un commentaire de l'Epître aux Romains*, Paris, Eds Payot & Rivages, 2000 (trad. J. Revel)

AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, (trad. P. Cambronne).

AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, 2000 (traduction sous la direction de L. Jerphagnon).

BACKUS, I., « The editor's Introduction », *The reception of the Church Fathers in the West, from the Carolingians to the Maurists*, vols 1,2, Leiden/N.Y/Köln, E. J. Brill, 1997, pp. XI – XXIII (I. Backus, éd.).

BARTH, K., *Christ and Adam, man and humanity in Romans 5*, Londres, Eds Oliver and Boyd, 1956.

BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1964 (2ème édition revue et augmentée, 1ère éd. 1934).

BRENNECKE, H. C., « Homéens », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, t.24, Paris, Letouzey et Ané, 1993, cols 932-960 (R. Aubert, dir.).

BRUNNER, E., *Dogmatique*, vol. II, Genève, Labor et Fides, 1965.

CALVIN, J. *Institution de la religion chrétienne*, 5 vol., Paris, Vrin, 1957-1963 (éd. J.-D. Benoît).

CHEVALLIER, M.-A., *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. 1 (3 volumes.), Paris, Beauchesne, 1978.

CHEVALLIER, M.-A., *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, vol. 1 : *Ancien Testament, hellénisme et judaïsme. La tradition synoptique. L'œuvre de Luc*, 1978, vol. 2 : *L'apôtre Paul. Les écrits johanniques. L'héritage paulinien. Réflexions finales*, 1990, et vol. 3 : *Etudes*, 1991.

DHORME, E., *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner (Première éd. Lecoffre, 1923), 1963.

FULLIQUET, G., *La doctrine du Second Adam : étude anthropologique et christologique,* Genève-Paris / Librairie Kundig - Librairie Fischbacher, 1915.

GIBELLINI, R., *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004.

GOUNELLE, A., *Le Baptême, le débat entre les Eglises*, Paris, Les Bergers et les mages, 1996.

HAMMAN, A.-G., *L'homme, image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1987.

JACOB, E., Théologie de l'Ancien Testament, Neuchatel/Paris, Delachaux & Niestlé S.A., 1955.

LE BOULLUEC, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque des 2ème et 3ème siècles. De Justin à Irénée/Clément d'Alexandrie et Origène,* t. 1 /2, Paris, Etudes Augustiniennes, 1985.

LENGSFELD, P., *Adam et le Christ : la typologie Adam-Christ dans le Nouveau Testament et son utilisation dogmatique par M. J. Scheeben et K. Barth*, Paris, Aubier, 1970 (trad., G. Petitdemange).

LUTHER, *Du serf arbitre*, Paris, Gallimard, 2001.

LYS, D., *Rûach, Le Souffle dans l'Ancien Testament : Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris, PUF, 1962.

MOLTMANN, J., *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, 1988 (M. Kleiber, tr.) ;

MULLER, D., *Parole et Histoire, Dialogue avec Pannenberg*, Genève, Labor et Fides, 1983.

NYGREN, A., *Commentary on Romans*, Philadelphia, Muhlenberg press, 1949.

PANNENBERG, W., *Systematic theology*, vol. I-III, London, Eds Edinburg T. et T. Clark, 1991-1998 (J. W. Bromiley, tr.).

PANNENBERG, W., *Was ist der Mensch? Die anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Vandenhoeck & Rupreht, (5e éd.), 1976. Göttingen, 1962.

PIDOUX, G., *L'homme dans l'Ancien Testament*, Cahiers théologiques 28, 1950.

VON RAD, G., *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vol., Genève, Labor et Fides, 1963-1967.

ROBINSON, J. A. T., *Le corps*, *Etude sur la théologie de St. Paul*, Paris, Ed. du Chalet, 1966.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Paris, Bordas « Les Grands Maîtres », 1949.

SÉGUY, J., *Les asssemblées Anabaptistes-Mennonites de Frances*, Moriton/La Haie/Paris, Mouton et Co. Et Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1977.

THOMAS d'Aquin, *Somme Théologique*, Paris, Vrin, 1984.

TRESMONTANT, C., *Essai sur la Pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953.

TRESMONTANT, C., *Etudes de Métaphysique biblique*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1955.

TRESMONTANT, C., *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962.

TURNER, H. W., *The pattern of christian truth : A study in the Relation between Orthodoxie and Heresy in the early Church*, London, 1954 (Réplique la plus documentée et pondérée de l'étude référentielle et novatrice-pionnière de Bauer).

VON RAD, G., *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, Genève, Labor et Fidès, 1963.

WOLFF, H. W., *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

V. REVUES DE THÉOLOGIE

ANSALDI, J., « Le « *De homine* » de Martin Luther, in *Etudes Théologiques et Religieuses,* t. 57, n° 4, publié par l'Institut Protestant de Théologie (Faculté de théologie Protestante de Montpellier et de Paris), en collaboration avec la Faculté de Théologie de Strasbourg, 1982, 473-489.

HEINTZ, J.-G., « L'homme créé à l'image de Dieu (Genèse 1 : 26,27) Pierre de touche de l'interprétation biblique », in *Foi et Vie, Cahier Biblique* 25, Paris, 1986, 52-64.

LIENHARD, M., « Luther et sa conception de l'homme. Regards sur le commentaire de la Genèse (1535 à 1545) », in *Positions Luthériennes*, Montpellier, 1992, n° 2, 105-120.

LIENHARD, M., « Luther et sa conception de l'homme. Regards sur le commentaire de la Genèse (1535 à 1545) », in *Positions Luthériennes*, Montpellier, 1992, n° 2, 105-120.

MALEVEZ, L., « La pensée d'Emile Brunner sur l'homme et le péché. Son conflit avec la pensée de K. Barth », in *Recherches de Sciences Religieuses*, t. 34, Paris, 407-453.

PANNENBERG, W., « Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne », in *Concilium*, n°86, 1973, 87-103.

S. REVAH, I.S., « Aux origines de la rupture Spinozienne : nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à

l'époque de l'excommunication de Spinoza », *Revue des Etudes juives*, t. 123, 1964, pp. 359-431.

VI. AUTRES OUVRAGES

BARUK, H., « Le problème de la personnalité », in *La connaissance de l'homme du XXe siècle*, Deuxième entretien public, Collection Histoire et société d'aujourd'hui, Neuchâtel, Eds de la Baconnière, 1951 (Textes des conférences et entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève, 368 pages).

DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, II, V, 4, Paris, Folio, 1990, trad. Mongault (rééd. Folio, t.1, 1990).

HESCHEL, A., *Les Bâtisseurs du temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1957.

LAMOUREUX, D. O., *Evolutionary creation* : a christian approach to evolution, Alberta, Lutterworth Press, 2009.

MATTEI, J.- F., et NISAND, I., *Où va l'humanité ?*, Paris, Eds Les Liens qui libèrent, 2013.

La Bible Chouraqui, traduite et présentée par A. Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

La Sainte Bible L. Segond, Genève, C.D. Stampley Ent., 1978.

VII. RÉFÉRENCES ÉLECTRONIQUES

Association des amis de Spinoza :
www.spinozaopéra.net/pages/Le_vocabulaire_psychologique_de_spinoza_et_le_problème_de_sa_traduction_PF_MOREAU-2980978.html

Table des matières

REMERCIEMENTS 1

LISTE DES ABRÉVIATIONS 3

JUSTIFICATION DU SUJET 4

INTRODUCTION 8

PREMIÈRE PARTIE : COMPRÉHENSION SPINOZIENNE DU DISCOURS BIBLIQUE SUR LE CORPS ET L'ESPRIT 18

CHAPITRE I : LE RAPPORT DE SPINOZA AVEC L'ÉCRITURE 19

A. Le statut de la connaissance issue de la révélation prophétique 21

1. La consistance de l'imagination prophétique 22
2. Les signes ou miracles 28
3. La doctrine de la piété et de la justice 31
4. Le statut inattendu du Jésus spinozien 32

B. La méthode spinozienne d'interprétation de l'Ecriture 35

C. Théologie et philosophie dans la perspective spinozienne et maïmonidienne 38

D. Quelques éléments d'évaluation et de critique du rapport spinozien avec l'Écriture 40

CHAPITRE II : ANALYSE ET ASSOMPTION CRITIQUES DU DISCOURS SCRIPTURAIRE SUR LE CORPS ET L'ESPRIT PAR SPINOZA 46

A. Spinoza et le lexique de l'anthropologie vétérotestamentaire (corps, chair, esprit, âme, cœur) 48

1. La compréhension spinozienne de la *ruach* biblique 48

a. L'exégèse spinozienne autour de la *ruach* 49

b. L'exégèse spinozienne autour de la *Ruach Elohim*. 53

c. La *ruach* et le *Mashiach* à venir 58

2. La compréhension spinozienne du corps vétérotestamentaire 64
a. Spinoza et le Corps de Dieu 65
b. Du corps dans l'Ancien Testament 74
3. De la compréhension de la *nephesh* scripturaire 86
a. Éléments de démarcation spinozienne de l'*anima* traditionnelle 87
b. La pensée scripturaire sur la *nephesh* 88
4. Le mystère du *leb* (cœur) scripturaire 93
a. Spinoza et le *leb* 93
b. Les spécificités du *leb* 94
c. Le *leb*, la source du péché et du salut en l'homme 97
5. La compréhension de la *basar* scripturaire 101
6. L'analyse spinozienne de la création et de la chute édéniques 104
a. La souveraineté absolue et nécessaire du Dieu spinozien 104
b. Par-delà le bien et le mal 106
c. Spinoza et la Chute originelle 110
7. Critique de l'analyse spinozienne de la création et de la chute 115
a. Planter le décor 116
b. Eden, ou la « Cité de Dieu » en construction 119
c. *Chesed-Agapè*, la clef alliancielle du tout 123
d. La *création* d'Adam comme acte de rédemption et de crucifixion divine 132
e. Le péché et le décret divin (*chesed-agapè*) 138
f. Déconstruire le mécanisme du mystère de l'iniquité édénique 142
g. Une quête passionnelle divine 150
B. Spinoza et le lexique de l'anthropologie néotestamentaire 150
1. Réception du discours anthropologique de la Tanach par le Nouveau Testament .. 151
a. *Psuchè* dans le Nouveau Testament 151
b. *Pneuma* dans le Nouveau Testament 152
c. *Kardia* dans le Nouveau Testament 153
d. Le corps et la chair dans le Nouveau Testament 154
e. L'être vivant et ses manifestations concrètes 155
2. Accentuations nouvelles dans un cadre ancien 160
a. La nouvelle donne opérée par le Mashiach : « En Adam » et « En Christ » 160
i. La théologie néotestamentaire du « en Adam » 161
ii. Le concept qui résume tout : la récapitulation « en le dernier Adam » 164

iii. Le noyau dur du « en Adam-Christ » 167
iv. Mêmeté et dynamisme du « en » au sein de la Trinité 169
v. Le « en » et le corps du Christ 171
vi. Les différentes dimensions du « en Adam » 172
vii. Les registres sémantiques de la compréhension du « en Adam-Christ » 172
viii. Conclusion sur le concept « en Christ » 173
b. La *Ruach-Pneuma* dans le Christ et dans l'Eglise 175
c. Quelle adéquation entre vivre sous le dictamen de la raison ou des affects et vivre selon l'Esprit ou la chair ? 177
C. Conséquence et inconséquence de l'analyse critique spinozienne de l'anthropologie biblique 181

CHAPITRE III : SPINOZA ET AUTRES INTERPRÈTES DE L'ANTHROPOLOGIE BIBLIQUE : LA CONFRONTATION 183

A. Spinoza et Augustin 183
B. Spinoza et Calvin 186
C. Spinoza et les hétérodoxes clandestins 187

DEUXIÈME PARTIE : DOCTRINE SPINOZIENNE DE LA PHYSIQUE DU CORPS ET DE LA PERSONNALITÉ HUMAINE 193

CHAPITRE I : FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE L'ANTHROPOLOGIE SPINOZIENNE 194

A. Le Projet et la Stratégie spinozistes 194
B. Des concepts fonctionnels décisifs 198
1. Nécessité et Puissance 198
2. Déterminisme et Causalité 201
3. L' « Expression » spinoziste 204
C. La théorie de la Substance divine 206
1. Le concept de *causa sui* 207
2. Le concept de substance 209
3. Le concept de Dieu, ou l'Être 214
4. Les attributs de la Substance 217
5. Le parallélisme et ses conséquences entre la Pensée et l'Étendue 220

CHAPITRE II : LA SUBSTANCE SAISIE DANS SA CONCRÉTUDE EFFECTIVE 223

A. Les modes de la Substance 223

B. La Nature Naturée par rapport à la Nature Naturante 224

C. Physique et métaphysique du *Conatus* 227

CHAPITRE III : LA PENSÉE DU CORPS 231

A. Économie, objet et enjeux philosophiques d'*Éthique* II 231

1. Économie et objet 231

a. L'âme chez Aristote 232

b. L'âme chez Epicure 235

2. Problématiques et Enjeux 236

a. Le Sentir-Penser, chez Spinoza 236

b. Le Penser-Sentir, chez Descartes 239

B. Le statut modal du corps 243

C. Spécificité du corps 244

1. La configuration 244

2. La notion d' « individu » formel dans le rapport du mouvement et du repos 245

CHAPITRE IV : LA PUISSANCE PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME... 249

A. La puissance essentielle du corps 249

Le *conatus* 249

3. La *cupiditas* 252

B. La doctrine du parallélisme spinoziste 254

1. Les solutions parallélistes de Malebranche et de Leibniz 254

a. L'occasionalisme de Malebranche 254

b. L'harmonie préétablie de Leibniz 255

2. Mêmeté d'ordre et de connexion entre corps et esprit 256

3. La « phénoménologie » spinoziste 257

4. La réflexivité spinoziste 260

CHAPITRE V : L'ORIENTATION PSYCHO-AFFECTIVE ET POLITIQUE DE L'HOMME : DE LA SERVITUDE A LA LIBERTÉ 263

A. Approche schématique d'*Éthique III et IV* 263

B. La propension affective constitutive du *conatus-cupiditas* 265
C. Détermination des sources des affects 266
D. Premier niveau de l'activation-production d'affects actifs 267
E. Raison, Notions communes et libération 269

TROISIÈME PARTIE : ANALYSE SPINOZIENNE DE LA DESTINÉE DU CORPS..... 274

CHAPITRE I : PERSPECTIVE ET ENJEUX D'*ÉTHIQUE* V SUR L'ÉTERNITÉ SPINOZIENNE 275

A. Tendances eschatologiques générales 276
B. Le remaniement définitionnel de la temporalité traditionnelle 280
1. L'émancipation spinozienne de l'éternité 280
2. La relégation spinozienne de l'immortalité 283
3. *Sub specie aeternitatis* 285
C. Présentation structurelle et comparative d'*Éthique V* 287

CHAPITRE II : DÉPLOIEMENT CONCEPTUEL DE L'ÉTERNITÉ SPINOZIENNE 290

A. Notions communes : un pont vers l'éternité du troisième genre de connaissance..... 290
B. L'éternité en tant que sentie et expérimentée 293
C. Éternité, Essence et genres de connaissance 299
D. Béatitude, Vertu et Amour de Dieu… 306
E. L'Éternité et le Corps humain 311

CHAPITRE III : PLAIDOYER POUR UNE ÉMANCIPATION ANTHROPOLOGIQUE. 320

A. Nietzsche et l'inspiration spinozienne 320
B. Résurrection des corps ou résurrection des morts 322

CONCLUSION 325

BIBLIOGRAPHIE 333

Julius BROWN

Penser le corps, sa puissance et sa destinée chez Spinoza

Aux sources de son anthropologie

Résumé

Spinoza évaluera la révolution copernicienne et prônera un naturalisme rationaliste et matérialiste contre la tradition onto-théologique, Aristote et Descartes en étant les deux figures clés, sans parler des théologiens et de la Bible. Spinoza interprète l'erreur du géocentrisme comme signalant deux autres erreurs: le dualisme anthropologique classique qui inféodait le *corps* à l'âme et l'illusion du libre-arbitre. Par la réhabilitation gnoséologique, psychophysique et socio-affective *du corps,* il prétend conduire l'homme au salut présent, non eschatologique, le réconciliant avec lui-même et avec le Dieu-Nature. La permanence d'une sensibilité anthropologique hébraïque y est prégnante, ce qui n'annule pas des disparités conceptuelles, métaphysiques, sotériologiques et éthiques entre lui et l'Ecriture. Ces disparités pourraient rapprocher Spinoza plus d'Aristote que de Descartes. Le projet spinozien tiendra-t-il ses promesses sans retomber dans les travers du mythique et du mystique ?

Mots clefs : corps/âme, dualisme/monisme, chair/esprit, liberté/éthique, cœur/raison, anthropologie, amour/salut, herméneutique/Bible-Ecriture, théologie/philosophie, immortalité, métaphysique/eschatologie, *conatus*

Résumé en anglais

Spinoza assesses the Copernican revolution and advocates a rationalist and materialistic naturalism against the onto-theological tradition, Aristotle and Descartes as the two main figures thereof, theologians and the Bible not to mention. Spinoza interprets the error of geocentrism as indicating two other errors: classical anthropological dualism which subjugated the body to the soul and the illusion of free-will. By gnoseological, psychophysical and socio-emotional rehabilitation of the body, he claims to lead man to present salvation, not eschatological, reconciling him with himself and with God as Nature. The permanence of Hebraic anthropological sensibility is pregnant, which does not cancel metaphysical, soteriological and ethical disparities between him and the Bible. These disparities could bring Spinoza closer to Aristotle than to Descartes. Will the spinozian project keep its promises without relapsing into the traps of the mythical and the mystical ?

Mots-clés

Body/soul, dualism/monism, flesh/spirit, heart/reason, mind, anthropology, love/salvation, hermeneutics/Scripture-Bible, theology/philosophy, freedom/ethics, immortality, eschatology/metaphysics, *conatus*